


Entretien Philosophie Entretiens vidéo

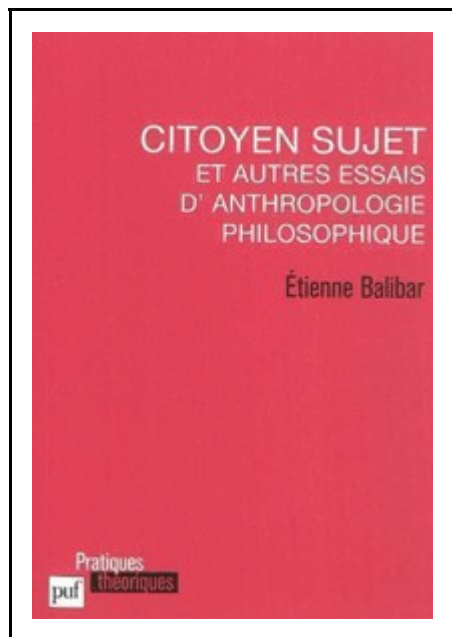
Citoyen Balibar

Entretien avec Étienne Balibar

par Nicolas Duvoux & Pascal Sévérac , le 28 septembre 2012


 English

Qui vient après le Sujet ? Le Citoyen, répond Étienne Balibar, saisi non plus dans une souveraineté solitaire, mais dans une communauté en devenir. Cependant l'égalité des droits que proclame la modernité n'exclut pas la ségrégation et l'exclusion. Dans ce grand entretien, le philosophe s'explique sur ce paradoxe qui nourrit aussi sa méthode d'analyse.



L'ouvrage d'Étienne Balibar, *Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (PUF, 2012), tient son titre d'une réponse à une question que Jean-Luc Nancy, en 1989, avait lancée à tout un ensemble de philosophes français d'orientations diverses : « Qui vient après le sujet ? » La manière de comprendre cette question en guide déjà la réponse : elle peut être saisie comme une question post-structuraliste, qui se demande ce qui se substitue au sujet, ou ce qui le relève, après le moment philosophique qui en fit la déconstruction. Étienne Balibar répond : « après le sujet vient le citoyen » – et s'en explique dans une série d'essais qui montrent comment le sujet est contesté de l'intérieur par une altérité qui certes le destitue de sa souveraineté solitaire, mais avec laquelle en même temps il compose une communauté

toujours inachevée. Toute la réponse de Balibar repose sur une dialectique entre d'un côté le sujet compris dans sa double dimension, anthropologique (sujet conscient, sujet affecté) et politique (sujet soumis au pouvoir, sujet de droits) et de l'autre le citoyen, ou mieux : le concitoyen, de telle sorte qu'on ne saurait concevoir un devenir citoyen du sujet (le sujet comme être en commun), sans penser du même coup un devenir sujet du citoyen (le citoyen émancipé dans un processus de subjectivation).

Après le sujet vient donc le citoyen, ou plutôt : le citoyen-sujet, dans une communauté politique où l'universel (l'égalité des droits) est à la fois ce qui sauve et ce qui exclut : les différences anthropologiques (différences de classe, de race, de sexe...) y sont « à la fois *disqualifiées* en tant que justifications de discriminations au niveau des droits fondamentaux des "êtres humains" (dont le premier, ou le dernier, qui reprend tous les autres en son sein, est précisément l'accès à la citoyenneté), et *disqualifiantes* en tant que moyen privilégié de légitimer les ségrégations ou les exclusions intérieures qui privent de citoyenneté (ou de citoyenneté pleine et entière, "active") une partie des

êtres humains formellement “égaux en droits”. En d’autres termes, elles réalisent ce paradoxe vivant d’une construction inégalitaire de la citoyenneté égalitaire » (p. 27).

Nous avons demandé à Étienne Balibar de revenir sur ce paradoxe, en commençant par une question de méthode : comment lit-il les philosophes (Descartes, Locke, Rousseau, mais aussi Marx, Hegel, Freud ou Kelsen) qui nourrissent ses essais ? Quelle est sa stratégie d’écriture ? Cette stratégie est tout à la fois bien déroutante et très stimulante, puisqu’elle n’apparaît pas tant comme une analyse des doctrines consacrées par l’histoire des idées, ni même de leurs œuvres – que de textes précis, particuliers, en lequel il s’agit de rechercher et faire travailler « un point d’hérésie »...
P. S.

1/ Vous reprenez à Foucault la question du point d’hérésie, qui vient contester ou renouveler l’idée d’épistémè. Qu’est-ce que ce *point d’hérésie* ? Comment se manifeste-t-il par exemple chez Descartes ?

2/ Du point d’hérésie à l’anthropologie

3/ Le paradoxe de l'universalisme bourgeois

4/ Peut-on concilier l'analyse de l'antagonisme de classe et la visibilité des différences anthropologiques ?

5/ Qu'est-ce qui nous rend solidaires des exclus ?

Retranscription de l'entretien

1/ Qu'est-ce que le point d'hérésie ?

Étienne Balibar : Dans *Les mots et les choses*, l'expression est employée quatre ou cinq fois peut-être. Quand on lit bien le texte, on voit bien qu'elle n'est pas du tout choisie au hasard et surtout qu'elle a une fonction architectonique ou organisatrice. Effectivement, elle est toujours employée de façon seconde, elle vient déterminer et préciser la

méthode utilisée par Foucault pour analyser l'espace discursif qu'il appelle épistémè de chacune des époques qu'il décrit, et à l'intérieur de l'épistémè, le type d'opposition structurante au sein de chaque discipline entre les discours ou les œuvres scientifiques qui choisissent l'une ou l'autre des deux parties inverses, l'une ou l'autre des deux possibilités qui sont à chaque fois ouvertes pour développer un certain programme rationnel de développement de la discipline. L'exemple par excellence — je crois d'ailleurs que l'expression y figure en propre terme — c'est l'opposition entre le système de Linné et la méthode de Buffon dans la méthode naturelle au sein de l'épistémè de l'âge classique. On s'aperçoit — c'était le moment le plus structuraliste de la pensée de Foucault — qu'il a systématiquement recherché la correspondance au moyen de ce terme entre les différentes disciplines caractéristique de chacune des épistémès. Le système et la méthode, c'est le rationalisme dogmatique d'un côté, et c'est l'empirisme aventureux on pourrait dire de l'autre, et il y a la même chose au sein de la grammaire générale ; il y a la même chose au sein de la théorie des richesses. Quand on passe dans l'autre grande nappe historique qui l'intéresse, l'épistémè du XIX^e siècle, l'émergence de la question de l'homme, et que tout se retrouve distribué entre la grammaire générale, l'économie politique et la biologie, il organise à nouveau les choses de cette façon : ce qui semble correspondre à une espèce de méthode classificatoire. Mais moi j'ai toujours pensé qu'il y avait dans l'idée du point d'hérésie quelque chose qui excède cet usage classificatoire et en quelque sorte taxinomique que Foucault en fait dans *Les mots et les choses*. Pour le comprendre — cela probablement vient d'Althusser au moins autant que de Foucault —, j'ai virtuellement assigné à cette formule une source capitale pour comprendre beaucoup des choses qu'ont écrites et qu'ont pensées les philosophes français de cette génération, qui en plus a un lien non négligeable avec la question de l'humanisme et de l'anti-humanisme, c'est-à-dire Pascal. Evidemment quand Pascal parle de l'hérésie il l'emploie lui dans un sens strictement théologique mais ce qui est très intéressant, c'est qu'il remonte à la formation même du terme et il explicite dans *Les écrits sur la grâce*, de façon complète, l'idée que ce qui caractérise l'hérésie c'est qu'à propos de chacun des mystères qui sont constitutifs de la foi chrétienne et qui reposent toujours sur une unité de contraires, la plus fondamentale de toute évidemment étant celle qui concerne le Christ lui-même à la fois Dieu et homme, l'hérétique est celui qui est incapable de tenir les deux termes de la contradiction et qui *choisit (hairesis)* l'une des deux possibilités de façon à ce que ça redevienne rationnel et non pas absurde ou incompréhensible ; et en plus chez Pascal, il y a une idée supplémentaire qui est une idée politique bien sûr, tout ça est aussi une façon d'essayer de comprendre le sens politique de l'écriture théorique, qu'il s'agisse de philosophie ou éventuellement de théologie, qui est l'idée que la position orthodoxe ou la position juste ne constitue pas un troisième discours, c'est-à-dire qu'il est possible de tenir un discours sur l'humanité du Christ, il est possible de tenir un discours sur la divinité du Christ, la seule chose que tu peux dire à propos du fait que le Christ est à la fois Dieu et homme c'est qu'on doit tenir, si paradoxal que ça paraisse, deux discours contradictoires en même temps. Tout ça est un long détour mais ça me ramène à l'idée qu'il y avait à l'œuvre dans les textes de Foucault une gestion ou un usage de la contradiction théorique qui comporte une puissance plus grande que le simple fait de classer des doctrines qui se répondent termes à termes etc. ; et qui fait d'une certaine façon exploser les limites de ce que Foucault appelait épistémè, ou plus exactement qui peut apparaître non pas comme une détermination particulière, mais au contraire comme l'élément génératif à partir duquel il y a de l'épistémè : en somme l'idée était qu'il y a des épistémès non pas parce qu'un

programme de recherche commun a été adopté — le fameux a priori historique — et qu'ensuite les gens empruntent des voies plus ou moins variées mais toujours sous le commandement des mêmes axiomes ; il y a constitution d'un espace commun des discours, quelle que soit la façon dont on l'appelle, parce qu'il y a des conflits génératifs. La question suivante, c'est où repérer les conflits génératifs ? On peut les repérer comme le fait traditionnellement l'histoire des idées et comme le faisait dans une certaine mesure Foucault dans *Les mots et les choses*, comme le faisait Marx en opposant la tradition matérialiste et la tradition idéaliste etc., en classant les auteurs et leurs systèmes respectifs par rapport à certaines lignes de démarcation ou à certains points de divergence. Je dois à la lecture symptomale d'Althusser, et à la façon dont Derrida avait conçu les déconstructions des textes philosophiques quelque chose d'assez fidèle, même si je le fais à ma propre façon, les choses ont commencé à devenir beaucoup plus intéressantes pour moi et ça date de très longtemps, c'est toujours comme ça que j'ai fait les cours sur les philosophes, à partir du moment où je me suis intéressé à l'effet en retour ou à la réflexion du conflit, du point d'hérésie dans l'œuvre même des philosophes. Ceci étant très profondément lié, on revient à l'aporie — on me l'a beaucoup reproché, dans ma soutenance d'habilitation, Matheron m'a dit : « tu cherches toujours des contradictions partout ! » — lui cherchait à réconcilier, de manière admirable d'ailleurs, tous les énoncés d'un même philosophe, moi je cherchais toujours à comprendre sur la trace en un sens des maîtres que je viens d'évoquer, la raison pour laquelle un philosophe n'écrit pas une deuxième fois le même texte. Il y a des philosophes qui écrivent deux fois le même texte mais ce ne sont pas de bons philosophes. Ils font du couper-coller. Dans mon esprit, un bon philosophe, et c'est par là que la question de l'écriture est inséparable de celle de l'argumentation mais aussi de la démonstration, on ne peut pas être analytique sans pour autant manquer de rigueur, le philosophe est un penseur, j'ai dû écrire quelque part il ne pense que parce qu'il écrit, qui regarde ce qu'il a écrit et qui comprend que ça marche pas. D'où la nécessité d'écrire un deuxième texte. Quand je dis « il comprend que ça ne marche pas », je ne veux pas dire qu'il renverse automatiquement ses positions du pour au contre mais Descartes n'écrit pas *Les méditations métaphysiques* pour répéter ce qu'il avait écrit dans *Le discours de la méthode* et il n'écrit pas *Les principes de la philosophie* pour répéter ce qu'il avait écrit dans *Les méditations métaphysiques* — Descartes étant particulièrement admirable et j'y suis d'autant plus attaché, premièrement que tout prof de philosophie français a envie d'avoir son idée sur Descartes et sur Rousseau ; et que deuxièmement j'avais passé toute ma jeunesse imbu de l'idée qu'il fallait sortir le plus vite possible de Descartes pour entrer dans Spinoza. Tu imagines ma jouissance quand je me suis dit qu'en réalité il fallait rentrer dans Descartes... Mais j'ai nourri, je le dis de façon plaisante pour qu'on ne croie pas que je me prends totalement au sérieux, l'ambition de faire le contraire de Gueroult c'est-à-dire non pas de choisir un texte, quelle que soit mon admiration immense pour *Descartes selon l'ordre des raisons*, non pas de choisir un texte pour en extraire le système dans lequel tous les autres rentreraient, mais au contraire de diagnostiquer dans la progression d'écriture d'un texte l'énoncé qui, du point de vue de Descartes lui-même, fait problème et réserve des surprises.

La grande question débattue dans la philosophie française, et pas seulement française, quand j'étais jeune, était : comment faire pour sortir du solipsisme et entrer dans l'intersubjectivité ? Le lieu commun c'était qu'au fond on en venait à expliquer que l'Ego cartésien est une monade, ce qui à beaucoup d'égard est aberrant parce que ça oblige à

se demander pourquoi Leibniz a dû fabriquer un concept de monade pour sortir de Descartes. L'idée que l'Ego cartésien est seul avec lui-même était un lieu commun de l'enseignement philosophique. Or, moi ce que j'ai essayé de montrer — si j'avais le temps et si on pouvait faire des colloques là-dessus on en discuterait beaucoup plus longuement, il y aurait beaucoup d'autres choses à dire encore — c'est que l'Ego de l'énoncé de la deuxième Méditation est dans un rapport violemment négatif avec un Autre, et que le texte de la deuxième méditation creuse, effectue cette négation ou produit cette distance. Ce n'est pas une problématique de l'intersubjectivité parce que l'Autre dont il s'agit ici n'est absolument pas un sujet dans le sens où l'Ego est un sujet, c'est Dieu. Mais une telle relation négative est extraordinairement ambivalente par définition puisqu'elle a à la fois le sens que j'ai introduit après un sous-titre *Humanisme de l'homme seul* et a le sens d'une proclamation d'autonomie et de suffisance radicale, en ce sens elle est humaniste effectivement, mais d'un autre côté elle est aussi compatible avec une théologie de la création et de la dépendance du fini par rapport à l'infini ; c'est une relation non seulement négative mais puissamment ambivalente, dont j'ai cru pouvoir lire le symptôme dans la façon dont Descartes avait reproduit un énoncé non seulement théologique mais théophanique de façon blasphématoire : *Ego sum* ou le *Sum qui Sum*. Ici on est sur le fil du rasoir puisque la question est de savoir si c'est intentionnel ou pas intentionnel — en gros ma thèse est que ça ne peut pas être absolument inintentionnel ou en tout cas que ça ne peut pas être dû au hasard, et je me suis trouvé conforté dans mon opinion par le fait que quelques lecteurs de Descartes, essentiellement Gouhier, extraordinaire de ce point de vue, et Mariafranca Spallanzani qui depuis a publié un grand livre mais qui à l'époque avait écrit cet article extraordinaire qui s'appelle « *Bis bina quatuor* », 2 et 2 sont 4, sur la phrase de la première *Méditation* où Descartes en vient à mettre en cause les vérités mathématiques, en démontrant que c'était une citation d'un célèbre blasphème que tout le XVII^e siècle avait discuté. C'est celui du *Don Juan* de Molière : si je comprends bien, votre religion, c'est l'arithmétique, « Je crois que 2 et 2 sont 4 et que 4 et 4 sont 8 »... Mais ça a une source historique très proche de Descartes puisque c'est la phrase attribuée à Maurice de Nassau sur son lit de mort, et qui était considérée par tous les écrivains du XVII^e siècle comme la proclamation de foi du libertinage. Tout ça crée un environnement que je n'avais pas inventé moi-même, qui fait que je suis en bisbille avec de bons et de grands lecteurs de Descartes parce que je gonfle un peu la chose d'une certaine façon pour accroître la vraisemblance de cette lecture symptomale en effet qui consiste à dire : *Ego sum, ego existo* est une répétition de l'évangile qui ne sert pas à reconnaître l'existence de Dieu mais qui sert à creuser la distance entre Lui et moi.

2/ Du point d'hérésie à l'anthropologie

Étienne Balibar : Je n'ai pas cherché à construire une anthropologie. Je vais encore une fois repartir de Foucault : j'ai plutôt essayé de creuser et de compliquer la question que Foucault avait posée dans *Les mots et les choses*, qui concerne la possibilité du discours anthropologique, ou les conditions de possibilité du discours anthropologique. Par rapport à la réponse de Foucault, j'introduis un certain nombre de décalages. Deux sont essentiels : le premier, c'est que dans *Les mots et les choses*, Foucault s'était intéressé à des conditions de possibilité épistémologiques essentiellement. Au fond Foucault disait : il y a un discours anthropologique dans la seconde modernité, au XIX^e siècle et encore au XX^e siècle, parce qu'il y a des disciplines qui prennent l'homme comme objet de connaissance et

parce que ces disciplines au fond transposent sur le plan de la connaissance empirique une question qui avait été formulée par la critique kantienne et qui était la question de la finitude. Simplement chacune d'entre elles a renommé la finitude. Elle l'a nommée *langage* ou *vie* ou *travail*. Par rapport à cette façon de formuler les choses, je dis : il y a d'autres conditions de possibilité du discours anthropologique, mais en particulier il y a des conditions politiques. Ce qui est intéressant c'est que Foucault est passé très vite lui-même à une enquête approfondie sur les disciplines constitutives de la politique moderne, politique « bourgeoise », mais à ce moment-là il a, en apparence au moins, mis de côté cette question qui s'était posée à lui dans le contexte du structuralisme et de la lecture de Heidegger, à savoir la question de la possibilité de l'anthropologie philosophique.

Ça c'est un premier déplacement ; le point d'accrochage de ce déplacement que j'opère, c'est ce qui était déjà explicite dans la réponse que j'avais faite à Jean-Luc Nancy, dont je n'avais pas immédiatement aperçu toutes les implications : la question anthropologique moderne surgit du fait que le sujet est pensé comme l'Autre du citoyen. À la fois ce que le citoyen abolit et ce qu'il recrée, au prix d'un déplacement ou d'un changement de contenu. Ensuite, il y a eu une deuxième transformation qui a consisté à pluraliser le sens de ce qu'il faut entendre par « anthropologie » ou par « question anthropologique ». Il y a trente ou quarante ans, nous étions très profondément orientés dans notre discussion par la façon dont la fameuse quatrième question kantienne : *Was ist der Mensch ?*, *Qu'est-ce que l'homme ?*, avait été mise en valeur entre les années 1920 et les années 1950 ou 1960 comme question transcendantale ou même question « ultra-transcendantale » ou « hyper-transcendantale », puisque c'est la question qui rend possible toutes les autres questions critiques. Comme nous lisons tout ceci dans le contexte d'un débat sur l'humanisme où intervenait aussi Marx, en particulier la fameuse formule de la sixième thèse sur Feuerbach, l'injonction de passer d'une question portant sur l'essence de l'homme à une question portant sur les rapports sociaux, nous avons une très forte tendance à penser que la question « qu'est-ce que l'homme ? » est une des façons les plus claires de proposer quelque chose comme une anthropologie de l'essence ou de la nature humaine.

Je pense qu'il n'y a pas que des anthropologies de l'essence. Il y a des anthropologies de la condition — la condition, c'est une expression qui a elle aussi toute une histoire, ce n'est pas du tout la même chose. Bertrand Ogilvie a raison d'y revenir — il en donne une interprétation radicalement négative, mais ce n'est pas incompatible avec ce que je veux dire là — Pascal ne s'interroge pas sur l'essence humaine, il s'interroge sur la condition humaine, Aristote aussi d'une certaine façon. Arendt écrit un livre qui s'appelle *Human Condition* dont j'ai découvert avec beaucoup d'intérêt que ça lui avait posé à elle-même des problèmes quand elle avait voulu le réécrire en allemand puisqu'elle a écrit elle-même la version allemande de son propre livre. D'un côté elle a utilisé l'équivalent allemand de « conditionnement » d'être conditionné, c'est-à-dire d'être dépendant d'une situation ou d'être jeté dans le monde qui est *Bedingtheit* mais de l'autre côté, elle a été obligée d'écrire en français « condition humaine », pour manifester la dimension ontologique de son problème. J'avais écrit moi-même, et d'autres l'ont utilisé dans des contextes semblables tantôt à propos de Spinoza, tantôt à propos de Marx et d'autres, que la proposition de la sixième thèse sur Feuerbach prescrivait ou anticipait quelque chose comme une ontologie de la relation. À un moment donné j'ai été obligé de me demander si c'était une *ontologie* de la relation ou si c'était une *anthropologie* de la relation.

Évidemment ce n'est pas tout à fait la même chose. Mais je suis prêt à soutenir qu'il existe effectivement un discours anthropologique qui a pour point de fixation ou d'accrochage essentiel non pas la question de l'essence, ou la question de la condition ou de l'être au monde ou de l'être en situation, mais la question du *rapport* comme tel. Alors évidemment on peut le penser suivant différentes modalités, certaines sont subjectives, même à la limite psychologiques, d'autres au contraire sont politiques comme c'est le cas chez Marx, ou sociologiques. Ce qui m'a intéressé de plus en plus, c'est le passage d'un point de vue à l'autre. Quand tu envisages, Pascal, que chacun des textes, en cherchant à mettre en évidence les points d'hérésie du discours de tel ou tel philosophe à propos du sujet ou à propos de l'homme, doit entretenir un rapport direct ou oblique avec l'anthropologie des différences, ma réponse c'est que ça tient au fait que la philosophie et en particulier la philosophie moderne, mais peut-être pas uniquement, est en effet travaillée par la question de savoir si l'on doit parler de l'homme sous l'angle de l'essence, ou sous l'angle de la condition ou de la situation, ou sous l'angle du rapport. Ce troisième point de vue est celui qui m'intéresse le plus. Ça ne veut pas dire que je cherche à faire moi-même une anthropologie de la relation. Qu'est-ce que la relation si ce n'est pas l'essence ? À suivre Marx, c'est le conflit ou la contradiction ou l'antagonisme. Mais à suivre le devenir en effet contradictoire ou antagonique des énoncés de principe de la politique bourgeoise, c'est l'os de la différence, si j'ose dire. C'est l'irréductibilité de la différence. Le discours anthropologique n'est donc pas celui qui affirme l'universel contre la différence ou la différence contre l'universel ; le discours anthropologique en tout cas dans sa forme philosophique la plus intéressante est celui qui s'interroge sur la modalité de la différence et sur la raison pour laquelle elle ne peut pas être réduite ou subsumée de façon simple sous l'universel.

3/ Le paradoxe de l'universalisme bourgeois

Étienne Balibar : Je voudrais qu'il soit clair tout de suite que ce que j'appelle l'universalisme bourgeois n'est pas ce à quoi je m'oppose. Naturellement cette désignation « bourgeois », « révolution bourgeoise », « société bourgeoise », « époque bourgeoise », doit tout à Marx, derrière Marx à Hegel, et derrière Hegel à Rousseau. Certains d'entre nous en tout cas ont été élevés si j'ose dire dans une perspective qui en faisait l'objet de la critique. Pour dire les choses brutalement, j'ai pris progressivement conscience du fait que la critique de l'universalisme bourgeois par Marx est elle-même intégralement bourgeoise, c'est-à-dire qu'elle fait entièrement partie, c'est aussi une ultime revanche de Foucault ou un ultime développement de son point de vue et Althusser se retourne peut-être dans sa tombe, mais force est de comprendre non pas que Marx dit la même chose que Guizot, Tocqueville, Kant ou Stuart Mill, mais que sa critique creuse un conflit qui est interne au discours de la politique bourgeoise elle-même. En ce sens ni le socialisme, ni le communisme ne sont au delà de ce discours. S'il y a une question politico-historique qui est sous-jacente à tout ça et qui est sans réponse nette, c'est une question du genre : est-ce que nous en sommes sortis ? La réponse est probablement elle-même complexe parce que pour une part c'est non, dans la mesure où notre discours politico-philosophique est toujours complètement dépendant de ses sources, mais d'un autre côté c'est quelque chose du genre : si la mondialisation, l'ère des télécommunications constituent aussi une transformation anthropologique, ça veut dire que Marx est tout aussi périmé d'une certaine façon dans sa façon de poser les problèmes que le seraient Hegel ou Auguste Comte ; je continue de lui accorder un privilège heuristique ; mais pour revenir à la question sur les

différences à la fois disqualifiées et disqualifiantes, je ne serais pas honnête si je prétendais que cette problématique ne sort que de la lecture des textes philosophiques. Elle sort évidemment de dix ou vingt ans de confrontation, en partie militante et en partie théorique, avec les questions du racisme, du culturalisme, de la société de contrôle et quelques autres encore qu'on pourrait mentionner. Le fond du problème c'est de savoir comment penser à la fois la puissance politique et performative du discours des droits de l'homme qui énonce, pas pour la première fois mais pour la première fois dans un plan d'immanence absolue je dirais, dans un champ purement politique sans référent théologique ou cosmologique, l'idée d'une égale dignité ou d'une égalité ou d'une équivalence de principe entre tous les êtres que l'on peut appeler « humains ». Un de mes amis et collègue qui est un grand historien de ce qu'il appelle lui-même la constitutionnalisation des droits de l'homme, Gérard Sturtz, se réfère toujours à une phrase de Fichte, elle-même directement issue du discours de la Révolution française, qui énonce que tout ce qui porte le visage de l'homme est par principe égal ou d'égale dignité. Ça c'est l'un des côtés de la médaille mais l'autre côté de la médaille, c'est effectivement ce que j'ai cru pouvoir décrire comme la frénésie des classifications et de hiérarchisation qui caractérise les disciplines de savoir-pouvoir, comme dirait Foucault, c'est-à-dire de connaissance et d'administration de l'époque que nous appelons bourgeoise. C'est-à-dire évidemment liée au fait que les droits de l'homme sont le discours du droit et de la politique à l'époque bourgeoise. On peut évidemment s'en tirer ; les deux solutions de facilité, c'est celle qui consiste à décrire le discours des droits de l'homme comme une mascarade, une couverture hypocrite de la réalité de la société bourgeoise qui est plus que jamais faite de discriminations et d'exclusion ; l'autre c'est celle qui consiste à expliquer que les discriminations et les exclusions n'ont qu'une signification contingente. C'est la malheureuse réalité de l'histoire qui contredit les principes. Evidemment il est très intéressant de mon point de vue, c'est pour ça que je cite des personnages emblématiques comme Franz Fanon, que la révolte contre interpellation dirait Butler, s'énonce non pas sur le mode, et c'est le cas aussi chez Marx d'ailleurs, de l'ignorance du discours de l'universel, mais au contraire de la mise en évidence féroce de sa contradiction interne, qui est elle-même une arme politique. Effectivement là je suis devenu furieusement hégélien : je me suis dit qu'il ne fallait pas disjoindre les termes de la contradiction mais essayer de les penser ensemble. Ce qui n'implique pas du tout d'ailleurs qu'il y ait une théologie à l'œuvre dans tout ça ou une fin prédéterminée vers laquelle on se dirige, mais simplement qu'il faut essayer de comprendre le différentiel ou le conflit comme tel. J'ai risqué l'idée non pas que les exclusions ou les discriminations sont plus graves dans la société d'aujourd'hui qu'elles ne l'ont été dans les sociétés du passé, je n'en sais rien. C'est le même débat qu'à propos des questions perpétuelles de savoir s'il y a plus de violences dans la société bourgeoise qu'il n'y en avait dans les sociétés des esclavagistes. Ce n'est pas ça le problème, le problème c'est la modalité d'inscription de la discrimination au sein de l'égalité elle-même. L'idée que j'ai risquée, et que je ne considère pas comme le dernier mot de la question bien évidemment, c'est qu'à partir du moment où on institue cette correspondance fondatrice entre l'universalité des droits de l'homme d'un côté, et l'égalité politique de l'autre, ou l'égale liberté des citoyens, il n'y a fondamentalement plus d'autres moyens de justifier l'exclusion de la citoyenneté que d'exclure de l'humanité elle-même ou en tout cas de disqualifier des individus ou des groupes sur le plan de leur humanité. Ici j'ai puisé une inspiration très forte dans toute une partie de la critique féministe qui s'était longuement intéressée à la façon dont le XIX^e siècle avait élaboré l'idée que les femmes, par nature, biologiquement,

physiologiquement, intellectuellement, représentent une espèce d'humanité diminuée ; après on explique que c'est complémentaire... Mais ça n'était que le premier moment parce que les choses sont devenues plus intéressantes pour moi, et là aussi j'ai risqué une généralisation hypothétique, à partir du moment où j'en suis venu à l'idée que cette « solution » qui permet de tenir ensemble paradoxalement l'universalité et la discrimination, est elle-même essentiellement intenable aussi bien du point de vue institutionnel que discursif. J'ai donc essayé avec beaucoup d'approximation j'en suis sûr, et de façon provisoire, de généraliser à l'ensemble des différences anthropologiques l'idée suivant laquelle, d'une part il est tout aussi violent d'intégrer que d'exclure, il est tout aussi violent de nier la différence que de s'en servir pour classer, hiérarchiser les êtres humains, et d'autre part l'idée qu'au fond la dialectique des contradictions internes de l'universalité bourgeoise est la mise en action ou la mise en œuvre permanente d'une injonction contradictoire, d'un côté il ne peut y avoir de différences ou les différences ne peuvent pas être ignorées et de l'autre côté on ne peut pas dire où elles passent c'est-à-dire ce qui les constitue comme s'il s'agissait justement de différences d'essence ou de nature à la façon dont Aristote aurait pu l'expliquer. C'est cette espèce de dialectique de l'aporie que je mets en œuvre successivement, non pas d'une façon complètement mécanique ou uniforme, à propos de plusieurs exemples. Le point de départ naturellement c'est la question du normal et du pathologique, c'est ce qui m'a servi de fil conducteur, et je ne suis pas complètement sûr que ça marche, on m'a dit : tu ne peux pas rabattre la différence des sexes ou la question de la différence culturelle sur ce modèle sans précaution ; c'est sans doute vrai mais c'est quelque chose de presque sensible ou visible. Ça marche très bien quand tu fais un cours de philosophie : tu dis à tes étudiants : je vais vous faire comprendre exactement ce que j'ai en tête, si je m'adresse à vous comme le discours de la loi ou celui de l'institution et que je demande à tous ceux d'entre vous qui sont normaux de bien vouloir se mettre d'un côté de la classe et à tous ceux qui sont malades ou qui sont anormaux de se mettre de l'autre côté, vous allez tout de suite comprendre à quel point cette injonction est impossible et en elle-même violente mais il ne résulte pas de ceci que nous puissions purement et simplement considérer que la distinction du normal et du pathologique n'a aucune pertinence ni politique, ni morale, ni philosophique.

4/ Peut-on concilier l'analyse de l'antagonisme de classe et la visibilité des différences anthropologiques ?

Étienne Balibar : Je voudrais essayer de ne pas traiter ce problème sur le mode de l'éclectisme et de la conciliation qui consisterait à dire : ah c'est dommage Marx avait oublié quelque chose mais on va rattraper son oubli ; et ça tenait au fait que nul n'est en mesure de penser la totalité des implications du problème qu'il pose lui-même, et puis peut-être aussi à d'autres limitations ou cécités dont les unes sont personnelles et dont les autres sont sociales. Il y a suffisamment d'histoires du mouvement ouvrier pour comprendre que le sexisme est très profondément enraciné dans les modalités d'organisation du syndicalisme et de la politique ouvrière du XIX^e siècle et il y a eu suffisamment d'études de la psychologie de Marx pour qu'on comprenne qu'à la différence d'Engels d'ailleurs, il n'était pas porté à la reconnaissance de l'importance de l'exclusion des femmes de la même façon qu'il était porté à reconnaître un caractère inconciliable du conflit de classes autour de la production et de la distribution de la plus-value. Mais cela fait vingt ans maintenant ou sinon davantage, que toute sorte de bons théoriciens soit de la politique radicale ou émancipatrice, soit du féminisme, soit du post-colonialisme, s'emploient à essayer de ramener au centre la multiplicité

des formes de domination, de façon à corriger Marx sans pour autant l'abandonner purement et simplement. Ça ne m'intéresse pas beaucoup de faire une transposition philosophique un peu plus abstraite de cette problématique que je trouve trop éclectique. Si de façon même indirecte par un long détour un peu « théoricien » (rires), je pouvais contribuer en effet à ce que l'on repose aujourd'hui un peu la question des classes un peu autrement qu'elle ne l'avait été dans la tradition marxiste, pas marxiste, ou anti-marxiste du siècle passé, je serais très content de contribuer à ma façon à cette remise en honneur de la problématique des rapports sociaux en tant que rapports de classes, mais à condition qu'on ait changé quelque chose et même quelque chose de très fondamental peut-être, par rapport à ce qui pour moi ou pour nous, dans notre génération, avait été le plus intéressant, le plus créatif dans la théorisation de l'idée de rapport social, et qui en France (parce que si l'on va en Espagne et en Italie c'est un peu autre chose) relevait fondamentalement de l'idée de structure. Que faut-il changer ? Je reviens à Marx : changer quelque chose, ça veut dire changer quelque chose à la définition ou à la conception même du rapport social. C'est pour ça que j'essayais de prendre mes distances par rapport à un certain éclectisme, ça veut dire ni se débarrasser du rapport social, ni ajouter d'autres rapports sociaux en disant vous savez ils sont tout aussi importants ; bien que cette solution pourrait être tentante, soit dans la perspective d'une politique de l'hégémonie à la Laclau-Mouffe, soit dans la perspective plus philosophique d'une pensée d'une extermination des conflits sociaux à la façon d'Althusser. Il faut arriver à creuser une différence ou à produire un déplacement dans l'idée même du rapport social. De ce point de vue je pense qu'il est intéressant de remonter chez Marx lui-même à deux moments critiques qui sont peut-être des points d'hérésie ou qui signalent l'existence de points d'hérésie au sens où on en parlait tout à l'heure. Le premier d'entre eux au fond c'est le *Manifeste communiste*. L'arrière-plan du *Manifeste communiste* c'est le socialisme romantique : chez les Saint-simoniens en particulier mais pas uniquement il y a déjà une classification des formes de domination. D'ailleurs Marx l'a reprise presque entièrement littéralement dans un premier temps, à ceci près que la classification des romantiques inclut de façon centrale la domination de la femme par l'homme ou la transformation de la différence des sexes en rapport de domination qui a autant d'importance comme chacun sait pour Saint-Simon ou encore pour Auguste Comte qui en est l'héritier, que la domination du prolétaire par le capitaliste. Si tu regardes le *Manifeste communiste* de ce point de vue, ce qui est frappant c'est que celle-là a complètement disparu. Elle a complètement disparu pas seulement par préjugé sexiste ou par cécité etc., mais parce que son inclusion fout en l'air la généalogie historique que Marx est en train d'essayer de construire. Elle empêche de construire cette ligne d'évolution qui fait que l'on passe de l'esclavage à la corvée, de la corvée à la plus-value et de la plus-value au communisme. Non seulement il y a des temporalités différentes mais il y a des choses qui sont perpétuelles et d'autres qui sont changeantes. À ce moment-là une certaine façon de combiner la problématique du conflit social avec celle de la différence anthropologique a été refoulée. La conséquence en a été que la question de la différence des sexes n'a pu faire retour à l'intérieur du marxisme dans les discussions sur l'exploitation que soit en mimant le discours de la lutte des classes, en décrivant l'exploitation des femmes par les hommes comme une autre modalité d'exploitation des classes, soit en apparaissant comme une sorte de supplément, j'ai dit quelque part recours utopique pour la conception du communisme comme quelque chose qui va encore au-delà dans la réconciliation de l'humanité avec elle-même que la simple suppression du travail salarié. Alors il y a un deuxième moment chez Marx qui est plutôt

intéressant, c'est quand la question de la différence anthropologique rentre dans l'intelligence du rapport social et plus particulièrement de l'antagonisme de classes mais sous une toute autre modalité. C'est la question du travail manuel et du travail intellectuel. Si on lit les chapitres non seulement des développements marxistes ultérieurs (cette question avait été au centre au fond de la critique sociologique des nouvelles formes du travail à la chaîne, de la division du travail dans la révolution technologique du XX^e siècle), mais même dans *Le Capital* lui-même qui, de ce point de vue est un texte tout à fait stupéfiant, qui fait beaucoup plus que ce qu'il dit ou que ce qu'il théorise lui-même, il y a une extraordinaire description de la façon dont la grande industrie capitaliste a fabriqué différents types d'hommes. C'est d'ailleurs la description d'un processus d'une extrême violence, c'est le moment où la question du surtravail et de la plus-value n'est pas simplement pensée en termes de comptabilité de valeurs, mais en termes de discipline des corps et de transformation psycho-physiologique de l'ouvrier : Foucault s'y est beaucoup intéressé. Ce que je suis tenté de dire, c'est que nous devons repenser aujourd'hui dans sa réalité tout à fait incontournable l'antagonisme comme rapport social mais un rapport social qui contiendrait en lui comme une de ses modalités de réalisation, de développement fondamental, le fait que le rapport social produit des différents types d'hommes, ou des différenciations à l'intérieur de la nature humaine ou de la condition humaine. On peut trouver dans la philosophie des ressources pour penser ce genre de choses. Qu'est-ce qui empêche Marx de s'orienter de façon complètement consciente et délibérée dans cette direction ? Cela nous ramène au problème de l'universalisme, je pense que c'est l'idée que Marx n'a jamais abandonnée, qui faisait du prolétariat la classe universelle. C'est-à-dire du prolétariat en tant que tel, non pas une partie de l'espèce humaine, mais d'une certaine façon son avenir. Il y avait là toute une réflexion de Marx qui était logée quelque part de façon très malaisée, il y a bien une espèce de mal-être de ce point de vue, entre l'anthropologie des différences (et ces différences comme celles que j'évoquais tout à l'heure d'autant plus qu'elles sont insituables, elles ne sont pas fixes), et d'autre part, une eschatologie de l'avenir de l'humanité. Donc à nouveau un problème comme ceux dont je discute un peu vite dans la dernière partie de mon livre, qui tient au fait que d'une certaine modalité de réalisation de la différence fait que les individus sont à la fois le tout et la partie.

J'ai bien conscience que tout cela est un peu énigmatique, mais j'espère y revenir. On pourrait dire dans un premier temps que c'est une façon de relativiser la signification du rapport de classe, dire : c'est un rapport social parmi d'autres. Dans un deuxième temps, c'est dire : mais au sein de ce rapport social, dans sa réalité historique, dans les modalités de son expérience et dans les effets historiques qu'il peut produire, il y a aussi sous une forme singulière cette contradiction typique qui est la marque du rapport à l'universel comme tel, sous la forme que l'universel peut exister en l'histoire : pas celle de l'idée de l'hypothèse communiste ou de l'hypothèse humaniste au sens platonicien du terme, mais au sens de l'immanence elle-même, ou en tout cas dans le plan de la politique et de l'histoire.

5/ Qu'est-ce qui nous rend solidaires des exclus ?

Étienne Balibar : Cette question ne m'intéresse pas parce que, à tort ou à raison, j'estime que cette question est déjà réglée. Mon objectif n'est pas de produire une argumentation soit morale, soit politique qui justifierait la révolte, l'engagement ou la révolution ou l'insurrection. Il y a différents termes possibles, ils se recouvrent en partie et l'on

peut essayer de les mettre en rapport avec des conjonctures ou des types d'activités un peu différents les uns des autres. Mon objectif, c'est plutôt de poser la question suivante, avec les philosophes que j'ai lus ou relus avec ce que j'ai cru pouvoir en tirer : pour autant que nous sommes des bourgeois, c'est-à-dire que nous sommes en effet des individus et des communautés qui luttent pour la liberté dans les conditions de l'ère bourgeoise, d'où vient l'énergie, d'où vient la force qui fait que nous nous battons ou que nous rejetons l'exclusion ? La première réponse — on peut la décliner sur le mode idéaliste ou sur le mode matérialiste, mais je finis par me demander si cette différence n'est pas d'une certaine façon relative c'est-à-dire qu'il n'y a pas de Kant à Marx un changement de fondement philosophique mais une très grande continuité que traduit bien le fait que finalement le langage de la transformation du monde leur a été commun — la première réponse donc c'est celle qui consiste à dire que l'exclusion est *contradictoire*. Elle est contradictoire avec la liberté, et elle est contradictoire avec la survie. Les deux choses ne sont pas absolument équivalentes ; je ne dis pas que ce n'est pas vrai, mais il m'a semblé que ça ne suffisait pas à permettre de penser une énergie subjective, un conatus ; à l'horizon des discussions que j'avais conduites, j'ai proposé une réponse qui était : l'énergie vient du fait que le sujet ne peut pas trouver de place stable dans le rapport social. Sa propre position dans le rapport social est une position intenable. C'est cela que j'ai appelé le mal-être. Je ne prétends pas que ceci soit une invention absolument sans précédent dans l'histoire de la pensée, mais on pourrait se dire il n'a pas voulu choisir entre le langage dialectique de la contradiction et le langage post-moderne de la différence. J'espère que ce n'est pas simplement négatif et que j'ai travaillé à articuler les deux concepts sans subsumer purement et simplement l'un d'entre eux à l'intérieur de l'autre. Je vois bien que ma réponse te semble un peu courte, mais je vais continuer à réfléchir...

Propos recueillis à Paris par Nicolas Duvoux et Pascal Sévérac, retranscrits par Stéphanie Mimouni. Prise de vue et montage : Ariel Suhamy.

Pour citer cet article :

Nicolas Duvoux & Pascal Sévérac, « Citoyen Balibar. Entretien avec Étienne Balibar », *La Vie des idées*, 28 septembre 2012. ISSN : 2105-3030. URL : <https://www.laviedesidees.fr/Citoyen-Balibar.html>

Nota bene :

Si vous souhaitez critiquer ou développer cet article, vous êtes invité à proposer un texte au comité de rédaction (redaction@laviedesidees.fr). Nous vous répondrons dans les meilleurs délais.

par Nicolas Duvoux & Pascal Sévérac , le 28 septembre 2012

À lire aussi

Entretien

Le suspens du sens



INSTITUT
FRANÇAIS



par Sarah Al-Matary, le 27 novembre 2012

Entretien avec Jean Starobinski



Entretien



Le diplomate de la Terre

par Arnaud Esquerre & Jeanne Lazarus, le 18 septembre 2012

Entretien avec Bruno Latour



Entretien



À quoi sert l'histoire de la philosophie ?

par Pascal Sévérac & Ariel Suhamy, le 30 juin 2009

Entretien avec Pierre-François Moreau



Essai



Le structuralisme militant de Françoise Héritier

par Salvatore D'Onofrio, le 4 juillet 2017

En affirmant la fécondité du structuralisme pour penser les relations de...