

Penser la violence après le totalitarisme

Matthieu de Nanteuil

Pour beaucoup d'intellectuels ou de citoyens qui ont connu, dans leur jeunesse, la monstruosité des camps hitlériens ou staliniens, l'affaire semble entendue : le totalitarisme aura constitué l'équivalent politique de la violence absolue. Bien sûr, l'histoire des nations occidentales gagnées au libéralisme après les Révolutions anglaise (1688), américaine (1776) et française (1789) est tout sauf une histoire pacifique. Le *nationalisme* aura, en particulier, constitué le nouveau visage de la violence guerrière tout au long du XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e siècle. Si bien que l'on peut dire, à la suite d'Ernest Renan, que la Nation aura été la grande affaire de la modernité industrielle : le lot de symboles et d'affects qu'elle charria avec elle alimenta tant la solidification de l'État de droit que la mobilisation des masses en vue de la guerre totale.

Il reste que la marque de fabrique de la deuxième moitié du XX^e siècle aura été le *phénomène totalitaire*, mélange de haine antilibérale et d'hyper-modernité, qui rompt avec toute l'histoire politique antérieure. À ce propos, il semble difficile d'évoquer une simple métamorphose du sentiment national, comme s'il n'était question que d'une différence d'échelle dans le degré de coercition ou de destruction, comme s'il s'agissait seulement de repousser aussi loin que possible le seuil de tolérance de la violence d'État. On le sait depuis les travaux pionniers d'Hannah Arendt, Claude Lefort, Jan Patočka ou Vaclav Havel : au-delà de la formation d'un État policier, conduisant à la confiscation du pouvoir à tous les échelons de la société, le totalitarisme repose, au plan anthropologique, sur l'alliance entre trois éléments : la déstructuration des identités et des ancrages sociaux, la haine du présent – « partagée par les élites et la populace » rappelle Arendt – et la négation de la vie subjective, de l'identité pour soi.

Il suffit de relire les pages les plus lumineuses de *Vie et Destin*, l'immense roman de Vassili Grosman, pour comprendre la mutation qui s'est opérée au sein de la civilisation moderne, entre les formes de violence prétotitaires et le totalitarisme lui-même. Aussi cruelle ou abjecte qu'elle ait été, la violence concernait auparavant des *combattants* acharnés à la défense d'un *idéal* (patriotes, militants, révolutionnaires, idéologues, etc.). Dans le phénomène totalitaire, chacun est pris au piège du *système*. Le système maintient ses membres en vie tant qu'ils servent ses intérêts, mais il pourra se retourner contre eux à tout moment, les retirer du monde, en effacer les traces. C'est autant le résultat final que cette incertitude radicale qui caractérise un tel mode de gouvernement : en rappelant avec Hannah

Arendt que « tout [lui] est possible », le système totalitaire gouverne les existences en leur imposant une précarité sans limite.

On pense ici à Krymov, ce personnage de Grossman, ancien membre du Comité Central qui travaille à l'arrière des lignes de front de Stalingrad. Au début du roman, Krymov – qui aime l'une des principales protagonistes du livre – envoie des soldats en camp de concentration parce que ces derniers ne se conforment pas aux « comportements » attendus par le Comité central, bien qu'ils aient lutté jusqu'à l'épuisement contre l'armée allemande. Au fil du roman, alors que les liens avec la femme aimée se distendent, il est amené à infléchir sa position... pour se retrouver condamné par le même Comité central et pour les mêmes motifs. Dans des lignes magistrales et audacieuses à la fois, Grossman se fait l'ethnologue de cette descente aux enfers dans laquelle la vie finit par se retourner en son contraire :

Il savait maintenant comment on brisait un homme. La fouille, les boutons qu'on vous arrachait, les lunettes qu'on vous retirait, tout cela donnait à l'individu le sentiment de son impuissance. Dans le bureau du juge d'instruction, l'homme s'apercevait que sa participation à la révolution [...] ne comptait pas, que ses connaissances, son travail n'était que sottises. Et il arrivait à cette seconde conclusion : la nullité de l'homme n'était pas seulement physique. Ceux qui s'obstinaient à revendiquer le droit d'être des hommes étaient peu à peu ébranlés et détruits, brisés, cassés, grignotés et mis en pièces, jusqu'au moment où ils atteignaient un tel degré de friabilité [...] qu'ils ne pensaient plus à la justice, à la liberté, ni même à la paix, et ne désiraient qu'être débarrassés au plus vite de cette vie qu'ils haïssaient. [...] Qui avait bien pu le trahir ? Qui l'avait dénoncé ? Calomnié ? Il sentait que cette question ne l'intéressait plus (Grossman, 1980 : 1136-1137).

Chez Patočka ou Arendt, le totalitarisme se déploie lorsque la matrice intellectuelle de référence – l'« idéologie » – se sépare du monde de la vie et qu'aucune expérience vécue n'est susceptible d'en infléchir la trajectoire. Dans les termes de Claude Lefort, une telle situation suppose d'assimiler le *corps social* à un *corps organique* : loin de protéger la singularité des trajectoires et la diversité des communautés, le totalitarisme utilise la métaphore du corps pour fusionner l'intimité et la totalité. La société est observée dans ses moindres faits et gestes, il n'y a pas de limite à la publicité des actes, le pouvoir s'insinue dans les détails du quotidien. Point d'orgue idéologique puisque, en asservissant les membres de la société au *métabolisme du système*, il s'agit de donner à la planification de la mort l'apparence de la vie. Mais ce faisant, le totalitarisme engendre une violence à deux niveaux : celle de la paupérisation des masses, celle de la négation de la société. C'est cette superposition des violences qui donne à l'expérience totalitaire l'intensité dramatique qu'on lui connaît.

1. Démocratie libérale vs totalitarisme : penser la continuité dans la discontinuité

Il a fallu du temps aux intelligentsias politiques pour prendre la mesure de cette excroissance monstrueuse de la modernité et cesser de justifier le bien fondé des actions partisans, y compris les plus violentes, au nom de la pureté des systèmes. Phénomène historique ou horizon philosophique, le totalitarisme rappelle la distorsion toujours possible des productions intellectuelles orientées vers la prise de pouvoir, en particulier lorsque les institutions censées garantir les libertés fondamentales cèdent le pas à l'« illimitation » du pouvoir d'État. Face au développement puis à la chute du nazisme et du stalinisme, la critique du totalitarisme a constitué une étape intellectuelle majeure, notamment à gauche. Elle a permis de mettre à jour ce que l'on pourrait désigner comme une violence *contre* la démocratie, en exhumant cette part antihumaniste de la modernité, elle-même reflet d'une conception scientiste et calculatrice de la vie en société.

Mais autant cette critique représentait une véritable avancée lorsque la guerre froide imposait sa marque, autant elle est devenue contre-productive lorsque, à dater de la révolution « libérale-conservatrice » des années 1980, elle s'est érigée en norme hégémonique de l'espace public. Pour avoir été utilisée à temps et à contretemps, la rhétorique anti-totalitaire a fini par générer une succession de raccourcis idéologiques, allant du mépris poli vis-à-vis des approches substantielles de l'économie et de la politique au discrédit profond envers les utopies concrètes de transformation sociale, en passant par la déconstruction patiente des fondements théoriques et pratiques de l'État-providence.

Dans une série de conférences datant des années 1950 – la France de la IV^e République est plongée dans la guerre d'Algérie, le monde est en pleine guerre froide –, Raymond Aron méditait sur les forces et fragilités de la démocratie face au totalitarisme. Définissant ce dernier comme « régime de parti monopolistique », il appréhendait la démocratie en tant que régime « constitutionnel-pluraliste ». Sociologue avisé, il abordait la thématique du libéralisme de façon circonspecte, essentiellement pour exprimer le processus de *reflux* des régimes totalitaires, face aux conditions de l'économie mondiale ou aux mouvements issus de la souveraineté populaire (Aron, 1965). En d'autres termes, il dessinait un modèle politique en creux, sans en sous-estimer les contradictions ni le prendre pour référence absolue. Bien que ses analyses ne soient pas absentes de controverses, sa démarche pourrait inspirer celle que nous développons ici. C'est que la tentative de faire de l'économie de marché et la démocratie libérale un simple « contre-modèle » face à la violence totalitaire se révèle doublement problématique.

Problématique à l'égard du passé, d'abord. Après avoir déconstruit les systèmes totalitaires, cette tentative s'est attachée à reconstruire une image homogénéisatrice du moment démocratique, dont les dimensions constitutives ont été ramenées à l'existence d'un « noyau libéral », d'autant plus indestructible qu'il était conçu pour être inexpugnable. Pourtant, sans nier les apports d'un Constant ou d'un Tocqueville, une partie de la tradition critique s'est attachée à restituer les contradictions ayant accompagné la genèse des processus démocratiques, depuis leur apparition dans l'Europe des Lumières jusqu'à aujourd'hui. Qu'il s'agisse de l'historiographie (Thomson, 2002 ; Hobsbawm, 1969 ; Rosanvallon, 2004), de la philosophie politique (Lefort, 1986 ; Bobbio, 2007 ; Mouffe, 2000) ou de l'anthropologie politique et sociale (McPherson, 2004 ; Gauchet, 2007a, 2007b, 2010 ; Godelier, 1984), de nombreux travaux ont souligné les processus de dilatation et rétraction de l'idéal démocratique dans la démocratie. Ils ont mis en lumière la part d'ombre d'un mode de gouvernement qui, même sanctionné par la souveraineté populaire, n'est jamais parvenu à se départir de la violence qui caractérise *toute* pratique de pouvoir.

Problématique à l'égard du présent et du futur, ensuite. Une des principales difficultés de cette entreprise de revalorisation exclusive fut qu'elle supposait réglées des questions qui allaient se rouvrir dans les années 1990-2000 et révéler en creux les failles d'une tradition politique définie comme le seul espace idéologique légitime face aux dégâts du totalitarisme. Sans rentrer dans le détail des arguments, relevons trois séries de problèmes : les ambiguïtés de la culture individualiste, la brutalité du capitalisme de marché, la permanence de l'État d'exception. Développons brièvement ces trois points.

1.1. Les ambiguïtés de la culture individualiste

Quand le bloc soviétique semblait encore inattaquable et que beaucoup analysaient le phénomène totalitaire comme l'expression d'une force sans limite (une force conçue comme strictement *extérieure* à la société), les signataires de la Charte 77 montraient que ce phénomène ne pouvait exister sans une forme d'« auto totalitarisme », c'est-à-dire sans que la société ne se mette elle-même à investir les attentes sociales que le totalitarisme générerait. Ce fut la fameuse fable de Vaclav Havel sur le marchand de légumes (Havel, 1990 : 72-94). Paradoxe central du totalitarisme : celui-ci présuppose une société capable de se conformer à ses préceptes tout en lui refusant le droit d'exister pour elle-même. D'où le recours constant – et coûteux – à la machine répressive, seule capable de réduire cet écart. Or qu'attend le système totalitaire de la société ? Une culture individualiste et, de façon plus radicale encore, une culture du *chacun pour soi*.

Cette culture n'est pas directement produite par le totalitarisme : elle trouve son origine dans « l'anthropologie individualiste » forgée par la tradition libérale aux XVII^e et XVIII^e siècles. Celle-ci entendait sortir de l'obscurantisme en défendant la liberté de conscience contre les pouvoirs, mais au risque de réduire la société à la somme des intérêts individuels. Cette anthropologie ne doit pas être caricaturée : sa concrétisation n'a cessé de faire l'objet d'appropriations et de traductions multiples. Ouvrant sur ce que C. B. McPherson a appelé une « société de marché généralisé » (McPherson, 2004 : 97), elle-même à l'origine des grandes crises sociales qui ont jalonné la naissance du capitalisme industriel, cette anthropologie fut le point d'appui de la première génération des droits de l'homme, ainsi que de nombreux mouvements d'émancipation qui émergèrent aux XIX^e et XX^e siècles. Plus largement, elle a constitué un élément culturel décisif dans le travail d'élaboration des régulations sociales et juridiques qu'ont entrepris les sociétés industrielles pour se reconstruire après le second conflit mondial. Ce qu'a montré Robert Castel dans un ouvrage qui fit date : « l'individualisme négatif », centré sur la liberté comme absence de contraintes et la défense du chacun pour soi, a toujours cohabité avec un « individualisme positif », qui entendait inscrire les revendications individuelles dans une dynamique collective, en s'attachant à définir les conditions sociales de la liberté (Castel, 1995).

Cet équilibre s'est rompu dans le tournant des années 1980 : opérant une double confusion entre marché et société civile d'une part, démocratie et libéralisme d'autre part, nos sociétés postindustrielles ont progressivement disqualifié cet individualisme de « destin partagé ». Les enquêtes sociologiques ne manquent pas, pour étayer ce diagnostic en Europe comme aux États-Unis (Erhenberg, 1998 ; Sennett, 1998). Sur le plan culturel, ce n'est donc nullement le fait que nous ayons tiré les leçons de l'expérience totalitaire qui caractérise l'époque actuelle : nous vivons plutôt une sorte de retour à un point d'origine, celui d'un individualisme non amendé, dans lequel le totalitarisme a puisé la source intime de son fonctionnement social. À l'inverse, ce n'est pas l'individualisme en soi qui servit de contre-feu aux dérives totalitaires, mais l'invention de régulations ayant des implications à la fois individuelles et collectives, capables d'endiguer la société de marché et de construire des institutions autonomes, affranchies de leur dépendance excessive à l'égard de l'État. « L'individualisme n'est pas l'humanité », écrit encore Vassili Grossman (cité par Todorov, 2000 : 79). À ne jamais sortir de cette ambiguïté constitutive, on prend le risque d'entretenir le flou quant aux sources profondes de la violence dans les sociétés contemporaines.

1.2. La brutalité du capitalisme de marché

À cette première problématisation s'ajoute l'ampleur des crises générées par l'extension du capitalisme de marché sur l'ensemble de la planète. Au plus normatif comme au plan factuel, il est devenu impossible de considérer ces crises comme de simples accidents de parcours. Celles-ci sont de nature systémique : elles conjuguent l'émergence du capitalisme patrimonial déconnectée des réalités industrielles, la faillite des systèmes nationaux de redistribution et le triomphe d'un consumérisme privé de toute barrière culturelle (de Nanteuil, Laville, 2013). Leurs effets écologiques et sociaux sont considérables (Martin *et al.*, 2003 ; Dupuy, 2005 ; Arnsperger, 2005 ; Juan, 2011), mais leurs conséquences économiques ne le sont pas moins (Aglietta, Berrebi, 2007 ; Aglietta, Orléan, 2002).

Au sein de l'Union européenne, ceci est allé de pair avec une politique de la concurrence qui a favorisé les stratégies non-coopératives et accru les déséquilibres entre économies nationales (Herzog, 2012 ; Aglietta, 2013). Au lieu de permettre une requalification des systèmes productifs à travers le profilage des dépenses – en vue de l'adaptation de ces systèmes à la nouvelle donne énergétique –, les politiques massives de contraction des dépenses publiques ont renforcé les déséquilibres et fragilisé durablement les économies les plus instables, générant des taux de chômage que l'Europe n'avait guère connu depuis longtemps. Au retour en force des inégalités s'ajoute le fait que, au nom de l'austérité, les sociétés civiles ont été considérées comme de simples variables d'ajustement : privées du pouvoir d'agir, ne disposant pas de lieux d'appropriation et ou de renégociation des politiques décidées à l'échelle de l'UE, elles n'ont pas trouvé dans les parlements nationaux les soutiens institutionnels adéquats. Rétrospectivement, cette dissymétrie des plans d'action apparaît comme l'un des traits saillants de la crise européenne : hier foyer de la pensée anti-totalitaire, l'UE ne parvient plus à reconnaître les sociétés qui la composent comme des acteurs à partir entière de la politique européenne – l'idée de « société civile européenne » étant embryonnaire, pour ne pas dire inexistante.

Ce mouvement ne se limite pas à l'Europe : il s'inscrit dans le prolongement des politiques d'ajustement structurel initiées depuis plusieurs décennies par les institutions publiques internationales (FMI, Banque mondiale), à destination des pays en voie de développement. Au nom de la lutte contre le clientélisme et la corruption, les coordonnées mêmes de l'espace public ont été redéfinies en fonction des paramètres du capitalisme de marché. Les régulations locales (bureaucratiques, corporatistes, mais aussi coutumières, religieuses) ont été démantelées au profit d'une mise généralisée sur le marché des biens et des services, indépendamment des besoins visés. De telles régulations étaient – et

demeurent – fragiles. Mais leur portée ne pouvait s'apprécier en fonction des seuls préceptes de l'efficacité marchande : dans leur diversité même, elles fournissaient des supports de signification, des leviers d'encastrement de l'économie dans des sociétés en transition, confrontées aux exigences de la division internationale du travail. En outre, leur réduction n'a nullement contribué à améliorer le fonctionnement des institutions sur lesquelles elles reposaient : en ne faisant que déplacer le périmètre dévolu respectivement au marché et à l'État, ce mouvement a abandonné le projet d'une réforme des institutions en charge du pilotage des économies émergentes, lequel aurait nécessité de s'atteler à la complexité et à la diversité des dispositifs régulatoires. La recrudescence de la corruption et, dans de très nombreux pays, l'empiètement des réseaux mafieux sur l'appareil d'État attestent, si le fallait, de l'aporie qu'a représenté la volonté d'améliorer le fonctionnement de sociétés entières par le seul mécanisme de la mise en marché.

1.3. La permanence de l'État d'exception

Il reste qu'une telle évolution serait impossible à théoriser sans s'arrêter sur les transformations de la violence d'État qui ont accompagné l'érection de la démocratie libérale en référentiel universel. On doit à Giorgio Agamben une théorisation renouvelée de « l'état d'exception ». Celui-ci désigne une « zone grise » entre politique et droit, une « zone d'indétermination » qui, en raison même du flou qui la caractérise, ouvre sur la possibilité permanente d'instituer la force dans les parages du droit : jamais tout à fait à l'intérieur, jamais tout à fait à l'extérieur...

Ce *no man's land* entre droit public et fait politique, et entre l'ordre juridique et la vie, [voilà] ce que la présente recherche se propose d'explorer. [...] En vérité, l'état d'exception n'est ni extérieur ni intérieur à l'ordre juridique et le problème de sa définition concerne un seuil ou une zone d'indistinction, où intérieur et extérieur ne s'excluent pas, mais s'indéterminent. La suspension de la norme ne signifie pas son abolition et la zone d'anomie qu'elle instaure n'est pas (ou ne prétend pas être) sans relation avec l'ordre juridique (Agamben, 2003 : 10 et 43).

En d'autres termes, le recours à la violence d'État ne serait pas étranger à l'agir politique, comme l'estimait Hannah Arendt, mais désignerait la part ineffaçable de la politique elle-même.

Il manque à Agamben une analyse des conditions pratiques d'émergence de l'état d'exception dans chacune des sociétés qu'il observe (essentiellement les sociétés occidentales). En langage sociologique, on pourrait dire qu'il lui manque une théorie de la société. On doit toutefois souligner la force d'une mise en perspective historique, qui permet de faire apparaître l'état d'exception comme une caractéristique qui transcende les expressions politiques momentanées, qu'elles soient démocratiques ou totalitaires. Ainsi, dans le cas de l'Allemagne nazie, c'est

moins l'accès d'Hitler au pouvoir par le biais de l'élection qui rend problématique l'idée d'une étanchéité indiscutable entre démocratie et totalitarisme, que le fait que le glissement progressif vers un système totalitaire aurait été pratiquement impossible sans que n'existe, préalablement, un noyau d'exceptionnalité au sein du modèle libéral de la République de Weimar (Agamben, 2003 : 31). Et si les dispositifs juridiques apparus aux États-Unis après le 11 septembre 2001, dans le cadre de la « législation antiterroriste », ont bouleversé les représentations du moment, c'est parce qu'elles ont rendu patentes les ambiguïtés qui n'ont jamais cessé d'habiter le champ politique, même si la chute du mur de Berlin les avait un temps masquées.

Dans un ouvrage récent, Domenico Losurdo rappelle combien, aux États-Unis, les inventeurs de la théorie libérale du droit et de la politique étaient en même temps des propriétaires d'esclaves. Ils justifiaient l'esclavage comme pratique dérogatoire et inévitable, comme *contrepartie* de la pacification des mœurs politiques (Losurdo, 2013). La France n'est pas en reste : des ambiguïtés fondatrices de la Révolution jusqu'à l'état général de ses prisons, en passant par la guerre d'Algérie et l'expérience de Vichy, elle n'a cessé de faire pivoter son appareil d'État autour de cette ambivalence. Quant aux mutations de la scène internationale, les faillites de la bureaucratie onusienne, sa dépendance à l'égard du rapport de forces entre nations-pivot (en particulier les membres permanents du Conseil de sécurité), tout comme la volonté des puissances occidentales de construire des seuils de légitimité à la périphérie du mandat des Nations Unies (en Irak comme en Syrie), soulignent la résurgence de cette zone d'indétermination qui caractérise la géopolitique contemporaine. Le fait militaro-politique est là, dans la nécessité de justifier la force sans négliger le droit.

Faut-il y insister ? Une irréductible brèche sépare la violence pratiquée par des États de droit, ou des coalitions d'États de droit, et des systèmes totalitaires. Cette différence est d'abord une question d'échelle, ou d'ampleur, ou encore de *moyens*. Elle est aussi une question de *finalité*. La finalité de la violence contemporaine n'est pas la guerre mondiale, ni l'avènement d'un nouvel ordre mondial fondé sur l'éradication d'un segment de l'espèce humaine, quelles que soient les raisons évoquées pour construire une telle segmentation. Les violences non-totalitaires sont « mesurées » – dans les deux sens du terme. Elles supposent un travail sur la limite, sur le lieu et le non-lieu, le dedans et le dehors, bref une topographie de la légitimité. Pour autant, on ne saurait dégager une différence de *nature* entre ces deux régimes de violence. Le propre de la politique moderne est qu'elle nous oblige à penser les coordonnées de l'agir politique sous la figure commune de la rationalité – une rationalité qui articule planification des crimes de masse et raison d'État, mais aussi raison d'État et État de droit (Bauman, 1989). Troublante continuité, dans la discontinuité radicale des systèmes et des institutions.

2. La démocratie au-delà du libéralisme ?

Parvenus à ce stade de notre raisonnement, une question apparaît : peut-on encore « sauver » la démocratie du libéralisme, sans tomber dans l'enfermement totalitaire ? Plus largement, le concept de démocratie est-il encore capable d'éradiquer la violence qui semble caractériser la condition humaine elle-même ? Arrêtons-nous brièvement sur les deux versants de ce questionnement.

Au dire de nombreux spécialistes (Spitz, 2001 ; Audard, 2009 ; Jaume, 2010), le libéralisme désigne plusieurs niveaux de réalité. Au plan socio-économique, il dessine un type de rapports humains fondé sur la prééminence de l'individu : il ouvre alors sur la « société du marché libre » dont le capitalisme va faire usage pour redéfinir les paramètres de l'économie politique. Il complète cette première strate par une rationalité juridique, dont le socle est constitué par le droit de propriété. Comme l'indique McPherson, ce n'est pas seulement l'individu, mais l'individu *propriétaire* qui apparaît progressivement comme le fondement normatif du libéralisme (McPherson, 2004 : 322-431). L'individu libéral n'est pas seulement propriétaire de la terre, ou des objets qui le relient au monde. Il est également propriétaire de lui-même – une caractéristique qui conduit à définir la liberté comme libre-disposition de soi. Il « possède » sa propre conscience... mais qui serait en droit de posséder quelque chose comme une « conscience commune » ? L'État lui semble toujours une puissance étrangère, bien que sa fonction de régulateur de l'ordre social ne fasse aucun doute, surtout qu'il s'agit de faire en sorte que la société se conforme aux préceptes normatifs énoncés à l'instant. On ne peut faire pour autant du libéralisme un simple égoïsme : il se réfère toujours à l'utilité sociale, mais en définissant celle-ci à travers la somme des utilités individuelles.

Néanmoins, l'entrée en scène d'une forme politique supra individuelle dans le lieu même d'une anthropologie individualiste modifie les coordonnées du débat. C'est moins d'acceptation ou de rejet qu'il est question que de *consentement*. Ce qu'institue la tradition libérale, c'est l'organisation du consentement vis-à-vis de l'institution étatique. Or, à la différence de ce qu'implique le mouvement social, cette opération se réalise essentiellement par le truchement de la *représentation*. Parce qu'il étaye son action sur la loi – elle-même émanation du Parlement –, l'État peut disposer d'institutions de coercition chargées de mettre en œuvre le contenu de la loi. Mais comme l'a montré Bernard Manin, la construction d'un système politique fondé sur le privilège de la représentation ne va pas de soi : elle suppose un long travail de façonnement des identités individuelles et collectives, de manière à ce que chacun se représente lui-même, et perçoive les autres, comme porteurs d'une opinion. C'est cette médiation par la catégorie fictive et sélective de « l'opinion » qui assure à la représentation nationale sa légitimité : que ce soit dans

la genèse d'une démocratie de partis fondés sur le regroupement d'opinions communes (le citoyen serait avant tout le détenteur d'une idée, que les partis ont pour fonction de cristalliser en vue de la conquête du pouvoir) ou dans la dissémination des points de vue sous la forme d'un public sans frontière propre (chaque citoyen a son mot à dire sur l'état du monde, mais son rapport à la politique se réduit à cette opinion) (Manin, 1996). On peut également prendre la notion de représentation dans un autre sens, complémentaire : celui de la *quantification*, appelant un gouvernement par les nombres (Desrosières, 2000). En régime libéral, l'égalité n'a de sens que parce qu'elle renvoie à des inégalités représentées et représentables, contre lequel créer des institutions donnant à chacun les moyens de la libre disposition de soi. C'est lorsque tout ou partie de cette architecture vacille que le recours à la force accède au rang de violence légitime.

Il existe enfin un dernier plan autour duquel le libéralisme se déploie : le plan épistémologique. Là encore sous la forme d'une intense diversité de registres, le libéralisme présuppose la raisonnable universelle des agents sociaux, rejetant par là même tout déterminisme historique ou spéculatif. Cette affirmation implique que les motifs qui guident les comportements sont des raisons et que ces raisons sont non seulement audibles, ou dicibles, mais appelées à prendre part dans l'espace public : les raisons sont des arguments à construire. La structure *argumentative* du langage apparaît alors comme le ressort intime et universel d'une théorisation de la société dont l'individu propriétaire est le point d'ancrage.

On sait ce que, prises une à une, ces opérations supposent de réductionnisme, de négligence ou de brutalité. On ne saurait pour autant considérer que le concept même de démocratie ne doit rien à ces transformations ou encore qu'il serait possible de réinventer la démocratie dans le strict dépassement d'un tel héritage. Peu de systèmes de pensée sont parvenus à une telle superposition des strates, à un tel emboîtement de niveaux et de logiques. Non seulement le concept de démocratie ne sort pas indemne de deux siècles d'influence réciproque, mais les contradictions de la normativité libérale ont progressivement conduit à une interrogation sur la démocratie elle-même, comme *concept à l'épreuve de l'histoire*.

On peut alors appréhender ce concept comme le fruit d'un lent travail de subversion, comme le résultat d'un long processus d'appropriation et de déconstruction de la normativité libérale. Individualisme, droit de propriété, rôle du marché, privilège de représentation, théorie de l'argumentation : chacune de ces séquences a donné lieu à des reformulations profondes, étayées sur une critique solidement argumentée. Il s'agissait, et il s'agit encore, de trouver des issues face au risque d'une société qui serait happée par l'illusion libérale d'une violence inéluctable, conséquence de la mise en concurrence généralisée des intérêts et des opinions. Mais la radicalité des critiques s'est souvent accompagnée de

concessions. Dans le moment de son dépassement, le libéralisme a laissé des traces, qu'il s'agisse du socialisme réformiste, du syndicalisme industriel ou de l'anarchisme libertaire. Et si l'on prend l'exemple de certaines avancées majeures qui opposèrent au libéralisme une conception non-individualiste de la société – à l'instar du droit de la protection sociale ou du droit des relations collectives de travail –, il faut reconnaître que celles-ci sont nées d'un compromis vis-à-vis du marché, qui a rendu légitime l'idée que le travail serait assimilable à un « bien », pouvant être acheté et vendu sur un marché (Polanyi, 1983 ; Esping-Andersen, 1999). Hormis ce qui apparaît rétrospectivement comme la seule tentative d'un dépassement global – le communisme –, il n'existe pas de démocratie qui puisse se penser comme une alternative de même nature.

Doit-on le regretter ? Pas forcément, si l'on considère que l'essentiel est ailleurs. C'est bien davantage contre la prétention d'une tradition spécifique à « dire la vérité du *dêmos* » que le concept de démocratie apparaît sous son versant le plus tranchant. De ce point de vue, la focalisation libérale sur la « vérité des faits » (Popper, 1979), quitte à réduire la vie culturelle à un ensemble de données quantifiables, n'a rien à envier à la tradition adverse : quoique par des chemins radicalement différents, toutes deux entendent circonscrire le « peuple » à l'intérieur d'une modélisation rigide, ne laissant place à aucune interprétation. Or la démocratie ne se réduit pas à ce tropisme. Comme le disait Aristote, elle est un mode de gouvernement en vue du bonheur, fondé sur l'égale participation de citoyens libres, mais un mode de gouvernement qui s'altère, se forme et se déforme dans la pratique du pouvoir. Le bonheur est toujours désirable, sa négation est permanente. La démocratie doit être appréhendée comme un mouvement, un *travail sur la signification* : elle suppose de resignifier constamment le réel pour éviter qu'il ne soit condamné à une répétition sans fin. Michel Foucault ajouterait : la démocratie a partie liée avec l'ambiguïté du pouvoir. Elle en démasque les ruses, tout en en légitimant l'usage. Elle forme des consciences critiques, sans se résoudre à leur confier les rênes de la Cité. Elle est donc, dans le même temps, appel à un horizon de symbolisation, à un *ethos* plus vaste que la clôture du pouvoir sur lui-même.

Ainsi, face à la violence, la démocratie ne constitue pas une solution mais *une mise en problème*. En faisant du peuple le fondement de la souveraineté, elle réfute la thèse d'une violence qui serait le fruit d'une pure extériorité, qu'il s'agisse du Cosmos, de la Nature ou du Prince, du moins quand celui-ci se définit comme la simple incarnation d'une divinité. Avec elle, la société perd définitivement la possibilité de s'exonérer des violences qui la traversent ou qu'elle produit dans d'autres pays, quitte à construire en son sein une hiérarchie sociale chargée d'en assumer la responsabilité pratique. Pour autant, la démocratie ne se réduit jamais à de telles violences, car elle invente les ressources de signification capables d'en

conjurant l'actualité ou d'en déjouer les effets. Weber revient ici, comme celui qui a théorisé cette immanence de la violence dans l'État de droit, tout en libérant la promesse d'une sociologie *compréhensive* au sein du monde rationalisé.

3. Sur la violence : aux sources du questionnement éthique

La violence justement. Doit-on, peut-on en proposer une définition ? À première vue, on peut appréhender la violence comme un processus de déstructuration des liens sociaux qui porte atteinte soit à l'intégrité des personnes, soit aux principes généraux sur lesquels ces personnes fondent leur intégrité. Une telle définition demeure pourtant insuffisante, pour deux raisons :

- la violence n'est pas seulement déstructurante : elle peut conduire à *restructurer* des sociétés entières (notamment les sociétés connaissant une violence endémique dans un contexte de conflit armé étalé sur plusieurs décennies) ou encore à apparaître comme une caractéristique *structurelle* de certains comportements sociaux (la violence conjugale dans les rapports hommes-femmes, le racisme dans les confrontations ethno-culturelles, l'humiliation sociale face aux restructurations, etc.) ;
- si la violence touche aux principes de l'ordre social, force est de constater que ces principes sont divergents. Une société ouverte se caractérise par un *conflit de principes* : la violence pourrait alors servir à affirmer la supériorité d'un principe sur un autre, et ainsi trouver le ressort d'une justification.

Une telle définition semble donc passer à côté de ce que les théories de la justice ont mis en avant depuis plusieurs décennies, à savoir que l'appréciation de la violence suppose une théorie normative à part entière. Mais une telle production théorique exigerait, à son tour, de situer la violence à *l'extérieur* de sa propre sphère pour la penser, réflexivement, comme ce qui vient mettre en suspens un certain état de l'ordre social. De Rousseau à Rawls, en passant par Arendt ou Habermas, toute une trajectoire philosophique tient l'étrangeté de la violence comme fondement d'une théorie normative de la société, comme point d'ancrage d'une société cherchant à s'accomplir dans la mise en pratique d'une éthique universelle.

On sent bien pourtant la difficulté d'un tel geste. Jusqu'où une théorie normative de la société peut-elle tenir la violence à *distance* ? Cette manière de protéger le raisonnement des incursions de la violence ne cacherait-elle pas un mécanisme de *défense* ? Dans sa théorie de l'aliénation, le jeune Marx avait eu cette intuition qu'il est impossible de séparer le plan normatif et le plan expérientiel. Qu'est-ce que l'aliénation, sinon l'impossibilité de raisonner *sur* la violence, de maintenir à flots

le système philosophique quand trop de personnes font l'expérience de la négation d'eux-mêmes ? Comme le montrera Michel Henry, l'aliénation ouvre sur une phénoménologie de la philosophie : elle dit la proximité du gouffre... et l'épreuve que représente cette proximité pour la pensée (Henry, 1976a, 1976b). On se gardera alors, dans ce texte introductif, de proposer une définition stabilisée de la violence ou, plus encore, d'entrer dans un découpage détaillé des types de violence (civiles, politiques, économiques, etc.) ou des schèmes explicatifs qu'elle mobilise (violence symbolique, mimétique, etc.). Toujours au pluriel, la violence ne se contente pas de déchirer l'ordre social : elle déstabilise l'ordre normatif qui organise nos manières de penser.

Partageant une telle perspective, Christian Arnsperger rappelle que le système capitaliste fonctionne à partir de l'emboîtement de violences distinctes, qui forment la contrepartie obscure des promesses libératoires de l'économie de marché : elles ont pour toile de fond l'angoisse de la finitude de chacun d'entre nous (Arnsperger, 2005, 2009). Dans une veine assez proche, Jean-Pierre Dupuy considère que l'économie politique dominante ne parvient pas à résoudre les problèmes qu'elle ne cesse de poser – celui du dérèglement écologique par exemple – et tourne constamment autour d'une violence anthropologique impossible à théoriser : celle de notre rapport au mal (Dupuy, 2002). Dès lors, fonder une éthique de l'économie ne consiste pas à mesurer les avantages respectifs de tel ou tel « incitant » en vue d'un partage plus égalitaire de la richesse, mais à *dévoiler la complicité* de chacun de nous avec cet enchaînement de violences... qui sous-tend notre aspiration à la liberté. On pourrait en dire autant du champ politique.

En revenant sur Guantanamo, Judith Butler montre que la notion d'« humanité » est attribuée de façon différenciée à certaines catégories et non à d'autres. Aux premiers (blancs, chrétiens, hétérosexuels) le droit de pleurer publiquement leurs morts, aux seconds (noirs ou arabes, musulmans, homosexuels) une citoyenneté de seconde zone (Butler, 2009). L'accès au statut d'identité reconnaissable se fait à travers des « cadres » (*frames*). Ceux-ci désignent un enchevêtrement de normes à travers lesquels nous percevons les autres et leur attribuons – ou non – le droit à une mort digne. Le rapport de l'Occident au reste du monde n'est pas régi par les règles d'une humanité générique, mais par une série de dispositifs normatifs qui sélectionnent les groupes pouvant prétendre à ce rang, notamment quand il s'agit de décider d'une intervention militaire, organiser le traitement des prisonniers ou accorder une attention médiatique aux « événements ». La notion d'humanité n'est pas inhérente au genre humain : elle apparaît plutôt comme l'indice du pouvoir humain qui la manipule. Dès lors, fonder une éthique de la politique ne consiste pas à définir des normes par-delà la violence, mais à *reconnaître la violence de la norme*. Il s'agit à la fois de dévoiler les jeux de pouvoir et d'élargir constamment le champ des identités reconnaissables, c'est-à-dire ayant droit au statut d'identité

pleinement humaine. Comme le résument Haud Guéguen et Guillaume Malochet à propos du travail de Butler, l'enjeu d'une éthique de la politique est d'œuvrer à la formation de « normes plus égalitaires de reconnaissabilité » (Guéguen, Malochet, 2012 : 107).

Comment s'assurer qu'une telle démarche ne soit pas attirée par la violence même qu'elle prétend dénoncer ? Étienne Balibar nomme « anti-violence » la tentative consistant à vouloir résorber la violence sans céder à la « contre-violence », c'est-à-dire à l'usage d'une violence qui ne serait que la réplique négative de la première (Balibar, 2010). Pour autant, « l'anti-violence » n'est pas la simple application d'une théorie normative produite antérieurement à elle, par la voie « apaisée » du raisonnement : elle est une pratique de la délégitimation. Elle désigne un lent et patient travail de déstabilisation, de démontage des points d'appui de la violence dans les sociétés contemporaines, qui met en jeu la démocratie comme telle. Une tâche infinie, certes. Mais celle-ci n'est-elle pas essentielle à notre condition de sujet éthique, engagé sur le chemin de sa propre humanisation ?