
L'Universel à l'épreuve de la pensée décoloniale. Dialogue critique entre Étienne Balibar et Norman Ajari

Auteur : Wesphael, Saphia

Promoteur(s) : Delruelle, Edouard

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en philosophie, à finalité approfondie

Année académique : 2018-2019

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/7991>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative" (BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.



UNIVERSITÉ DE LIÈGE
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES
Département de philosophie

L’Universel à l’épreuve de la pensée décoloniale
Dialogue critique entre Étienne Balibar et Norman Ajari

Travail de fin d’études présenté en vue de
l’obtention du titre de Master en philosophie
à finalité « philosophie politique » par
Saphia WESPHAEEL

Année académique 2018-2019

Remerciements

Telle une évidence, mes premiers remerciements s'adressent naturellement à Rudy Steinmetz, dont la splendeur de la verve et la richesse de l'esprit m'ont conduite à me réorienter vers un parcours philosophique, et par conséquent à réinventer à jamais mon rapport au monde.

Merci en outre à l'ensemble de mes professeurs de m'avoir sans cesse rappelé quel choix judicieux j'avais posé, et singulièrement à mes lecteurs – Anne Herla et Antoine Janvier – de me faire l'honneur de lire et s'intéresser au travail qui en marque l'aboutissement.

Merci à mes compagnons de route ; Marie, Maxime, Antoine, Géraldine, Simon et Benjamin, qui durant ces années m'ont fait voyager entre émulation et affection. Un merci tout particulier se doit d'être adressé à Géraldine, dont la subtilité et la sensibilité m'ont profondément portée ces derniers mois. La passion inhérente à nos discussions a sublimement ponctué ma rédaction.

Merci aux autres protagonistes de ma vie, plus ancrés dans la « concréitude du réel », dont les propositions sont tout aussi belles.

Merci à celles et ceux qui, dans l'ombre, ont usé de leurs lumières intellectuelles pour contribuer à me corriger et m'aiguiller (Maman et Anne, marraine, David, Maxime et Géraldine).

Merci à mon papa, dont le plus grand défaut est à la fois la plus merveilleuse qualité : le fait de trop m'aimer. Il y a, au sein des pensées que j'ai tenté d'explorer, comme en filigrane, l'idée d'une dignité renaissant de ses cendres, grâce à la *résilience* de ceux qui l'incarnent. En cela, ils te rencontrent. Si j'ai su garder la tête haute quand mon cœur était piétiné, c'est parce que j'ai eu comme modèle un homme qui ne s'est jamais résigné. Tâche de ne pas oublier que mon rapport à toi est la conjugaison d'une vive admiration et d'un amour profond.

Merci à ma maman, qui – hier, aujourd'hui et demain – demeure mon phare éternel. Je n'aurai jamais de mots à la hauteur de ce qui nous unit, tu m'as absolument tout donné et surtout tant appris. Même lorsque tu te disais « dépassée », tu as fait le pari d'apprendre de moi pour que je puisse – moi-même – apprendre des autres. Ton esprit ne cesse de s'enrichir parce qu'il demeure curieux et ouvert. Ton intellectualité est vibrante parce qu'elle est affective et intuitive, plutôt que banalement fondée sur des certitudes revendiquées. Merci d'avoir compris les nuances de ce projet. Tu es ma reine et je t'aime.

Merci à Étienne Balibar et Norman Ajari qui, sans le savoir, ont irrémédiablement et merveilleusement bouleversé mon histoire.

Et bien sûr, merci infiniment à Édouard Delruelle de m'avoir menée à la découverte de mes mentors philosophiques et d'en avoir été, sans conteste, la principale figure.

« (...) l'émancipation, bien loin de s'effectuer spontanément, doit toujours être conquise de hautes luttes par les différentes catégories d'êtres humains ayant fait l'objet de discriminations historiques, ou qui ont vécu et vivent sous le régime de l'assujettissement »¹.

« Je demande qu'on me considère à partir de mon Désir. Je ne suis pas seulement ici-maintenant, enfermé dans la choséité. Je suis pour ailleurs et pour autre chose. Je réclame qu'on tienne compte de mon activité négatrice en tant que je poursuis autre chose que la vie ; en tant que je lutte pour la naissance d'un monde humain, c'est-à-dire d'un monde de reconnaissances réciproques »².

« (...) Puisque la violence réside *à la fois* dans la dénégation des différences et dans leur absolutisation, la révolte doit faire face à la difficulté de savoir si elle met l'accent sur la légitimité de la différence, le droit à la singularité, ou sur le primat de l'universalité et sa refondation »³.

¹ É. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001, p. 103.

² F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 215.

³ É. Balibar, *Des Universels. Essais et Conférence*, Paris, Galilée, 2016, p. 151.

Introduction

La réflexion que nous nous proposons d'initier au sein de ce travail est le fruit d'un questionnement qui depuis longtemps nous anime, voire nous abime, et qui porte sur la *dignité humaine*. Il résulte d'un mélange d'intuitions, d'indignations et d'idéaux contrariés, qui nous ont menée à user du décentrement philosophique pour (ré)interroger l'objet politique.

La contemporanéité dans laquelle nous nous inscrivons, caractérisée par les inégalités structurelles, les stigmatisations perpétuelles⁴ et les rébellions mortifères, nous indique que l'urgence aujourd'hui est de sortir des schémas manichéens érigés comme solutions aux maux sociaux et de complexifier certains étendards de la « civilisation occidentale », présentés comme les archétypes de l'émancipation et l'égalité entre les Hommes.

Parmi les notions aux fonctions formellement fédératrices, il semble que celle d'« universalité » fasse autorité. Nombreux sont les discours – politiques, littéraires, et même philosophiques – qui nous invitent à « œuvrer pour l'universalité ». Depuis la modernité, elle est génériquement appréhendée comme étant ce qui permet d'*unifier* les rapports humains de façon à garantir à chacun une place à part entière dans une *communauté* de destin.

Les auteurs que nous entendons considérer – et, le cas échéant, faire dialoguer – s'ils n'aspirent nullement à « sortir de l'universel » et admettent le bien fondé de le poser en tant qu'horizon régulateur, postulent par ailleurs la pertinence de repenser ce concept, de façon à identifier l'hétérogénéité dont il est empreint.

À l'aube de l'élaboration de ce projet d'écriture, c'est sur la question de l'*identité* que nous avions fait reposer nos interrogations. Nous considérons que la transversalité de cette notion nous permettrait de nous inscrire adéquatement dans un champ théorico-pratique qui ferait nécessairement se rencontrer les questions philosophiques et politiques. Nous nous soucions essentiellement de la condition des « minorités » au sein de nos sociétés démocratiques, appartenant notamment à la communauté musulmane. L'actualité de ces dernières années ayant inévitablement éveillé notre conscience politique et orienté notre engagement philosophique : l'*exclusion*, nous en étions persuadée, menait des individus isolés,

⁴ Émanant des deux côtés de la « ligne de démarcation » la plus souvent utilisée, celle entre « dominants » et « dominés ».

non admis au sein du corps social, à se radicaliser en affirmant leur appartenance dans un ailleurs qui – enfin – leur était accessible.

Quand *l'identité singulière* ne se conforme pas à *l'identité collective*, quand elle n'y trouve aucune place, elle semble comme immuablement fixée dans un « à côté » qui ne garantit aucune perspective d'émancipation et qui, dès lors, soit enferme, soit constraint d'emprunter une porte de sortie qui marque une rupture définitive avec tout ce qui était généralement appréhendé comme relevant du « bien commun » : en cela pouvait être résumée notre conviction.

Nous nous étions interrogée, dans un précédent travail⁵, sur l'utilisation – et dans certains cas l'instrumentalisation – du concept de *laïcité*. Nous fondant sur les analyses d'Édouard Delruelle⁶, nous avions déclaré la nécessité de dépasser l'opposition aporétique entre le *laïcisme* et le *multiculturalisme*. Le premier, s'il revendique le droit à la critique du religieux dans une juste perspective de liberté d'expression et si, par ailleurs, il soutient l'incontournabilité d'une neutralité étatique intransigeante, sous-estime la violence avec laquelle ces idéaux sont imposés aux populations en proie à la précarité et à la discrimination. Le second, s'il œuvre honorablement à la préservation des libertés individuelles dans l'espace public, ne s'interroge pas sur les rapports de domination pouvant exister au sein de certains groupes ethnico-religieux ou tend à les considérer comme périphériques comparativement aux réels enjeux.

Nous avions donc, à l'époque, tenté de questionner les tensions qui travaillent nos sociétés et mettre au jour l'hostilité qui, indéniablement, en est constitutive.

Rétrospectivement, il nous semble que ce positionnement critique nous permit d'insuffler de la nuance dans ce qui est encore trop couramment jugé comme nécessairement agonistique, contraignant les individus à se faire les représentants de l'un ou l'autre camp, dans la perspective d'une dualité essentialiste. Ainsi, au-delà du noir et du blanc, du bien et du mal, se trouve une palette de gris, de positions conflictuelles et d'intérêts contradictoires, qui définissent en propre toute société démocratique.

Cependant, nous continuions à analyser la dynamique sociétale à l'aune du modèle du *consensus* et à penser que le progrès politique devait prendre la direction d'un « projet de paix perpétuelle »⁷ garantissant la coexistence pacifique des individus. Il nous semblait que la

⁵ S. Wesphael, « Sécularisme et laïcité chez André Tosel et Étienne Balibar », 2016 [travail de fin de bachelier].

⁶ É. Delruelle, [2016] « Sortir du conflit entre laïcisme et multiculturalisme », <http://edouard-delruelle.be>, consulté le 18 avril 2019.

⁷ Nous empruntons cette expression à Emmanuel Kant (tiré du son ouvrage du même nom de 1795).

pratique, pour ne pas dire la *praxis*, de la cité devait se rapprocher le plus authentiquement possible de l'idéal du « vivre-ensemble ».

Dès lors, si notre cheminement nous menait vers une complexification dans l'énonciation même de l'universel, nous avions une propension à l'ériger comme la quintessence de l'émancipation et du rassemblement ultime des êtres humains plutôt qu'à le percevoir comme un outil éventuel de domination.

Il est sans doute pertinent de mettre le doigt sur les rapports de force qui régissent nos sociétés aux échelles nationales et internationales mais encore faut-il pouvoir déceler sous quelles modalités ils s'incarnent. La démarche consistant à ranger les phénomènes d'exploitation dans la catégorie des dérives éventuelles des particularismes - dans des perspectives communautaires mais aussi dans leur réaffirmation étatique (*communauté nationale*) et interétatique - et à leur opposer la force émancipatrice de l'homogénéité universelle, nous paraît désormais relever d'un simplisme inopérant, voire dangereux.

Notre position actuelle a donc pour vocation de se situer dans la filiation de philosophes dont la pensée consiste en un dépassement de cette vision dichotomique. Déconstruisant le présent en réinterrogeant le passé historique, ils nous permettent d'éclairer les conflits de nos sociétés et les enjeux qui en découlent. Ils se défont de la pensée commune pour proposer des lectures originales du monde au sein duquel nous évoluons. Ils mettent notamment en lumière le fait que c'est parfois dans le particularisme que réside la plus grande puissance universelle et qu'*a contrario*, la force d'aliénation peut jaillir avec une hégémonie sans précédent des discours universalistes.

Si nous nous sommes de prime abord tournée vers Étienne Balibar, outre la remarquable brillance de sa philosophie, c'est parce qu'il est possible de lire – à travers son œuvre – une théorie de l'identité articulée autour d'une universalité *mise en mouvement*. Là où l'injonction formelle de se défaire des identités particulières est très souvent formulée, de façon à atteindre une forme pacifiée de communauté délivrée des appartenances, le philosophe juge au contraire que, pour rendre compte de la singularité des expériences vécues, il convient de les réactualiser dans une perspective conflictuelle. Selon ses propres dires, « l'universel ne peut *rassembler, unifier* sans en même temps *diviser* »⁸. C'est ce qui – selon lui – « engendre tout à la fois les

⁸ Énoncé au sein du débat du 20 avril 2017 : « Faut-il en finir avec l'universel ? » dans l'émission « Paroles d'honneur » (document annexe n°1).

dérives des discours universalistes et aide à formuler l'exigence qui les traverse »⁹. Ce n'est qu'à travers la reconnaissance de cette modalité qu'il sera éventuellement possible de trouver, *in fine*, un *langage commun*.

Balibar identifie, aux échelles nationales et internationales, dans les contextes politiques mais aussi populaires et militants, une multiplicité d'énonciations de l'universel qui se font toujours les porte-voix « d'intérêts particuliers »¹⁰ et qui peuvent, il le précise, relever de « l'émancipation ou au contraire de l'établissement des priviléges »¹¹.

Dès lors, plus que d'une opposition entre l'universel et le particulier, il préfère parler « d'universalismes concurrents »¹². Parmi différentes formes, il reconnaît notamment l'existence de constructions institutionnalisées de l'universalité, sous-tendues par des phénomènes d'*exploitation* et de *domination*. En leur sein, la notion d'*universalité* serait jumelée à celle de *communauté*, cette dernière cherchant à s'ériger comme une *uniformité*. De ce fait, les individus porteurs de différences (ethniques, culturelles, pathologiques, sexuelles, etc.) seraient appréhendés comme des « corps étrangers »¹³ venant parasiter l'homogénéité du modèle social.

C'est précisément à travers leurs revendications que voient le jour des universalismes contestataires, qui préconisent l'émancipation des Hommes, non « par-delà » leurs appartenances et déterminations particulières, mais bel et bien en tenant compte, *avec elles*, voire *grâce à elles*.

Pour le philosophe, les réflexions portant sur ces questions ouvrent la voie à de nouveaux enjeux philosophico-politiques : ces derniers ne résident pas dans l'appel à poser un choix immuable entre les différents modèles d'universalismes mais précisent la pertinence d'identifier comment chacun d'entre eux permet de complexifier les autres et, le cas échéant, à comprendre comment la notion même d'universalité s'en trouve transformée.

Grâce à la richesse de ces analyses, se profilent sans conteste des possibilités de développement immensément larges auxquelles nous nous emploierons. Cependant, si Balibar

⁹ É. Balibar, *Des Universels*, Paris, Galilée, 2016, p. 9.

¹⁰ Énoncé au sein du débat du 20 avril 2017 : « Faut-il en finir avec l'universel ? » dans l'émission « Paroles d'honneur » (document annexe n°1).

¹¹ *Ibid.*

¹² Expression transversale. Voir par exemple : *Des Universels*, *op. cit.*, p. 47.

¹³ Expression transversale. Voir par exemple : *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophie*, Paris, PUF, 2014, p. 485.

permet de remettre en question les schèmes dominants, il continue à être un penseur de l'*institution*. Nous pouvons même aisément dire, sans prendre le risque de le caricaturer, qu'il demeure un penseur de l'universel.

C'est précisément pour cela que nous avons choisi de lui dédier en grande partie ce mémoire, qui marque la fin de notre engagement académique : s'il revendique avec force et panache la nécessité d'une *déconstruction* de certaines notions, c'est dans le but d'une *transformation*, pas d'un *abandon*. À l'instar de « l'être-au-monde » en tant que citoyen – tel qu'il en définit les inclinations –, sa philosophie est le fruit d'une perpétuelle oscillation entre *institution* et *révolution*¹⁴.

Son but n'est pas de *trancher* mais de *questionner* sans cesse. C'est paradoxalement dans l'aporie qu'il juge pertinent de proposer des pistes de réflexions – qui pourront mener à des solutions –, mais jamais définitives, jamais figées, jamais essentialistes. Sa pensée est celle du devenir, de la mutation et de ce fait la théorie de l'identité que l'on peut y lire ne relève pas de la fixité. C'est à la fois immensément émancipateur et profondément insécurisant parce que toute concrétude résulte chez Balibar de l'abstraction.

C'est pourquoi il nous est apparu que notre propos prendrait certainement plus de relief s'il avait pour but de faire dialoguer la pensée balibarienne avec une autre philosophie. Chez notre penseur, c'est du *négatif* que provient la plus grande force critique de déconstruction de l'établi. Ce *négatif* s'incarne différemment selon les conjonctures et contemporanéités, mais il est toujours régi par la même propension révolutionnaire, par une remise en cause du modèle dominant.

Aujourd'hui, certains grands exemples de cette force de contestation jaillissent des communautés dites « racisées », des communautés qui revendiquent le « droit à l'existence culturelle »¹⁵ dont elles considèrent avoir été jusqu'alors privées. Les modalités revendicatives varient considérablement : allant d'une ultra-violence identitaire à la construction d'organisations politiques et/ou militantes, en passant par des pensées philosophiques identifiant et dénonçant l'oppression.

¹⁴ Voir par exemple : *Citoyen Sujet*, *op.cit.*, p. 64 : « (...) le citoyen peut être simultanément considéré comme le membre constituant de l'État et comme l'acteur d'une révolution ».

¹⁵ L'expression fut utilisée en ces termes par Norman Ajari, au sein du débat « Faut-il en finir avec l'universalisme ? » du 20 avril 2017 dans l'émission « Paroles d'honneur » (document annexe n°1). Précisons d'emblée que cet auteur sera largement mis à l'étude au sein de notre propos et que certains de ses apports seront référencés avant son arrivée dans le corps de texte.

La profondeur de ces pensées frôle l'indescriptible. Pour en saisir tous les contours, il semble qu'il faille avoir intrinsèquement enduré la violence de laquelle elles sont nées. À l'abjection de la domination, de la déshumanisation, elles rétorquent par l'infinie puissance de la réaffirmation de l'existence, du surgissement de « l'être » de la zone du « non-être »¹⁶.

C'est pour nous un privilège de pouvoir les mobiliser pour tenter de comprendre la genèse de la cruauté, de la *barbarie* telle que nous l'appréhendons¹⁷. Pour comprendre l'absolue nécessité de repenser les modalités – aujourd'hui plus formelles que réelles – de l'affranchissement humain. Mais cela fait naître en nous également une injonction à l'humilité, à la limitation de notre propos, pour que jamais il n'ait la propension – voire la prétention – de se substituer au leur.

Dans la lignée du mouvement MCD (« Modernité/Colonialité/Décolonialité ») né dans les milieux intellectuels et universitaires d'Amérique latine en 1998 et ayant élaboré une nouvelle philosophie de l'histoire fondée sur la dénonciation de la violence coloniale, surgit – dix ans après – le *décolonialisme français*¹⁸, qui en est à la fois le prolongement et la rupture. En effet, s'il s'articule autour des mêmes préoccupations, ses revendications explosent le cadre théorique pour s'incarner avec force dans une logique militante.

Dès 2008, l'adjectif « décolonial » apparaît dans le lexique politique français, des suites de la « marche décoloniale pour un mouvement antiraciste et décolonial autonome »¹⁹. Cette dernière est un rassemblement d'individus et de groupes hétéroclites dont le dénominateur commun est l'identification, au sein de la société française, d'une « perpétuation par d'autres

¹⁶ Selon une expression (transversale) de Norman Ajari, qu'il emprunte lui-même à Franz Fanon (*Peau noires, Masques Blancs*, *op. cit.*).

¹⁷ Dans son ouvrage *Politiques du dissensus, le socialisme au XXIe siècle* (prochainement publié), Édouard Deluelle revient sur un partage fondamental relatif à la notion de « barbarie », traversant – selon ses propres dires – toute la philosophie politique. D'un côté les conceptions où elle est appréhendée comme « désordre », « chaos », qui s'inscrivent dans une logique consensuelle du politique. De l'autre côté les conceptions selon lesquelles « la pire barbarie » serait la « domination du plus fort » (selon notre propre lecture, *l'assujettissement d'autrui*), qui érigent la lutte et le dissensus en tant que « fonctions civilisatrices ». C'est cette dernière conception, qu'à l'instar d'Édouard Deluelle lui-même, nous rejoignons.

¹⁸ La genèse du décolonialisme à la française que nous dressons est développée par Norman Ajari au sein de son livre *La dignité ou la mort, éthique et politique de la race* (La découverte, 2019) sur lequel nous concentrerons une partie essentielle de notre propos. Il convient en outre de préciser que chaque lutte humaine détient une conceptualité qui lui est propre, et que dès lors certains termes rencontrés pour décrire celle-ci seront également empruntés à l'auteur (et mis entre guillemets).

¹⁹ Norman Ajari, *La dignité ou la mort, éthique et politique de la race*, Paris, La Découverte, 2019, p. 14. Certaines données sont elles-mêmes empruntées à Mehdi Meftah (qui fut un acteur important de la marche).

moyens »²⁰ de la logique du colonialisme. Elle dénonce l'impossibilité d'exister en propre, humainement et politiquement, pour toute une part de la population.

Ainsi, l'enjeu central du discours décolonial est l'élaboration d'un « sujet politique non-blanc »²¹, incompatible avec « l'imaginaire nationaliste hexagonal »²² en tant que ce dernier s'érige comme représentant *par excellence* de la modernité. Le décolonialisme s'inspire, de surcroît, de la « philosophie africana »²³ qui entend rendre compte de la « privation structurelle de toute puissance de signifier »²⁴ affectant les descendant(e)s des victimes de l'esclavagisme et du colonialisme.

La philosophie découlant de ce mouvement s'inscrit – par nature – perpétuellement dans la *praxis* et ne cesse d'être contaminée par la matérialité du réel, en faisant à la fois un puissant outil de réflexion, de décentrement critique et une source réelle – ainsi qu'assumée – de radicalité.

À ce stade embryonnaire de notre réflexion, cette description de la pensée et de l'engagement décoloniaux permet déjà d'intuitionner « l'envers obscur de la modernité »²⁵ et ce en quoi la notion d'*universalité* fut parfois utilisée avec une cruauté sans précédent pour avilir les êtres humains : les *blancs*, les *dominants*, s'en seraient fait les représentants et auraient décrété avoir pour mission de civiliser les *autres*, les *noirs*, les *dominés*, de façon à leur permettre de partiellement²⁶ y accéder²⁷.

Le présent socio-politique serait de surcroît saturé par des réactualisations de cette violence discriminatoire, sous des formes policières, professionnelles, interpersonnelles.

²⁰ *Id.*

²¹ *Ibid.*, p. 15.

²² *Ibid.*, p. 16.

²³ *Ibid.*, p. 20.

²⁴ *Ibid.*, p. 22.

²⁵ *Ibid.*, p. 16.

²⁶ Le plein accès étant considéré comme impossible pour des êtres fantasmés comme irréversiblement carencés en termes d'*humanité* et de *civilité*.

²⁷ Ces observations ne sont pas un plaidoyer pour l'abandon de la modernité et de ce qu'elle incarne, vouloir la combattre reviendrait à se détourner de valeurs fédératrices, qui ont mené à l'émancipation de l'Homme. Il convient cependant urgentement d'en complexifier l'usage, qui est empreint de nombreuses contradictions menant, bien souvent, à des résultats contraires aux enjeux pourtant revendiqués.

Ainsi, *le racisme lui-même serait un universalisme* : c'est indéniablement le point de rencontre entre les penseurs décoloniaux et Étienne Balibar et c'est pourquoi nous avons décidé de les faire dialoguer²⁸.

La remarquable hybridité de la philosophie décoloniale nous a ébranlée²⁹.

En effet, nous sommes convaincu qu'une proposition philosophique³⁰ n'acquiert de la crédibilité que si elle s'est préalablement fait violence en allant au-delà de l'évidence. Or certaines pensées, plus que d'autres, permettent de s'extraire des lieux communs pour se rapprocher le plus étroitement possible de la réflexion authentique. C'est aussi, et plus singulièrement, le cas de certains auteurs.

Pour cette raison, nous explorerons l'univers décolonial par le prisme des observations de Norman Ajari³¹, membre du « Parti des Indigènes de la République » (PIR), parti politique français officialisé les 27 et 28 février 2010 et étant né des suites de « l'Appel des Indigènes de la République »³² et du mouvement constitué à sa suite (« le Mouvement des Indigènes de la République » *MIR*).

En vérité, l'autodéfinition comme « indigène », ne constitue pas vraiment un retour de stigmate. Les idées d'orgueil ou de fierté d'être indigène nous sont étrangères. (...) Nous accepter nous-mêmes, retrouver notre identité d'être humain est notre programme. [...] L'identité indigène, si elle existe, est une identité de mémoires broyées, déformées ; une mémoire de l'oppression subie par les ancêtres et qui se continue, renouvelée, dans le pays d'« accueil »,

²⁸ L'expression est également le titre d'un article d'Étienne Balibar, repris dans son ouvrage *La Crainte des Masses, Politique et philosophie avant et après Marx* (Paris, Galilée, 1997, p. 337)

²⁹ Il est en outre important d'insister sur sa singularité : le *décolonialisme* – notamment en contexte français – s'il en est l'héritier, ne peut pas être purement et simplement considéré comme la continuité philosophico-politique du *post-colonialisme*. Bien sûr, des penseurs tels que Frantz Fanon ou Aimé Césaire ont indéniablement marqué l'imaginaire des acteurs de la lutte afrodescendante contemporaine. Cependant, les enjeux sociétaux auxquels ils se confrontent ne sont pas identiques. Les premiers œuvrent à dénoncer des organisations sociales et étatiques où la hiérarchie morale des êtres humains continue à être revendiquée et à structurer l'action politique. Les seconds s'emploient à souligner la persistance insidieuse de ces pratiques dans le contexte actuel et la violence dissimulée qui continue à contraindre l'être « racisé » dans son déploiement. Cela donnant lieu à des impératifs de natures nouvelles.

³⁰ C'est de cette façon que nous percevons ce mémoire : il est, à notre sens, une « proposition ».

³¹ Il sera nécessaire, pour le lecteur, de garder cela à l'esprit : nous avons circonscrit notre dialogue de façon à l'articuler autour des pensées de ces deux auteurs. Ainsi, il n'aura aucunement la prétention d'être exhaustif : certains grands protagonistes du champ de réflexion que nous traitons ne seront pas rencontrés (et notamment les penseuses féministes décoloniales telle que Françoise Vergès). Sur le plan personnel, nous considérons ce mémoire comme le point de départ théorique d'un engagement introspectif, philosophique et militant qui se déploiera – et dès lors s'enrichira – au cours des années à venir. Sur le plan académique, il a pour vocation d'être une mise en perspective dialectique de pensées qui, par nature, ne sont pas des systèmes fermés et qui peuvent donc diriger ceux qui les lisent vers des horizons multiples.

³² Lettre ouverte signée par de milliers de personnes et publiée en janvier 2005.

ce même pays qui a colonisé la terre d'origine, mis en esclavage ou contraint à l'exil ses populations³³.

Norman Ajari est un édifiant représentant de la philosophie décoloniale. Il incarne cette « pensée du négatif » nécessaire pour placer l'universalisme de la domination face à ses contradictions. S'inspirant de Frantz Fanon, il se vit en penseur de la lutte. Il identifie donc des adversaires, ainsi qu'une cause et une communauté pour lesquelles se battre. Sa philosophie se doit donc d'être *performative*. Plus qu'un outil de compréhension du monde, en vue de le repenser, elle doit en être une critique puissante, en vue de fondamentalement et inexorablement le transformer.

Ajari et Balibar s'emploient tous les deux avec détermination et force à la reconnaissance du « droit à l'existence ». Mais là où Balibar *oscille*, où il assume l'aporie, Ajari *tranche*. Son œuvre est un plaidoyer pour une redéfinition de l'humain et avant tout de sa *dignité*. C'est en revisitant cette notion fondamentale, et fondatrice, qu'il entend réhabiliter l'*existence noire*.

Les deux auteurs ne cessent de se rencontrer, de s'unir, puis de se séparer, de se distancier, mais sans jamais inéluctablement s'opposer. C'est pourquoi il est fascinant et immensément instructif, pour quiconque voudrait nuancer son rapport au monde, de créer des ponts entre leurs pensées³⁴.

Nous postulons donc qu'il y a, malgré les similitudes dans les positions politico-sociales de nos philosophes, des différences paradigmatisques qu'il nous faut travailler de façon à permettre un enrichissement réciproque de leurs propos.

Certes, tous les deux identifient, au sein de l'universel, une dimension de *domination*. Cependant, comme nous l'avons évoqué, si pour Étienne Balibar il convient de la penser dans la perspective d'*universalismes concurrents* qui doivent être questionnés dans leurs dimensions conflictuelles de façon à parvenir à ériger une universalité de la pluralité, Norman Ajari déclare le caractère indépassable du particulier.

Selon ses propres dires, « quand la possibilité d'exister en particulier n'est pas assurée, la question de l'universalisme ne peut pas être mise comme point de départ »³⁵. Pour lui, le *rejet de l'universel* est à la fois inopérant et vain car l'on ne peut se « prémunir contre

³³ Khiari Sadri (*Pour une politique de la racaille. Immigré-e-s, indigènes et jeunes de banlieues*, Paris, Textuel, 2006, p.58), cité par Norman Ajari (*La dignité ou la mort, éthique et politique de la race*, op. cit., p. 26).

³⁴ Bien qu'ils n'aient pas attendus lecteurs ou commentateurs pour y procéder.

³⁵ La phrase fut également énoncée au sein du débat « Faut-il en finir avec l'universalisme », le 20 avril 2017, dans l'émission « Paroles d'honneur » (document annexe n°1).

l'universalisation du discours »³⁶. Et pour cause, dans l'affirmation du particularisme elle-même, il y aurait des *effets d'universalisation*. Mais ce n'est pas à l'individu, en tant que penseur/militant/opprimé, de s'employer à le faire advenir. C'est uniquement à travers l'affirmation de la particularité de la dignité, qu'il pourra authentiquement survenir³⁷.

Ce mémoire s'élaborera autour d'une structure ternaire. Nous aurons pour vocation de procéder par dépassement dialectique, sans pour autant avoir l'ambition de proposer une synthèse :

La première partie consistera en l'élaboration d'une théorie de l'identité du sujet moderne chez Étienne Balibar, articulée autour d'une *mise à l'épreuve de l'universel*. Nous nous pencherons sur l'audace avec laquelle le philosophe interroge l'histoire politique occidentale et déconstruit les concepts clés qui la ponctuent – devenus fondations de l'imaginaire collectif – de façon à leur conférer des significations nouvelles en vue d'en dépasser la dimension fantasmée et de complexifier notre réalité.

La seconde partie, quant à elle, visera à remettre en question le perpétuel *retour à l'universel* opéré par les penseurs de l'institution, incluant notre philosophe. Nous interrogerons notamment, dans une continuité plus radicalisée de la première partie, la corrélation entre « modernité » et « domination », venant se substituer à l'idée d'*émancipation* qui lui est le plus souvent associée. Pour ce faire, nous rencontrerons – avec Norman Ajari – « l'histoire spectrale et souterraine de la vie noire à l'époque moderne »³⁸, de façon à faire advenir une nouvelle définition de la *dignité*, dont l'infinie puissance est à notre sens une « *mise en demeure* »³⁹ à l'introspection⁴⁰.

³⁶ Ces propos furent tenus par Norman Ajari à la « Colonne » (Paris, le 17 février 2019), dans un débat avec Étienne Balibar, portant sur la publication de son nouvel ouvrage (document annexe n°2).

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ D'après une expression utilisée par Norman Ajari lui-même, lorsqu'il évoque la chanson « Strange fruit », écrite et composée par Abel Meeropol et chantée en 1939 par Billie Holiday. Il y identifie une parole prophétique porteuse d'un message de libération fondé sur la puissance de l'afrodescendance. Selon lui, l'horreur des images convoquées met le public « en demeure » de prendre position. À la lecture de ces lignes, il nous est apparu que c'était précisément ce à quoi Ajari s'emploie avec son lecteur, il le « met en demeure », sinon de prendre position, en tout cas d'aller au-delà du confort moral que peut prodiguer le ralliement à l'homogénéité universelle (*La dignité ou la mort, éthique et politique de la race*, *op. cit.*, p. 179).

⁴⁰ Nous avons conscience qu'il serait grammaticalement plus judicieux d'employer l'adverbe « de » après la locution « *mise en demeure* ». Ainsi, nous parlerions d'une « *mise en demeure de procéder à l'introspection* ». Toutefois, nous osons cette transgression de langage car nous pensons que l'expression ainsi formulée permet davantage de prendre la mesure de l'incidence qu'est susceptible d'avoir le propos ajarien sur son lecteur. Et qu'il a eu sur nous.

Des deux premières parties, émergeront différentes déclinaisons du phénomène de *violence* constitutif de nos sociétés : une violence palpable, tangible, oserions-nous dire assumée ? Mais aussi une violence dissimulée, insidieuse, tout autant voire encore plus destructrice.

Il sera donc temps, au sein de la troisième et dernière partie, de penser avec Étienne Balibar aux stratégies de civilité permettant non pas de définitivement supprimer ces réalités destructrices, mais de les canaliser et, peut-être, de les sublimer. Cela permettra - bien sûr - de déterminer selon quelles modalités l'institution – notamment étatique – doit être repensée pour garantir sa (nécessaire) pérennité. Mais ce sera en outre l'occasion de proposer un questionnement sur les luttes et révolutions. Il y a, au sein des mouvements révolutionnaires et/ou des luttes émancipatrices, une propension à la *recréation de l'antagonisme* : la polarité nous-eux (dominants-dominés) de laquelle les minorités aspirent à s'affranchir est recréée au sein de la contre-violence qu'elles ont-elles-mêmes initiée.

Quels sont les outils à utiliser pour sortir de cette impasse ? Est-il seulement possible d'œuvrer pour la libération des groupes humains et des individualités autrement que par les luttes agonistiques ? Il s'agit de questions auxquelles nous ne proposons pas d'apporter des réponses définitives mais que nous souhaitons remobiliser, de façon – peut-être –, à y annexer de nouvelles réflexions.

Première Partie

Mise à l'épreuve de l'Universel par Étienne Balibar

I. De « l'anthropologie philosophique » à la « philosophie anthropologique »

Ce qui fait la singularité de la philosophie d'Étienne Balibar, c'est la façon dont il la pratique. Chez lui, « la méthode » n'est pas seulement un mode opératoire contingent permettant d'arriver efficacement à l'élaboration d'une théorie ou d'une grille d'analyse. On observe dans son travail une véritable intrication de la *forme* et du *fond*, menant à leur *surdétermination*. L'originalité de sa façon d'appréhender et concevoir l'objet philosophique ouvre des champs de réflexion n'ayant pas encore été défrichés et il semble que, s'il invite le lecteur à les explorer, ce n'est pas pour lui livrer *in fine* des réponses claires et définitives aux interrogations qu'il a initiées mais au contraire pour l'amener à prendre conscience de la pertinence de poursuivre la recherche, dans un horizon de perpétuelle mutation.

Dans un édito clôturant une interview du philosophe, le journaliste Jean Birnbaum le décrit en ces termes :

Quand notre époque désorientée a soif de parole simple, Etienne Balibar ne choisit pas la facilité, car la radicalité, chez lui, est celle de la nuance. Sa réflexion politique répugne à trancher, elle préfère exhiber les failles, creuser les contradictions qui travaillent de l'intérieur le discours de l'émancipation, rôder autour des mots-clés, mots usés : égalité, droits, citoyenneté, frontières, universel, violence, civilité...⁴¹.

Notre penseur assume, voire revendique, ses inspirations philosophiques (de Spinoza à Hegel, de Marx à Althusser, de Arendt à Rancière). Cependant, il s'oppose aux perspectives de travail visant à fixer ou à essentialiser les théories qu'il rencontre dans un canevas donné, indépassable, voire apriorique. Il évite les constructions systématiques pour leur préférer la rencontre des contradictions d'où naît, au sein d'une même pensée, une dialectique des conflits, qui met chaque élément dans une remise en question potentielle. Pour le dire en d'autres termes, si sa philosophie peut effectivement être considérée comme une *dialectique*, elle est pourvue de cette incroyable originalité de ne pas avoir de *synthèse*.

Ainsi, procédant par *dépassement constant*, mettant au jour l'obscurité inhérente à notre contemporanéité – aussi bien pratique que théorique – Étienne Balibar amène ceux qui le lisent et qui l'écoutent à *se faire violence avec délicatesse*, à dépasser la fixité de leurs idées pour

⁴¹ « L'Universel ne rassemble pas, il divise » (Février 2017). Entrevue avec Étienne Balibar. Propos recueillis par Jean Birnbaum. *Le monde Idées*.

admettre d'aller à la rencontre de *l'impensé*, pour déroger notamment aux dessins, et aux desseins, du *même* et de l'*altérité*.

En effet, quiconque veut comprendre la philosophie politique d'Étienne Balibar doit faire un détour par les questions relatives à *l'identité*. Toute construction politique – sociale ou institutionnelle – est confrontée, voire découle des liens humains. Et l'*humanité*, précisément, est une notion de laquelle le penseur refuse de proposer une définition essentialiste. Ainsi, il s'éloigne des réifications visant à classifier les individus en fonction de leurs différences anthropologiques (ethniques, sexuelles, genrées, etc.). Selon lui, « si les différences anthropologiques sont [bel et bien] constitutives de l'humain, (...) leur définition est non seulement instable mais d'une certaine façon impossible »⁴². Dès lors, la propension (consciente ou non) à s'en servir pour légitimer les hiérarchies ou, plus modestement, pour y fonder immuablement les rapports sociaux, doit être (re)questionnée.

L'être humain ne serait donc pas détenteur d'une identité figée, mais à la fois *multiple* et évolutive. De ce fait, les injonctions à s'en défaire ou, au contraire, les tentations de l'affirmer en s'alliant à ceux qui « nous ressemblent » et en délaissant, voire en s'opposant à ceux « qui ne sont pas comme nous » menacent de manquer leur objectif, ou de le retourner en son contraire. Mobilisant une proposition d'Édouard Deluelle, nous dirons que plutôt que d'encourager l'être à intellectualiser sa conscience de « soi » dans un face à face avec la *différence*, Balibar – dans la lignée de Jacques Derrida – semble à certains égards postuler la pertinence pour toute subjectivité de questionner les oppositions dans le but de créer de la *différence à soi*⁴³.

Pour nous, ce qui fait à la fois l'élégance et la puissance de la pensée balibarienne, c'est sa *subversion bienveillante*. Si le philosophe n'a pas peur d'emprunter les terrains de la critique, c'est parce qu'il le fait avec la volonté de se libérer des visions manichéennes consistant à classifier les divers protagonistes de nos sociétés humaines comme porteurs du bien ou du mal. Son but n'est jamais de condamner, mais de mettre le doigt sur des névralgies depuis trop longtemps éludées, qui menacent pourtant d'imploser.

⁴² É. Balibar, « L'introuvable humanité du sujet moderne » dans *L'Homme*, 203-204, 2012, p. 22.

⁴³ Voir, par exemple : É. Balibar, *Citoyen Sujet*, *op. cit.*, p. 183 : « Je veux suggérer que la pratique de déconstruction qui a été la sienne [celle de Derrida] déplace la question classique des “paradoxes de l'universel”, ne serait-ce qu'en récusant l'opposition métaphysique de l'universel et du particulier, comme d'ailleurs celles de l'absolu et du relatif, du formel et du matériel, de l'un et du multiple, *du même et de l'autre* ».

Nous fondant sur les propos de Diogo Sardinha⁴⁴, nous dirons que Balibar, plutôt que de s'atteler à une « anthropologie philosophique » aux déterminations traditionnelles, propose une « philosophie anthropologique ». L'inversion des deux termes lui permettant de dessiner les contours d'une pensée propre à Balibar, faisant primer « l'incertitude épistémologique »⁴⁵ quant à ce qui touche à l'humain et le définit. Il serait possible d'observer, toujours selon D. Sardinha, un changement paradigmatic dans la façon dont notre auteur interroge le monde, faisant passer de la dimension *ontologique* aux modalités de la *praxis*. Ainsi, chez le philosophe, ce ne serait pas tant de « l'être » mais de « l'agir » humain dont il serait question :

C'est le modèle non pas de *l'être* mais du *faire*, qui au lieu de s'interroger sur ce qu'est l'être humain, se demande plutôt ce qu'il fait, peut faire et doit faire de lui-même en tant qu'être de libre activité⁴⁶.

Cela mène, nous le rappelle une nouvelle fois D. Sardinha, à rompre avec l'*univocité* de la signification. Ainsi, il n'y aurait ni cause unique, ni énonciation totalisante ou unificatrice.

C'est au regard de ce nécessaire détour par sa méthode qu'il nous est à ce stade possible d'intuitionner de quelle manière Balibar met à l'épreuve le concept d'*universel* : plutôt que de le façonner comme « un » et « indivisible », il le transforme en pluralité mouvante et conflictuelle. Son but n'est pas de complexifier cette notion de façon à mener à l'impasse ou la stagnation. S'il semble demeurer dans le paradoxe, voire l'aporie, ils sont choisis et réfléchis et cheminent vers une prise de conscience de l'occultation des points de tension et des rapports de force. Ils tendent à déconstruire sereinement pour refonder sans cesse.

Finir par le paradoxe, au lieu de commencer par lui comme le font d'autres penseurs pour, au bout de leur démarche, le dissoudre ou bien l'écartier comme rendant impossible l'exercice de la pensée, est bien typique de son travail, dans lequel les références convoquées et le traitement qui leur est donné ne sont jamais soumis à l'impératif (dont il montre d'ailleurs combien il est réducteur en philosophie) de trouver une solution et une seule à chaque problème⁴⁷.

C'est bien à la force du paradoxe et aux résolutions présentes en germes dans l'incertitude que nous ont menée la découverte et l'approfondissement de la philosophie d'Étienne Balibar.

Il nous a semblé qu'avant d'en faire découler cette première partie, il était judicieux – en prélude – d'en décrire l'originalité méthodologique. D'abord, parce que cela contribue à faire

⁴⁴ D. Sardinha, « La contribution d'Étienne Balibar à une anthropologie sans métaphysique », *Raison publique*, vol. 19, no. 2, 2014, pp. 69-80.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁶ *Id.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 73.

comprendre au lecteur non connaisseur⁴⁸ ce qu'il faut entendre chez ce penseur par « déconstruction », en tant qu'elle concerneera notamment la notion d'*universalité*. Ensuite, parce que cela nous permet de faire valoir un positionnement à la fois *pratique* et *éthique* au sein de ce mémoire, faisant écho aux dernières lignes de notre introduction : la richesse que nous voulons conférer à notre analyse ne résidera pas dans les affirmations mais dans la construction d'hypothèses invitant ceux qui les liront – nous l'espérons – à prolonger en eux-mêmes certaines de nos réflexions.

⁴⁸ Cette qualification ne concernant, évidemment, aucun des membres du jury de ce mémoire.

II. *De l'autodétermination du peuple au « malêtre » du sujet*

S'interrogeant sur la modernité politique française, Étienne Balibar y identifie un moment *inaugural* : celui de la révolution de 1789 à la source de l'établissement de la première République. Ainsi, selon lui, pour appréhender avec justesse la notion de *modernité*, il convient de l'analyser comme étant corrélée à *l'institution de la citoyenneté*.

La conjonction des deux termes ci-dessus énoncés ne relève pas d'un choix syntaxique contingent : la *citoyenneté* – à travers le processus révolutionnaire – fut bel et bien *instituée* par les Hommes eux-mêmes, par l'intermédiaire de leurs luttes. À compter de cette période, le sujet politique n'est donc plus soumis aux injonctions d'une autorité transcendante. Par la revendication de ses droits, par l'abolition de priviléges fondés sur des hiérarchies jugées désormais illégitimes⁴⁹ à régir les rapports humains, il s'autonomise.

Néanmoins, cette affirmation nécessite une précision : l'*autonomisation* est un processus par lequel le sujet s'émancipe. Or, si – comme nous venons de l'énoncer – l'*émancipation* s'incarne notamment par son antagonisme constitutif avec le régime de l'hétéronomie, elle n'est pas pour autant une pure œuvre individuelle.

Comme le souligne le philosophe français, l'*émancipation* – pour qu'elle prenne acte – doit s'articuler autour d'une *clause de réciprocité*⁵⁰. Certes, ajoute-t-il, les droits sont conférés aux individus en tant que « personnes » singulières ; mais ayant été obtenus par un processus collectif, leur essence réside dans le fait qu'ils sont mutuellement garantis.

Nul(le) ne peut être libéré ni promu à l'égalité – disons être émancipé – par une décision extérieure, unilatérale, ou par une grâce supérieure, mais seulement de façon réciproque, par une reconnaissance mutuelle. (...) Il n'y a d'autonomie de la politique que dans la mesure où les sujets sont les uns pour les autres la source et la référence ultime de l'*émancipation*⁵¹.

S'il y a, dans cette affirmation, une dimension immensément fédératrice – en tant qu'elle fonde l'existence sociale et politique sur la nécessité d'une *reconnaissance mutuelle* menant à la formation d'une *communauté universelle* – rien ne permet à ce stade d'esquisser un raisonnement permettant de rendre compte de cette nécessité. L'évocation des revendications

⁴⁹ Les développements inhérents à notre raisonnement nous mèneront toutefois à entrevoir et interroger les réactualisations, sinon la persistance, de l'intrication entre hiérarchisation et priviléges dans les contextes modernes et « post-modernes ».

⁵⁰ É. Balibar, *La Crainte des Masses, Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p.22.

⁵¹ *Ibid.*, p. 22.

portées en commun, si elle en est un indice, nous invite seulement à ouvrir la voie vers ces réflexions.

Il convient, en réalité, avant de s'interroger sur les *conditions* de l'émancipation, de tenter de se questionner sur sa *définition* : Qu'est-ce que « l'émancipation » ? Par Balibar, elle est considérée comme la *figure éthique* du premier des trois concepts⁵² permettant de penser *la politique* : celui – sans surprise au vu de la genèse de notre propos – *d'autonomie de la*⁵³ *politique*.

S'agissant de penser, complexifier, voire temporairement déconstruire la notion d'*universalité*, ce moment est significatif. Il est en effet articulé autour de l'émergence d'une énonciation (dont on observe constamment les réactualisations dans le contexte contemporain) qui s'affirme en tant qu'exigence universelle : ce qu'Étienne Balibar a choisi de nommer « La proposition de l'*égaliberté* ». Génériquement, elle peut être formulée de la manière suivante : « Pas d'*égalité* sans liberté, ni de liberté sans *égalité* »⁵⁴.

La *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 naît du refus simultané de *l'absolutisme* et des *privilèges*. En d'autres termes, comme le souligne notre auteur, il s'agit pour le peuple de se dresser contre d'une part, *la négation de la liberté* et, d'autre part, *la négation de l'égalité*. Cela ne se traduit toutefois pas par une double conquête : en réalité, si la lutte prend son sens, c'est parce qu'elle met au jour le caractère inextricable de ces deux formes de précarisation. Chacune d'entre elles serait « l'exacte mesure de l'autre »⁵⁵. Bien entendu, sur un plan étymologique ou définitionnel, il est erroné de soutenir une identification absolue des deux notions qui en ferait des synonymes. Cependant, insiste Balibar, leurs *extensions* sont indéniablement identiques⁵⁶ : les situations où l'une est présente, engendrent nécessairement l'autre. Ainsi, du mouvement révolutionnaire, se manifeste une vérité incontestable, qui prend valeur d'*énoncé universel*.

⁵² Le second étant « l'hétéronomie de la politique », le troisième « l'hétéronomie de l'hétéronomie ». Chacun d'eux sera mobilisé et développé dans les pages ultérieures de ce mémoire.

⁵³ Il est nécessaire, pour saisir les nuances du propos d'Étienne Balibar, d'établir – avec lui – une distinction entre *la politique* et *le politique*. L'autonomisation porte sur *la politique*, en tant qu'elle se définit comme un réseau de relations horizontales, se référant en l'occurrence à une « universalité de droit » (*La Crainte des Masses, op. cit.*, Paris, 1997). Il ne s'agit donc pas dans ce premier moment – comme le précise Balibar – d'isoler *le politique*, c'est-à-dire la sphère du pouvoir s'exerçant verticalement sur les individus. NB : les notions d'« horizontalité » et de « verticalité » sont empruntées à Édouard Deluelle (*De L'Homme et du Citoyen*, De Boeck, 2014).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁵ É. Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2012, p. 68.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 70.

(...) il n'y a pas d'exemple de conditions supprimant ou réprimant la liberté qui ne suppriment ou ne limitent – c'est-à-dire n'abolissent – l'égalité, et inversement⁵⁷.

L'émancipation des Hommes se réalise donc effectivement par leur reconnaissance mutuelle en tant qu'êtres libres et égaux.

De cette équation résulte une deuxième, celle associant *humanité* et *citoyenneté*. L'Homme, parce qu'il revendique – pour lui-même et pour autrui – le droit à la *liberté* et à l'*égalité*, et qu'il est donc *porteur de l'universel*, est également citoyen⁵⁸. Le peuple n'est dès lors plus soumis à une extériorité supérieure dont il devrait être gré de recevoir des droits limités mais s'autodétermine dans une perspective de réciprocité. On ne peut retirer à aucun de ses membres ce qui fait les conditions de sa citoyenneté sans atteindre à son humanité, sans – dès lors – lui retirer sa *dignité*.

Il convient toutefois de ne pas oublier que vérité et factualité ne sont pas, par nature, jumelées. La démonstration de l'exactitude de ce qui vient d'être développé, si elle a été couramment réalisée, le fut dans des situations historiques et contextuelles au sein desquelles furent rencontrées des « preuves négatives »⁵⁹ où la négation de la liberté entraînait celle de l'égalité, et inversement. Ainsi, précise Balibar, si la proposition de l'égaliberté – faisant de l'Homme un citoyen – est bien « l'affirmation d'un droit à la politique »⁶⁰, elle ne prend une dimension universelle que dans son caractère formel. Dès les premiers instants de l'institutionnalisation des revendications, on en observe les travestissements, différenciant – notamment – les statuts des hommes et des femmes.

En 1791, Marie-Olympe de Gouges s'érige en précurseuse⁶¹ féministe à travers la rédaction de la « Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne », énumérant les droits ne s'appliquant qu'aux hommes et plaidant pour une égalité juridique et légale des femmes. Elle rend compte avec détermination de l'exclusion de ces dernières de l'équation de « l'égalité » et « la liberté », témoignant par-là du caractère tronqué de l'universalité dans laquelle ces valeurs sont censées s'inscrire.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 72

⁵⁹ *Ibid.*, p. 71

⁶⁰ *Ibid.*, p. 72.

⁶¹ À noter que le terme féminisé fut souligné par le correcteur orthographique du programme « Word 2016 » au sein duquel nous rédigeons ces pages.

Effectivement, si « universel » il y eut, il fut d’emblée l’objet d’une « appropriation par les hommes et plus spéculativement, par le masculin »⁶². Cela recouvre, selon Étienne Balibar, au moins trois déterminations : d’abord, sur le plan « de la citoyenneté (...) les hommes ont fait du domaine public, leur propriété privée »⁶³, dont ils pouvaient dès lors disposer en toute impunité (en procédant notamment par exclusion). Ensuite, sur le plan « sémantique, le genre masculin devient le représentant comme tel de l’humain (...) il est réputé non marqué, la différence étant donc entièrement [incarnée] par le féminin »⁶⁴. Enfin, sur le plan « dialectique, un des genres/sexes (le masculin) [s’impose brutalement en s’inscrivant] doublement dans l’*universel* : comme partie [représentée] et comme tout [représentant] »⁶⁵.

D’emblée, comme le souligne le philosophe, s’introduit dans l’institution de la citoyenneté une contradiction : elle est ramenée à un « privilège corporatif »⁶⁶, à un « statut »⁶⁷, et non à un droit naturel revenant par justice à chaque individu, tel que ce fut pourtant préconisé dans la Déclaration (« droits *naturels* et *imprescriptibles* de l’Homme »).

Cette constatation nous amène à nous interroger sur ce qu’Étienne Balibar nomme « l’envers du citoyen »⁶⁸ : la modernité se serait adonnée à deux mouvements antithétiques, contribuant à altérer – aujourd’hui encore – les *représentations de l’humain*.

Dans un premier temps, comme nous l’avons longuement développé, elle fait advenir la notion de *citoyenneté*. Cette dernière ne se définit pas en premier lieu – comme le précise notre auteur – par l’« appartenance à une communauté »⁶⁹ (cité, État) mais d’abord et avant tout par l’accessibilité à un faisceau de droits, dont l’exclusion ne peut légitimement être appliquée à aucun humain. S’il existe bien des *différences anthropologiques*, elles seraient « pré-politiques », devant donc être refoulées dans la sphère de la « particularité », que la politique a pour vocation de *neutraliser*. Dans cette perspective, l’*avènement de la modernité* permet le « devenir-citoyen » du sujet : l’Homme n’est plus inféodé à un régime théologico-politique déterminant sa place dans la société à l’aune de ce qui le caractérise *par nature* ; il y prend

⁶² É. Balibar, « L’introuvable humanité du sujet moderne », *op. cit.*, p. 32.

⁶³ *Id.*

⁶⁴ *Id.*

⁶⁵ *Id.*

⁶⁶ *Id.*

⁶⁷ *Id.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁶⁹ *Id.*

désormais part en tant qu’être « libre et égal » aux autres⁷⁰. Ainsi, le binôme « liberté-égalité » devient un triptyque par l’ajout d’une autre idéalité, celle de « fraternité ».

Dans un second temps, et *a contrario*, elle a conféré une extension, qu’Étienne Balibar juge « sans précédent », à la *classification* des êtres humains en vertu, *très précisément*, de leurs *différences*⁷¹. L’Homme, en tant que citoyen, s’inscrit dans une communauté dont la condition d’universalité est la neutralisation des différences. Il est ainsi implicitement soumis à une injonction : celle de se défaire de ses appartenances. La citoyenneté s’articule de ce fait autour d’un *modèle*, d’une *normativité* : elle établit une communauté « d’hommes normaux, civilisés, de sujets responsables »⁷². Dès lors, chaque réapparition (contingente ou assumée) de la singularité, de la particularité inhérente à l’être humain (genre, sexualité, pratique culturelle, etc.) en fait un perturbateur éventuel, susceptible de déconstruire l’universalité. Si la différence n’est plus formellement érigée comme un vecteur de hiérarchie entre les Hommes, elle se trouve « phénoménologiquement » absolutisée en tant que subversion potentiellement destructrice de l’homogénéité universelle. Pour le dire avec Balibar : « le porteur de l’universel devient lui-même incertain : incertain, certes, de son *identité*, mais aussi de son existence, et en tout cas de sa tâche dont la réalisation ne peut qu’infiniment osciller entre la reconstruction de l’universel et sa dissolution définitive, tout aussi intenables l’une que l’autre du point de vue de la citoyenneté »⁷³.

L’histoire moderne fut marquée par les fréquentes rencontres et, conséquemment, les mises en conflit de ces deux mouvements, lorsque « la différenciation de l’humain [devint] le moyen de priver de droits des individus (et des collectifs et classes d’individus) qui, pour le dire avec Arendt, [avaient] universellement *droit aux droits*, en chargeant en quelque sorte la nature de s’annuler elle-même (Arendt 2002 ; 591 sq.) »⁷⁴ : exclusions (passées et présentes) fondées sur la race, le genre, la pathologie, etc.

Le deuxième mouvement est donc bel et bien *antithétique* au premier : il induit une oscillation contradictoire inhérente à l’idéal d’universalité, le faisant perpétuellement passer du

⁷⁰ On voit déjà comment, dans ce premier mouvement, l’universalité moderne se fonde sur une idée d’« Homme sans qualités », qui se délest de ce qui le caractérise en propre (de façon « empirique »), pour prendre part à un ensemble « plus grand que lui » (idéal), lui garantissant un accès indifférencié à toute une série de droits qui lui sont octroyés en sa qualité (unique) d’être humain.

L’expression « Homme sans qualités » est notamment employée par Étienne Balibar dans son ouvrage *Violence et Civilité* (Paris, Galilée, 2010, p. 170).

⁷¹ *Ibid.*, p. 21.

⁷² É. Balibar, *Citoyen Sujet, op. cit.*, p. 477.

⁷³ E. Balibar, « L’introuvable humanité du sujet moderne », *op. cit.*, p. 23.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 21.

« devenir-citoyen » du sujet au « devenir-sujet » du citoyen, *et vice versa*⁷⁵. En effet, précise Balibar, « l’humain et le politique »⁷⁶ (où se déploie la citoyenneté) étant « *coextensifs* en droit »⁷⁷, l’individu se voyant privé du libre accès à la citoyenneté (ou du moins, à son « plein » accès, à la « citoyenneté active »⁷⁸), se trouve également « retranché de l’humanité »⁷⁹, il se trouve renvoyé à ce que le philosophe nomme, non sans dureté, une « sous-humanité »⁸⁰.

Prenant le parti de dépasser le constat dressé par l’auteur, nous postulons que l’*objectivation* de l’Homme *en tant que* citoyen, peut parfois devenir – au sein des mouvements constitutifs de l’universalité – une *objectification*. Ainsi, s’il demeure vérace de dire que l’universalité *bourgeoise* – découlant de la révolution française et de la promulgation des droits de l’Homme – détient bel et bien la capacité d’*émanciper*, il n’en est pas moins vrai qu’elle encoure perpétuellement (et constitutivement) le risque d’*objectifier*⁸¹ l’individu : c’est-à-dire de l’objectiver en le réifiant.

Balibar entend néanmoins nuancer : l’universalisme porté par la révolution française et l’institutionnalisation de ses valeurs n’est pas une « mystification »⁸² dont il conviendrait de définitivement se détourner. Il serait erroné de soutenir qu’il est *par essence* un vecteur d’exclusion ou de discrimination. Il y a bien, en son fondement, une notion d’*inclusion* – en tant que citoyen – et de ce fait, des possibilités réelles d’émancipation. Toutefois, il s’articule autour de « conceptions nouvelles des différences anthropologiques »⁸³ qui tendent à *radicaliser les phénomènes d’exclusion*. L’égalité – en tant qu’« équation fondatrice de l’universalité des droits »⁸⁴ – ne peut s’astreindre à être une pure idéalité ; elle doit s’actualiser

⁷⁵ É. Balibar, *Citoyen Sujet*, *op. cit.*, p. 473.

⁷⁶ E. Balibar, « L’introuvable humanité du sujet moderne », *op. cit.*, p. 21.

⁷⁷ *Id.*

⁷⁸ Dès suite de la Déclaration des droits de l’Homme et du citoyen, s’établit – en 1791 – une constitution au sein de laquelle est inscrite une distinction entre les « citoyens actifs » et les « citoyens passifs ». Les premiers, les hommes de plus de 25 ans n’étant pas en situation de dépendance domestique – sont les seuls électeurs éligibles. Les seconds – parmi lesquels figurent les femmes dans leur intégralité – jouissent de la nationalité mais sans les droits politiques. Cela fera naître divers soulèvements, tels que ceux de Marie-Olympe de Gouges et de Mary Wollstonecraft (*Vindication of the Rights of Woman*).

⁷⁹ E. Balibar, « L’introuvable humanité du sujet moderne », *op. cit.*, p. 21.

⁸⁰ *Id.*

⁸¹ Cette définition fut érigée en collaboration avec Géraldine Sauvage, des suites d’un détournement préalable – réalisé par ses soins – du verbe « objectiver » en « *objectifier* » et dont elle s’interrogeait sur la définition à conférer. Cela fit naître une discussion menant à un point de rencontre entre *psychopathologie* et *philosophie politique*. Nous lui avons ainsi proposé que le terme puisse être pensé comme un « mot-valise », fusionnant les notions d’*objectivation* et de *réification*. Cela permettant d’en fixer la pertinence, tant dans le contexte d’une citoyenneté erronément appréhendée comme un tout homogène, que dans le domaine au sein duquel s’incarnent ses réflexions.

⁸² *Id.*

⁸³ *Id.*

⁸⁴ *Id.*

à travers des institutions, qui sont aussi des « dispositifs de pouvoir »⁸⁵, qui tôt au tard rencontrent la violence et l'instabilité.

Les différences (de sexe, de race, de culture, d'âge, de santé, d'intelligence,...) qui avaient généralement servi à hiérarchiser les individus et les groupes dans les sociétés « prémodernes » ne disparaissent pas avec le surgissement de l'universalisme *civique-bourgeois*, qui pose en principe l'accès de tout être humain à l'intégralité des droits. Mais elles se trouvent *redéfinies*, d'une façon à la fois instable et violente⁸⁶.

Si – comme le souligne Balibar – ces différences sont « incontournables »⁸⁷ (s'il est en d'autres termes impossible de concevoir rationnellement une humanité qui en serait dépourvue), elles sont tout à la fois « indéfinissables »⁸⁸, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas des catégories rigides au sein desquelles l'on pourrait aisément classer la multiplicité des êtres humains. De ce fait, le *sujet moderne* est perpétuellement divisé ; il se trouve dans une situation de « double bind »⁸⁹ qui est le fruit d'une constante hésitation entre le *rôle* qu'il occupe au sein de la communauté universelle (qui entend légiférer au-delà des différences tout en se structurant – inconsciemment ou insidieusement – sur base de ces dernières) et *son identité en propre*. Dès lors, pour Balibar, s'il ne s'agit aucunement de s'opposer de façon rédhibitoire à « l'universalisme civique-bourgeois »⁹⁰, s'il convient en outre de garder à l'esprit ses dimensions émancipatrices et sa fonction éminemment démocratique, il faut en saisir les contradictions intrinsèques, sans s'astreindre à en faire de simples infortunes historiques.

Il est notable que les configurations de l'*inclusion* à la communauté des citoyens – qui constituent une innovation révolutionnaire sur le plan historique en termes d'ouverture au *champ des possibles* pour chaque être humain – ne cessent de rencontrer, et dès lors d'être contredites, par les modalités de l'*exclusion*. Une exclusion dont l'on ne peut, objectivement, faire valoir la pure contingence, précisément parce qu'elle se fonde – comme nous l'avons déjà souligné – sur une « représentation particulièrement violente des différences anthropologiques »⁹¹.

La race (et la culture, la religion, etc.), le sexe et la sexualité, la maladie et plus généralement le pathologique, la personnalité criminelle, la simplicité d'esprit, soit séparément soit en combinaison, font que certains individus à la fois humains et moins qu'humains sont en tant que tels marqués, soignés,

⁸⁵ *Id.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁸⁸ *Id.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 23

⁹⁰ *Ibid.*, p. 21

⁹¹ É. Balibar, *Citoyen Sujet, op. cit.*, p. 506.

protégés, redressés, surveillés, punis, isolés, regroupés, bannis de l'espace public ou du droit à l'intimité et se voient interdire l'accès de formations, de professions, d'échanges, d'associations, de communautés dont l'ensemble constitue la citoyenneté au sens matériel⁹².

Si les modalités de l'exclusion « diffèrent entre elles »⁹³, le fait qu'elles soient intrinsèquement, voire inextricablement en lien avec l'inclusion, nous permet – avec Balibar – de les appréhender comme des « exclusions intérieures »⁹⁴ : les individus en pâtissant étant dès lors considérés à *la fois* comme faisant, et ne faisant *pas* partie de la cité.

En tant que porteur de l'universel, le sujet moderne s'autodétermine à travers un mécanisme de reconnaissance réciproque, garantissant son émancipation comme citoyen. Mais par un mouvement inextricable au premier, il se trouve englué dans un *malêtre*⁹⁵, caractéristique de l'époque historico-politique dans laquelle il s'inscrit.

C'est (...) l'idée (...) d'un *malêtre du sujet*, ou d'un sujet intrinsèquement affecté de "malaise" ou de "malformation" : non pas tant dans une intériorité psychologique ou morale, mais dans l'extériorité et l'immanence même du rapport social qu'il entretient avec tout autre sujet, et ainsi avec les conditions "quasi-transcendantales"⁹⁶ de sa propre humanité »⁹⁷.

Ces dernières réflexions – relatives à la situation du sujet social moderne – permettent d'assurer une transition faisant passer de l'idée politique d'*autonomie* à celle d'*hétéronomie*. Si le concept d'*autonomie* s'articulait autour de la notion d'*émancipation*, celui d'*hétéronomie* fait advenir quant à lui l'idée de *transformation*. Il s'agit de penser les conditions au sein desquelles s'inscrivent les rapports sociaux et – plus largement – l'organisation sociétale et de s'employer à en modifier la matérialité de façon à voir naître un nouveau moment politique.

Il convient, pour aborder adéquatement ce moment, de faire un bref détour par la philosophie de Karl Marx⁹⁸. Ce qui différencie essentiellement l'*autonomie* et l'*hétéronomie*, c'est la couche de réalité dans laquelle chacune des deux notions s'inscrit. Effectivement, ce qui fait advenir l'exigence de *transformation*, c'est un nouveau type de considération, une

⁹² *Ibid.* p. 507

⁹³ Selon une observation de Foucault, reprise par Balibar (*Id.*), que nous approfondirons au sein de notre troisième partie.

⁹⁴ D'après une notion transversale d'Étienne Balibar. (Voir, par exemple : *La proposition de l'égaliberté*, op cit., p. 241). Nous y reviendrons également longuement au sein de la troisième partie de notre propos, et plus précisément dans le chapitre relatif au racisme en tant qu'*ethnocide*.

⁹⁵ L'orthographe est choisie par l'auteur.

⁹⁶ S'inspirant de Foucault et Derrida, Balibar définit ce terme comme des structures de « vie, de travail, de langage » au sein desquelles viennent précisément « se loger les différences anthropologiques pour entrer dans la connaissance et la régulation des conduites » (*L'introuvable humanité du sujet moderne*, op. cit., p. 40).

⁹⁷ É. Balibar, *Citoyen Sujet*, op. cit., p. 513. L'auteur souligne l'expression.

⁹⁸ K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, dans *Politique*, vol. 1, dans *Œuvres*, t. IV, Gallimard, La Pléiade, 1994.

évolution nécessaire de la grille d'analyse, que l'on pourrait appeler « politique de l'en-deçà »⁹⁹. L'hétéronomie serait en effet *l'autre face* de la politique : cette dernière n'est jamais transparente à elle-même et c'est en gardant cela perpétuellement à l'esprit qu'il convient de l'appréhender.

Dans le contexte de la modernité par exemple, si l'idéalité fédératrice inhérente à l'universalisme des Droits de l'Homme est une étape essentielle à la constitution d'une communauté de citoyens autonomes, elle se doit – comme nous avons tenté de le démontrer – d'être complexifiée. Et pour cause, quand l'idéalité rencontre l'injonction (incontournable) de s'inscrire dans le réel, elle est confrontée non seulement à ses ambiguïtés constitutives mais également à des obstacles relatifs aux conditions dans lesquelles elle s'actualise. Pour K. Marx, précise Balibar, « il n'y a de politique (*faire de l'histoire*) que dans (ou sous) des *conditions déterminées*, dans lesquelles les individus et les groupes “entrent” parce qu'ils y sont toujours déjà placés »¹⁰⁰. Dans la théorie marxienne, c'est l'*économie* qui est considérée comme base structurelle de l'histoire sociétale, faisant anthropologiquement de l'homme un « être de travail »¹⁰¹. Elle se présente donc comme l'autre *par excellence* de la politique¹⁰². Ainsi, pour opérer une *transformation*, en d'autres termes pour « transgresser les limites *du* politique reconnu»¹⁰³, les limites de l'*institution* ; la politique « doit remonter jusqu'aux conditions *non-politiques* (donc, en dernière instance, *éminemment* politique) de cette institution, c'est-à-dire aux contradictions économiques, et avoir prises sur elles de l'intérieur »¹⁰⁴.

Toutefois, ce qui rend ce postulat particulièrement opérant, c'est l'éclectisme des déterminations auxquelles il mène. Il n'y a pas, selon Balibar, qu'un « seul modèle (...) de la politique sous conditions »¹⁰⁵. Ainsi, la figure de l'hétéronomie peut être appréhendée comme une *forme vide* qui se voit remplie différemment selon les contextes théorico-politiques au sein desquelles elle est abordée. Chez Michel Foucault par exemple, elle prend les contours d'une « biopolitique »¹⁰⁶ (ou « micro-politique »¹⁰⁷) fondée sur un pouvoir normatif et donc – par extension – sur la propension à l'exclusion, voire à la criminalisation des personnalités jugées

⁹⁹ É. Balibar, *La crainte des masses*, *op. cit.*, p. 26.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 27. L'auteur souligne les notions en italique.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 28 (détermination énoncée par Étienne Balibar).

¹⁰² *Id.*

¹⁰³ *Ibid.* p. 29.

¹⁰⁴ *Id.*

¹⁰⁵ *Id.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 35 : la micro-politique peut être définie par « la façon dont les technologies de pouvoir s'appliquent “jusque dans la trame la plus ténue de la société” ».

*pathologiques*¹⁰⁸. En outre, là où chez K. Marx, les conditions sont « toujours déjà données et héritées du passé »¹⁰⁹, au sein de la biopolitique foucaldienne, elles sont inextricablement liées à la transformation elle-même, faisant passer d'un « devenir nécessaire de la liberté »¹¹⁰, caractérisant la philosophie matérialiste de Marx, à un « devenir contingent des résistances »¹¹¹.

Ce qu'il convient à notre sens de retenir essentiellement de ces exemples, c'est qu'ils se fondent sur l'exigence d'une transformation sociale. Or, cette transformation – précisément – ne peut pas être indifféremment incarnée. Elle est portée par des groupes d'individus dont l'existence est altérée, violentée, voire empêchée par les conditions à transformer. En d'autres termes elle fait l'objet d'une forme de *révolution*, fondée sur la réclamation d'une réactualisation de l'*universel* en tant que figure politique. Les luttes au nom du changement sont souvent menées par des voix opprimées, qui exigent d'être entendues au nom de l'idéal d'*égaliberté*. Elles diffèrent selon les conjonctures, les époques, elles se succèdent, s'entrecroisent, s'allient ou existent simultanément sans même se rencontrer. Elles ont toutefois quelque chose en commun : chacun d'entre elles représente « le parti de l'universel »¹¹². Les prolétaires, les femmes, les « corps étrangers » (des esclaves aux immigrés) – en œuvrant pour leur affranchissement – rendent compte de la « non liberté »¹¹³ de tous en soulignant la facticité d'une liberté fondée sur l'assujettissement d'autrui. Par là même, ils s'engagent dans une déclinaison nouvelle de l'universalisme, s'articulant autour d'une réaffirmation du *droit d'avoir des droits* qui ne se fonde plus sur une neutralisation des différences mais au contraire sur leur reconnaissance.

[Ils] ont en commun (...) de devoir rechercher leur libération comme un “droit à la différence dans l'égalité”, c'est-à-dire non pas comme restauration d'une identité originelle ou neutralisation des différences dans l'égalité des droits, mais comme production d'une égalité sans précédents et sans modèles qui soit la différence même, la complémentarité et la réciprocité des singularités. (...) Non pas pour régresser vers l'idée d'une citoyenneté subordonnée aux différences anthropologiques (comme dans l'idée antique de la citoyenneté), mais pour progresser vers une citoyenneté surdéterminée par la différence anthropologique, explicitement tendue vers sa *transformation*, distincte à la fois d'une naturalisation institutionnelle et d'une dénégation ou d'une neutralisation formelle (...)¹¹⁴.

¹⁰⁸ M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », dans *Dits et écrits. 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994.

¹⁰⁹ K. Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, dans *Politique*, op. cit., p.437.

¹¹⁰ É. Balibar, *La Crainte des Masses*, op. cit., p. 35.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 36. Il y a, au sein de l'œuvre de Balibar, un approfondissement extrêmement étayé de l'opposition entre ces deux propositions. Nous ne le développerons pas dans ce chapitre. La mobilisation de ces théories nous servant seulement à faire advenir la suite de notre propos.

¹¹² É. Balibar, *La crainte des masses*, op. cit., p. 24.

¹¹³ *Id.*

¹¹⁴ É. Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, op. cit., p. 82.

III. Universalismes concurrents

Il y a, dans les soulèvements, une force contestatrice puissante, dont les revendications font l'essence de la *citoyenneté*. Ils rendent compte d'une dialectique inhérente à cette dernière, qui ne cesse de la faire passer de sa dimension « constituée » à sa dimension « constituante », en d'autres termes de la *constitution* (ou l'*institution*) à l'*insurrection*¹¹⁵. Certains individus – ou groupes d'individus – se trouvent être les points cardinaux de la rencontre entre *émancipation* et *transformation* : privés du « droit d'avoir des droits »¹¹⁶ et revendiquant dès lors « la part des sans-part »¹¹⁷, ils s'inscrivent dans une existence *performative*¹¹⁸. Ils font violence à l'idéalité, parfois de façon radicale, parfois de manière plus nuancée, mais toujours animés par la fervente certitude que lorsque la formalité universelle est devenue privation structurelle, l'idéal d'égaliberté doit être réactualisé, inscrit dans le réel – dans une perspective éventuellement conflictuelle – pour garantir une nouvelle modalité d'émancipation.

Il y a de la politique quand il y a une part des sans-part, une partie ou un parti des pauvres. Il n'y a pas de politique simplement parce que les pauvres s'opposent aux riches (...). La politique existe lorsque l'ordre naturel de la domination est interrompu par l'institution d'une part des sans-part. Cette institution est le tout de la politique comme forme spécifique du lien. Elle définit le commun de la communauté comme communauté politique, c'est-à-dire divisée, fondée sur un tort échappant à l'arithmétique des échanges et des réparations¹¹⁹.

Balibar définit la déclaration universelle des Droits de l'Homme comme un « universalisme abstrait »¹²⁰, « symbolique »¹²¹, dont l'énonciation détient un « effet pervers »¹²². Les obstacles auxquels se heurtent les individualités et groupes subissant l'exclusion, sont formulés dans le « langage de l'universel, dans le langage même des conditions de la citoyenneté, des droits de l'Homme et du citoyen »¹²³. Cependant, cet universalisme demeure le seul qui « à ce jour, donne une traduction institutionnelle à l'idée

¹¹⁵ É. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ?*, op. cit., p. 126.

¹¹⁶ D'après une expression d'Hannah Arendt (*Les Origines du totalitarisme. Le totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002).

¹¹⁷ D'après une expression de Jacques Rancière (*La mésentente, Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995).

¹¹⁸ Nous apprêhendons ici cette notion à l'aune d'un mode opératoire opposé à celui qui lui est normalement associé. Le performatif, dans l'énonciation, se caractérise par les effets que la parole produit dans le réel. *En devenant acte*, elle le modifie. Dans le contexte au sein duquel nous l'utilisons, l'existence matérielle des individus – inscrite dans la réalité et ayant pour vocation de la transformer – produit des effets dans l'énonciation, dans l'idéal tel qu'il semble pourtant avoir été fixé et rendu *sacré*.

¹¹⁹ Jacques Rancière (*La mésentente*, op. cit., pp. 27-31) cité par Étienne Balibar (*Nous, citoyens d'Europe ?*, op. cit., p. 121).

¹²⁰ É. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ?*, op. cit., p. 104.

¹²¹ *Id.*

¹²² *Id.*

¹²³ *Ibid.*, pp. 103-104.

d'unité de l'espèce humaine par-delà les différences qu'elle comporte, ce qui le fait apparaître comme indépassable »¹²⁴. L'universalisme bourgeois (abstrait) fait donc figure d'*oxymore*, il a, à la fois, le pouvoir de fédérer et celui de diviser, il symbolise l'émancipation mais peut pourtant conduire à la fixation et à l'exclusion. Comme nous l'avions précédemment souligné, s'il ne peut – purement et simplement – être abandonné, il est absolument nécessaire de le mettre en perspective avec d'autres propositions historico-politiques.

Pour ce faire, il convient de s'interroger sur une opposition définitionnelle que nous n'avons cessé de rencontrer en filigrane, mais qu'il est à présent temps d'établir concrètement : celle entre l'*universalité* – l'*universel* comme tel – et les *universalismes*. Il y a dans la notion d'*universalité*, précise Balibar, l'idée d'un horizon régulateur, pouvant être considéré comme la « chose en soi »¹²⁵ inaccessible, inconnaisable, mais qui structure la communauté politique et vers laquelle chacun tend. Les *universalismes* – quant à eux – constituerait « une demande d'*universalité* ou une tentative pour exprimer et réaliser l'*universel*, voire pour se l'approprier »¹²⁶. Et c'est bien sur la notion « d'*appropriation* » qu'il convient de se pencher. Si l'*universalisme* moderne, bourgeois, abstrait, celui des droits de l'Homme, s'est imposé comme *universalisme* dominant en Occident, c'est notamment par la façon dont il s'est « proclamé propriétaire de l'idée même d'*universalité* »¹²⁷. Ce n'est donc pas tant les valeurs qu'il promeut qu'il s'impose de déconstruire¹²⁸. Ce qu'il est nécessaire de remettre en question, c'est la propension hégémonique qu'il contient intrinsèquement et qui n'a cessé de caractériser son institution.

Nous postulons que l'*universalisme*, quand il se fait l'unique garant de l'*universalité*, prend une *dimension autoritaire* tendant à légitimer la hiérarchisation des êtres humains, non seulement au sein même de la communauté, mais plus largement à l'échelle du monde. Ainsi, ce qui est considéré comme la quintessence même de la *civilité*, devient *barbarie* (exploitation, domination), sous prétexte – et c'est en cela que réside sombrement l'ironie – d'éradiquer précisément *la barbarie* (au nom des droits de l'Homme)¹²⁹.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 104.

¹²⁵ É. Balibar, *Des Universels*, *op. cit.*, p. 46.

¹²⁶ *Id.*

¹²⁷ Cette phrase fut énoncée par Étienne Balibar à la « Colonie » (Paris, le 17 février 2019), dans un débat avec Norman Ajari, portant sur la publication du nouvel ouvrage de ce dernier (document annexe n°2).

¹²⁸ Notre exposé s'emploie au contraire à en démontrer la pertinence et la force.

¹²⁹ Rappelons-nous des propos d'Édouard Deluelle (*Politiques du dissensus, le socialisme au XXIe siècle*) : il y a plusieurs manières de définir la barbarie. Elle peut être perçue soit comme désordre, soit comme domination. Dans le contexte de nos observations : au nom d'un *retour à l'ordre*, s'exerce *la domination*.

Il n'en demeure pas moins que, pour Étienne Balibar, l'*universalisme* (caractérisé notamment par les tentatives d'énonciation de l'universalité) semble être la manière la plus opérante de *faire politique*. Il est donc incontournable : il contient une force dynamique telle qu'elle demeure jusque dans ses écueils. Critiquer une modalité de l'universel, une proposition pour l'énoncer, une manière de le faire advenir – en lui opposant éventuellement d'autres formes de revendications (ou d'autres voies pour y accéder), en lui opposant – en d'autres termes – un *autre universalisme*, c'est bel et bien *faire politique*.

À cette aune, le choix de ne pas abandonner l'universalisme, de le complexifier dans une perspective conflictuelle, voire contradictoire, est là encore une option éminemment politique. De ce fait, il n'est jamais question pour l'auteur d'abandonner l'universel ou de rendre nulles et non avenues les différentes modalités de son énonciation. L'enjeu, au contraire, est de déterminer ce qui est porteur en chacune d'elles et permettra, le cas échéant, leur *traduction* dans un langage à la fois émancipateur et égalitaire.

C'est cela qui fait d'Étienne Balibar, à notre sens, un penseur de *l'anti-manichéisme*. Sa philosophie, si elle se fonde sur une identification des oppositions, si elle postule – selon les contextes – la nécessité de leur dépassement ou, *a contrario*, de leur intensification, ne semble cependant jamais se diriger vers une hiérarchisation éthique. Il n'est pas question pour lui de séparer, parmi les diverses énonciations de l'universel, l'*inacceptable* du *louable*. Il ne cherche pas non plus à conduire la pensée à se délester drastiquement de certaines affirmations, au profit de l'exclusive reconnaissance des apports de celles qui leurs sont opposées. Cependant, il semble à ses yeux important de déconstruire certains discours pour permettre d'en prévenir ou d'en guérir les dérives, et par ailleurs d'en faire résulter la puissance opératoire sur les plans philosophique et politique.

Ainsi, par exemple, s'il s'inscrit dans une philosophie incontestablement héritière du marxisme, il n'en est pas un loyal soldat prosélyte. Toute sa vie, il n'a cessé de questionner la postérité théorico-pratique du philosophe allemand, d'en compliquer l'adoration simpliste, et surtout d'en pointer les contradictions, voire les éventuels problèmes. En 1981, rappelle André Tosel¹³⁰, il est exclu du parti communiste français (PCF) pour avoir critiqué – avec virulence mais rigueur – l'abject traitement accordé aux personnes immigrées par les municipalités communistes (destruction de leurs baraquements à Montigny-lès-Cormeilles et Vitry-Sur-

¹³⁰ A. Tosel, « Étienne Balibar, parcours, révolution, question » dans *Violence, civilité, révolution, autour d'Étienne Balibar*, La dispute, Paris, 2015, p. 52.

Seine). Cette critique lui permettant de pointer du doigt l'émergence au sein du parti d'un positionnement nationaliste en termes d'immigration¹³¹.

Ces remises en question – en constante évolution – furent appréhendées par certains penseurs communistes comme un abandon, un détournement radical du marxisme et des valeurs que ce dernier incarne, au profit d'un ralliement à la social-démocratie. Cette vision du cheminement balibarien est extrêmement réductrice. L'analyse d'André Tosel nous permet avec bien plus de nuance de saisir les engagements et les complexifications opérés par Balibar : elle nous rappelle, entre autres choses, que ce dernier est par-dessus tout un penseur de la *démocratie*. Cependant, il est nécessaire – pour Balibar – de penser une « *démocratie radicale* qui excède la version donnée par les partis socialistes et qui unit transformation sociale et émancipation citoyenne contre tout *racisme* et tout *nationalisme*, en ce que ces deux tendances empêchent à la base l'unité des travailleurs en les nationalisant, en les racisant, en les ethnicisant »¹³².

Le nationalisme est une notion centrale de la théorie balibarienne, sur laquelle il convient de s'arrêter.

Comme le souligne Tosel¹³³, Balibar rend compte du fait que l'émergence du *racisme* ne peut être totalement dissociée du *nationalisme*. La citoyenneté s'est historiquement institutionnalisée sous la forme de « l'institution nationale ». Cette dernière se fonde sur l'opposition entre un « nous » (*le « nous collectif »* des citoyens de plein droit) et un « eux », à la fois *intérieur* et *extérieur*. Cette dichotomie se dresse dans le contexte de la production d'une « ethnicité fictive »¹³⁴, distinguant les *vrais nationaux* des *faux*, des *nationaux illégitimes*. Les modalités de l'exclusion ne se limitent pas – comme nous l'avons déjà précisé – à repousser ceux qui sont appréhendés comme « corps étrangers » au-delà des frontières mais à créer des « frontières intérieures »¹³⁵, des exclusions intérieures, plongeant ceux qui en pâtissent dans une *citoyenneté relative*, et par extension, une *humanité relative*. Tosel, à travers Balibar, en souligne le caractère contradictoire : « la citoyenneté s'est nationalisée, alors que le *principe* de

¹³¹ Ces critiques furent le fruit d'un article (« De Charonne à Vitry »), republié dans *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, pp. 19-41.

¹³² A. Tosel, « Étienne Balibar, parcours, révolution, question », *op.cit.*, p. 63.

¹³³ *Ibid.*, pp. 61-62.

¹³⁴ D'après une expression transversale d'Étienne Balibar. Voir par exemple : *Des Universels*, *op. cit.*, p. 23.

¹³⁵ D'après une expression transversale d'Étienne Balibar. Voir par exemple : *Les Frontières de la Démocratie*, *op. cit.*, p. 113.

la citoyenneté ne peut être que celui de l'égale liberté (*égaliberté*) de chaque individu, qui doit être reconnu dans sa validité universelle »¹³⁶.

C'est précisément pour cette raison, explique une nouvelle fois Tosel¹³⁷, que Balibar établit un parallélisme entre l'*égaliberté* et le « droit d'avoir des droits » théorisé par Arendt. Cette expression, questionnant l'universalisme fondé sur l'idéal de citoyenneté, rappelle que chaque individu devrait être en droit « de vivre institutionnalisé en tout lieu du monde et d'être reconnu comme citoyen de ce lieu monde, et donc du monde »¹³⁸.

Cela laisse notamment entrevoir les raisons de la complexification du marxisme opérée par Balibar et analysée par Tosel. Le premier ambitionné, parmi d'autres objectifs, d'amener les penseurs communistes à percevoir le lien entre « nation, classe et race »¹³⁹. La *lutte des classes* ne pouvant être réduite à « l'antagonisme de deux classes fondamentales »¹⁴⁰.

Toutefois, Balibar n'a jamais tourné le dos à la pensée de Marx. Elle continue, précise Tosel, à avoir dans la philosophie balibarienne une place majeure car elle est une indétrônable critique de l'économie politique¹⁴¹. Tosel rappelle en outre que l'influence de Marx sur Balibar fait de ce dernier l'un des tout premiers théoriciens français de la *mondialisation capitaliste*, « qu'il aborde par le biais des transformations de l'État-Nation, au sein du remodelage des espaces transnationaux et la constitution de quasi empires en concurrence, toujours tourmentés par la possibilité de guerres civiles ou extérieures »¹⁴².

Et pourtant, peut-on vraiment abandonner l'institution étatique ? Balibar prend l'*extraordinaire* parti de répondre que « non ». Extraordinaire parce que, bien souvent, les critiques de l'État national semblent revendiquer son dépassement, voire – avec Marx – son *dépérissement*. Or, si Balibar a – selon ses propres dires – fait de son œuvre philosophique un plaidoyer pour une « désidentification » des notions de citoyenneté et de nationalité, il continue cependant de penser que la disparation des États-nations n'est pas souhaitable¹⁴³. Pour ne

¹³⁶ *Ibid.*, p. 62. La parenthèse est ajoutée par nos soins.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 64.

¹³⁸ *Id.*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 63.

¹⁴⁰ *Id.*

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 64.

¹⁴² *Ibid.*, p. 65. Nous reviendrons longuement, au sein du troisième chapitre de ce mémoire, sur le capitalisme mondialisé d'une part, sur l'intrication entre nationalisme et racisme d'autre part. Ils seront abordés dans le contexte de ce que Balibar nomme « le phénomène de cruauté », caractérisé par la *surdétermination de la violence ultra-objective* des systèmes d'exploitation économiques (fondés sur la concurrence et le rendement) et la *violence ultra-subjective* des identités.

¹⁴³ Ces propos furent tenus au sein du débat « Faut-il en finir avec l'universalisme », le 20 avril 2017, dans l'émission « Paroles d'honneur » (document annexe n°1).

prendre qu'un exemple, *l'indépendance de la fonction judiciaire* est un aspect fondamental de l'institution de la citoyenneté qui doit pouvoir être garanti, selon Balibar, dans une perspective nationale¹⁴⁴. Ainsi, toujours selon ce dernier, l'un des principaux enjeux de notre contemporanéité semble résider dans la question suivante : « Comment sortir des formes radicales du nationalisme de l'exclusion tout en conservant les instances nationales nécessaires à l'institution de la citoyenneté ? »¹⁴⁵.

Il semble que, avant toute chose, il faille garder à l'esprit que l'État démocratique se caractérise par sa « *finitude* »¹⁴⁶. Ne contenant formellement, contrairement aux régimes qui l'ont précédé, aucun « point d'appui métaphysique »¹⁴⁷, il est censé pouvoir éviter la cristallisation des inégalités au nom d'un « ordre supérieur »¹⁴⁸. En effet, la communauté citoyenne résulte – comme nous l'avons vu précédemment – d'une autodétermination. Cependant, précise Martin Deleixhe, « le principe d'autodétermination n'a de sens que si la démocratie trace une frontière qui délimite la communauté de ses membres. La démocratie ne peut se vivre qu'au sein d'un cercle restreint de citoyens dont il faut nécessairement dessiner le pourtour. Pour pallier le caractère arbitraire de cette décision, la démocratie a souvent fait appel à l'idée de *nation* »¹⁴⁹, d'où la confusion historique entre citoyenneté et nationalité.

La démocratie telle qu'elle est actuellement incarnée serait ainsi *sclérosée*. Sa *finitude* essentielle, plutôt que de demeurer la garantie du débat social et institutionnel, tend systématiquement vers une fixation de la dimension *constituée* de la citoyenneté. Il est dès lors nécessaire de la redynamiser, de *démocratiser la démocratie*¹⁵⁰. C'est probablement de cette façon que peut être exprimée, selon Martin Deleixhe, la substantifique moelle de l'œuvre balibarienne : son souci le plus constant étant dès lors celui de « faire droit à une certaine *illimitation* (...) de la *démocratie* »¹⁵¹. Deleixhe pose ainsi la question : « En quoi pourrait consister une substance qui a pour principe de s'outrepasser ? À quoi ressemblerait un régime politique qui a pour règle de se porter au-delà de lui-même ? Une norme qui invite à sa transgression ? »¹⁵².

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.7.

¹⁴⁵ *Id.*

¹⁴⁶ M. Deleixhe, *Étienne Balibar, L'illimitation démocratique*, Paris, Michalon, 2014, p. 10.

¹⁴⁷ *Id.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 12. Nous soulignons « *nation* ».

¹⁵⁰ L'expression étant notamment le titre d'une conférence donnée par Balibar au sein de plusieurs universités.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 13. L'auteur souligne « *illimitation de la démocratie* ».

¹⁵² *Ibid.*, p. 14.

Notre voyage à travers la pensée d'Étienne Balibar nous mène à intuitionner que la réponse réside dans la conflictualité, le débat contradictoire, le *dissensus*¹⁵³. Une citation énoncée en introduction s'impose une nouvelle fois à notre esprit : « L'universel ne peut rassembler, unifier, sans en même temps diviser »¹⁵⁴. La citoyenneté, en tant qu'unique proposition d'universalisation institutionnalisée, doit donc être considérée dans cette perspective. Pour advenir *factuellement*, et pas seulement *formellement*, elle doit pleinement s'inscrire dans les oppositions, les contradictions, les appartenances multiples et l'opposition des intérêts. *Elle doit les actualiser dans une perspective conflictuelle*. En cela réside l'essence du *multiversum*.

¹⁵³ D'après une idée mobilisée par Étienne Balibar lui-même, notamment dans son second débat avec Norman Ajari, où il précise que « fuir le consensus » caractérise en propre la philosophie (La Colonie, Paris, 17 février 2019, document annexe n°2). La notion émerge en outre des analyses d'Édouard Deluelle, au sein desquelles il en fait un prisme nécessaire pour appréhender la politique contemporaine (*Politiques du dissensus, le socialisme au XXIe siècle*).

¹⁵⁴ Énoncée au sein du débat du 20 avril 2017 : « Faut-il en finir avec l'universel ? » dans l'émission « Paroles d'honneur » (document annexe n°1).

IV. Conclusion : de la nécessité d'un multiversum

Comme ce fut précédemment souligné, l'œuvre d'Étienne Balibar n'a de cesse de questionner les oppositions, notamment dans la manière dont l'universalité est énoncée et se construit imaginairement. Sur le plan paradigmique, il est possible de dire que la pluralité des énonciations de l'universel peut être envisagée, au sein de la pensée balibarienne, dans la perspective d'un antagonisme structural : celui opposant l'*universalisme intensif* et l'*universalisme extensif*.

Pour rendre compte avec clarté et rigueur de cette dualité théorico-politique, qui travaille de l'intérieur le champ de l'universel, nous nous fondons sur l'explication d'Édouard Deluelle¹⁵⁵.

La forme de l'*universalisme extensif* fut inventée par les « grandes religions universelles »¹⁵⁶. Ce type d'universalisme a pour ambition de faire naître un lien entre les Hommes au-delà de leurs déterminations particulières (« race, classe, ethnies, etc. »)¹⁵⁷. Pour ce faire, il s'érige autour d'un symbole, d'un idéal, qui revêt un caractère sacré et qui a de ce fait la capacité *d'organiser le réel*, « d'imposer à différents pouvoirs politiques des règles communes »¹⁵⁸. On peut citer, parmi divers exemples recensés dans l'article, le bouddhisme, l'islam et, bien-sûr, le christianisme. À partir du 18^{ème} siècle, indique É. Deluelle, les « grandes idéologies laïques (récits du progrès, communisme) »¹⁵⁹ vont émerger elles aussi sur le modèle de l'universalisme extensif. L'ère politique actuelle, quant à elle, se structure également sur cette représentation extensive : elle est fondée – comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises – sur l'idéal des « Droits de l'Homme ». Si ce dernier contient une dimension fédératrice incontestable, en tant qu'il promeut l'autodétermination du peuple, il est nécessaire – déclare Édouard Deluelle – *d'en faire la critique*¹⁶⁰. Il comporte, comme nous l'avions déjà évoqué, une dimension hégémonique : « c'est un universalisme de conversion, indissociable de rapports de domination »¹⁶¹. La domination qui en résulte étant exercée à travers deux formes

¹⁵⁵ É. Deluelle (2014), « Quel universalisme des droits de l'Homme ? », <http://edouard-deluelle.be>, consulté le 29 avril 2019.

¹⁵⁶ *Id.*

¹⁵⁷ *Id.*

¹⁵⁸ *Id.*

¹⁵⁹ *Id.*

¹⁶⁰ *Id.*

¹⁶¹ *Id.*

d'ingérence¹⁶² : *géopolitique* (caractérisée par « les opérations humanitaires-militaires de l'Occident à travers le monde »¹⁶³) et *imaginaire* (mettant des individus-citoyens, ou *partiellement* citoyens, dans des situations de « double bind », de conflit dans leur rapport à eux-mêmes et à leur réalité)¹⁶⁴.

D'où la nécessité d'un *autre universalisme*, menant à des déterminations différentes : en son sein, « l'universel consiste à réclamer une égalité de droit chaque fois qu'une discrimination, une inégalité ou une exclusion est constatée »¹⁶⁵. Nous le disions, certains individus sont les points cardinaux de la rencontre entre *émancipation* et *transformation*, leurs revendications sont portées au nom du droit à l'égalité et la liberté pour chaque être humain. Ils incarnent un universalisme qui ne résulte pas d'un désir « hégémonique »¹⁶⁶ ou – plus sobrement – d'une aspiration à fédérer, mais d'un positionnement « critique, politique »¹⁶⁷. L'universalisme intensif est caractérisé par ce que l'on pourrait appeler le *triptyque Arendt-Balibar-Rancière* : il revendique le « droit d'avoir des droits » pour la « part des sans parts » au nom de l'idéal « d'égaliberté ».

Si nous avons choisi d'aborder cette opposition dans le contexte du quatrième chapitre, alors même qu'elle semble représenter la quintessence de ce que Balibar nomme « les universalismes concurrents » et qui est par ailleurs le titre du chapitre précédent, c'est parce qu'il nous semble que l'idée initiale de « concurrence » est le point de départ nécessaire – mais éphémère – pour atteindre un autre niveau d'analyse : celui permettant de penser la dialectisation des deux figures. En effet, il est possible d'appréhender chacune de ces deux énonciations de l'universel comme étant « le négatif » de l'autre. De ce fait, si elles sont bien des universalismes concurrents, leurs constants dépassements réciproques ne sacrent jamais de vainqueur. Ce qui s'impose avec évidence, c'est leur interdépendance dans le contexte d'une réalité qui ne peut se passer ni de l'*institution*, ni des *revendications*.

Pour en comprendre pleinement les implications, il convient de faire – avec Balibar – un bref détour par la pensée de Hegel. Dans *La Phénoménologie de l'esprit*, le philosophe allemand dresse divers constats relatifs à l'énonciation de l'universel qui rendent compte de certains

¹⁶² Par souci de clarté, nous précisons que la première forme d'ingérence est énoncée au sein de l'article rédigé par Édouard Delruelle. Dans le contexte de notre propos, nous nous permettons d'y ajouter une seconde, qui nous semble s'inscrire adéquatement au sein des analyses qui font l'objet de cette première partie.

¹⁶³ *Id.*

¹⁶⁴ Nous rajoutons cette seconde forme.

¹⁶⁵ *Id.*

¹⁶⁶ *Id.*

¹⁶⁷ *Id.*

points de tensions caractéristiques, aujourd’hui encore, des sociétés humaines. Dans un premier temps, s’interrogeant sur les discours universalistes apparus dans le contexte de l’histoire occidentale, Hegel montre que « par le seul fait de son énonciation (...), l’universalité se renverse en son contraire »¹⁶⁸. En effet, l’universel est toujours énoncé dans un endroit et une époque donnés, par rapport à une « conception du monde déterminée »¹⁶⁹ et à des intérêts particuliers. Ainsi, précise Balibar, l’universel est soumis à la fatalité de « se particulariser en s’énonçant »¹⁷⁰. Dès lors, les discours visant à fédérer, à organiser le réel sur base d’une universalité appréhendée comme sacrée, immuable, indépassable, sont pourvus d’une contradiction intrinsèque¹⁷¹. Cependant, la force de l’analyse hégélienne amène à identifier, dans un deuxième temps, des déterminations du même type dans le mouvement inverse. En effet, souligne Balibar, « lorsque l’on formule une critique de l’universalisme, religieux ou séculier, politique ou scientifique, en termes de défense des cultures, des idiomes ou des croyances et de leur droit absolu à la particularité, *cette énonciation se fait immédiatement dans la modalité de l’universel*, ce qui veut dire à la fois dans une rhétorique rigoureusement interchangeable, ou dans la perspective d’une totalisation ou d’une justification des différences comme telles, donc d’un autre universalisme »¹⁷². En d’autres termes, le particulier – lorsqu’il est affirmé – ne peut rationnellement éviter de prendre la forme d’un universalisme. Cet universalisme émergeant des revendications du particulier, nous prenons le parti de le nommer, avec Balibar, *intensif*.

Nous nous situons dès lors bien dans une société où coexistent des intérêts opposés, voire contradictoires, et il semble que « dans la conjoncture actuelle, dont la question est entièrement ouverte de savoir si à cet égard elle forme une nouveauté, *les oppositions du type universel-particulier sont beaucoup moins significatives et violentes que les oppositions au sein de l’universel*, entre ses nominations, ses déterminations, ses réalisations, ou tout simplement ses énonciations rivales (...) »¹⁷³. C’est pourquoi, face à la prétention d’une énonciation de l’universel ayant pour ambition d’homogénéiser les rapports humains en neutralisant les

¹⁶⁸ É. Balibar, *Des universels*, *op. cit.*, p. 43.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 76.

¹⁷¹ La constatation doit ici être contextualisée. Le fait que l’énonciation de l’universel soit toujours située et de ce fait affectée par son contraire – le particulier – résulte bien de l’analyse hégélienne. Cependant, l’aspiration ultime du philosophe allemand est de dépasser ces stades de l’énonciation de l’universel en les totalisant. Il est pour lui question de passer des universalismes abstraits à « l’universel concret ». Il faut atteindre *l’esprit objectif du monde* (niveau structural mais inconscient auquel l’accessibilité est par définition progressive). L’analyse de Balibar n’amène donc pas à des conclusions identiques.

¹⁷² *Ibid.*, p. 69.

¹⁷³ *Id.* Le passage en italique est souligné par l’auteur.

différences, il apparaît pertinent de reconnaître l'hétérogénéité propre à la rencontre des individualités, même au sein du champ de la citoyenneté (idéalement jumelée à *l'unique qualité d'être humain*). Il faut donc inventer « une universalité d'un type nouveau »¹⁷⁴ : il faut quitter l'*universalisme de l'unité* pour rentrer dans l'*universalisme des différences*¹⁷⁵, que Balibar a nommé – dans la lignée d'Ernst Bloch – *multiversum*.

Cependant, Balibar va plus loin que Bloch. Le dernier aspire à atteindre un universalisme qui reconnaîtra – à l'échelle du monde – « l'égalité des cultures en tant que création du génie humain »¹⁷⁶. Cela a toutefois pour contrepartie d'amener à une conception de « chaque culture ou civilisation comme une totalité fermée, autoréférentielle, dont la singularité s'exprime dans sa langue et dans ses mœurs et qui a donc, inévitablement, un caractère exclusif et normatif »¹⁷⁷. Or, pour Étienne Balibar, s'il y a bien lieu d'ériger un *multiversum*, ce dernier doit tendre, *in fine*, vers une traduction des idiomes propres à chaque culture et individualité, pour permettre leur communication et leur rencontre. Il doit mettre en place des conditions dans lesquelles « une multiplicité de voix, de traditions culturelles, de mode de pensées et finalement d'expérience vécues seraient susceptibles de s'éduquer ou de s'informer les unes des autres »¹⁷⁸. Balibar s'inscrit donc bel et bien dans la perspective d'une *transformation*, qui caractérise son deuxième moment politique.

C'est précisément dans *ce moment* que lui est permis de rencontrer Norman Ajari. L'immense force de la pensée de ce dernier trouve source dans sa façon d'incarner les revendications, d'en poétiser – dans une perspective de *puissance* et de *dignité* – l'indéniable nécessité. La deuxième partie de notre propos, que nous nous apprêtons à entamer, s'articulera autour de cette exigence de transformation portée par Ajari : non seulement de la *matérialité du réel* mais aussi de l'*imaginaire, individuel et collectif*. Elle aura pour vocation de réaffirmer le caractère indépassable du particulier. Si Ajari rejoint Balibar quant à l'idée que l'affirmation du particulier encoure toujours le risque de s'universaliser, il déclare que c'est tout de même dans le particulier que la lutte doit s'inscrire, sans prétendre d'emblée que seul un autre universalisme sera à même de rétorquer face à la domination.

¹⁷⁴ Proposition énoncée par Étienne Balibar au sein du débat du 20 avril 2017 : « Faut-il en finir avec l'universel ? » dans l'émission « Paroles d'honneur » (document annexe n°1).

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ É. Balibar, *Des Universels*, *op. cit.*, p. 163.

¹⁷⁷ *Id.*

¹⁷⁸ Citation tirée du second débat avec Norman Ajari (La Colonie, Paris, 17 février 2019, document annexe n°2).

La troisième partie, quant à elle, se proposera d’être une humble complexification de ce positionnement. Non pour le déconstruire ou le rendre obsolète, mais pour tenter de le renforcer en l’étayant, en le nuançant, en postulant la congruence d’une démarche *autoréflexive*. Elle se déployera intégralement au sein du troisième moment politique théorisé par Balibar : celui de la *civilité*.

Deuxième Partie

Caractère indépassable du particulier
« La dignité ou la mort »

I. *Le dépassement de « l'universalisme blanc » par la réaffirmation du particularisme*

Ébranler les certitudes en usant du décentrement philosophique, le faire au moyen d'une poétisation – bien qu'argumentée et rationnelle – de l'histoire de l'afrodescendance et sa *praxis* politique, c'est de cette manière que Norman Ajari a choisi de pratiquer la philosophie. Son engagement intellectuel fait sens par son hybridité, il ne se situe jamais dans la prétendue pureté de l'abstraction, dans l'idéalisation conceptuelle. Sa pensée est altérée – mais nourrie – par la dureté de la vérité, par l'authenticité de ce qu'il a choisi de nommer « l'historicité profonde » et que nous nous emploierons avec lui à comprendre le plus fondamentalement et intimement possible tout en gardant à l'esprit les limites auxquelles nous assigne notre propre expérience.

Chez Ajari, philosophie et politique sont les deux faces d'une même pièce, elles ne cessent de s'alimenter et de s'enrichir mutuellement. Cet auteur est l'une des incarnations contemporaines d'un militantisme philosophique à la fois porteur et déstabilisant. Probablement parce que son propos à une telle vocation à produire des effets dans le réel, qu'il frôle – comme nous le disions en introduction – la performativité. Probablement aussi parce qu'il assume la *radicalité*. Alors que la théorisation philosophique et l'exigence d'objectivité ont parfois tendance à l'aseptiser, il s'emploie, quant à lui, à en affirmer la nécessité.

Son analyse de la société a ceci de singulier qu'elle devient rapidement une invitation (voire *une mise en demeure*) à l'introspection : lire Ajari, c'est se faire violence en empruntant un chemin en relief, menant à une compréhension nouvelle de notre propre rapport au monde. C'est prendre conscience de la néantisation de certaines existences conduisant à l'exigence de leur réaffirmation. C'est prendre part à un imaginaire qui déroge à la pensée traditionnelle et aux valeurs qui la fédèrent. C'est comprendre que si des luttes nouvelles doivent s'imposer, les outils pour les mener doivent eux aussi être transformés. Il n'est plus possible aujourd'hui de penser l'émancipation à travers des idéaux exclusivement portés par les grands récits occidentaux parce que ces derniers – s'ils ont été fondamentaux pour faire émerger la modernité et construire la démocratie¹⁷⁹ – ont été aussi les porte-voix de comportements iniques, avilissants voire meurtriers. Il est immensément difficile pour des individus dont l'existence sociale et institutionnelle repose exclusivement sur cet héritage d'en percevoir les zones d'ombre et de saisir l'importance de sa critique. Et pourtant, il apparaît qu'il faille aujourd'hui

¹⁷⁹ Et s'ils demeurent selon nous les socles – à la fois solides et indépassables – de droits fondamentaux caractérisant notre contemporanéité.

aller au-delà de l'évidence pour prendre la mesure des enjeux politiques, de façon à ne plus s'astreindre à s'engager formellement pour la dignité humaine, mais à en faire un combat inscrit dans la complexe matérialité d'une réalité profondément inégalitaire.

Le nouveau livre de Norman Ajari (*La dignité ou la mort, éthique et politique de la race*¹⁸⁰) est en ce sens symptomatique jusque dans son titre. Il semble, comme le souligne Étienne Balibar¹⁸¹, que l'énonciation « la dignité ou la mort » ne résulte pas d'un choix contingent. Elle serait le « contrepoint »¹⁸² d'une phrase emblématique de la révolution française : « La liberté ou la mort ». Il y a donc une mobilisation de la structure de pensée d'une construction historique donnée, pour conduire à un autre paradigme. C'est précisément ce dernier que nous nous proposons d'explorer à travers le propos d'Ajari et le « stock mémoriel »¹⁸³ par lequel il a choisi de le faire advenir.

Notre seconde partie, si elle convoquera des éléments d'analyse issus de la thèse du philosophe ainsi que certains articles et documents qui permettent d'affiner la compréhension de sa pensée, sera essentiellement fondée sur la lecture de son dernier ouvrage¹⁸⁴. Il y a, dans l'histoire de la pensée philosophique moderne, certaines œuvres qui font clivage, qui établissent une rupture avec les grands récits pour en proposer d'autres. Ces derniers s'emploient à ouvrir les esprits à des couches de réalité qui ont été *invisibilisées*, dans lesquelles pourtant des existences entières se sont d'abord vues *englueées* puis – grâce à leur puissance propre et leur capacité de résilience – se sont *déployées*. Aujourd'hui, les êtres porteurs (ou héritiers) de ces vies niées, contrariées, reléguées aux stades inférieurs de la hiérarchisation humaine, entendent s'affirmer et faire jour sur l'oppression et la discrimination qu'ils ont subies et qui persiste. Norman Ajari se fait le porte-voix de ce type de revendications, il utilise pour ce faire des outils à la fois militants et philosophiques, et c'est ce qui confère – selon Balibar – du *génie* à son

¹⁸⁰ Paris, La Découverte, 2019.

¹⁸¹ Observation qu'il fit dans le contexte des questions/réponses qui suivirent son débat avec Norman Ajari sur le livre de ce dernier (La Colonie, Paris, le 17 février 2019, document annexe n°2).

¹⁸² *Id.*

¹⁸³ Expression employée par Ajari lui-même (*Ibid.*).

¹⁸⁴ D'emblée, nous voulons préciser qu'elle ne sera pas exhaustive. Le livre de Norman Ajari, s'il s'articule autour de certaines idées centrales, est extrêmement étayé. La pluralité des apports historiques et l'étendue de l'analyse de l'auteur ne pourront être intégralement résumés (nous n'évoquerons notamment pas les luttes politiques inhérentes à l'Église Noire. Nous ne rencontrerons pas non plus « l'Ubuntu » de Desmond Tutu. Ce sont pourtant des éléments immensément riches et importants de la pensée ajarienne. Il nous a toutefois fallu opérer des choix). Nous souhaitons cependant faire lumière sur sa capacité à ébranler les schèmes dominants, non en s'attelant à la *déconstruction philosophique* « traditionnelle », mais en ouvrant la réflexion sur ce qui s'est créé à travers l'oppression en termes de résistance et d'affirmation et qu'il entend renforcer en en rendant compte philosophiquement.

ouvrage¹⁸⁵. Il incarne une pensée dissensuelle qui a l'ambition de faire naître le débat en prolongeant le « militantisme radical »¹⁸⁶ propre au décolonialisme dans les sphères universitaires, académiques, philosophiques.

Il n'est pas question pour l'auteur de se situer sous le prisme de la glorification ou de l'apologie, mais d'identifier la puissance cachée des existences opprimées, et singulièrement la *puissance noire*. Il y a chez Ajari, dans l'idée même de résistance, une force qui transcende la dimension politique pour atteindre un niveau quasiment ontologique. Pour cette raison, il revendique un certain type d'*essentialisme*, qu'il fait précisément exister à travers l'affirmation du *particularisme*. Selon lui, on ne peut se contenter d'accorder toute une partie de l'humanité sous l'étiquette « d'individus racisés »¹⁸⁷. Il s'agit d'un « raccourci sociologisant »¹⁸⁸ : s'il est certes pertinent dans le contexte de l'analyse sociale, il s'astreint cependant à considérer les victimes du racisme comme les simples produits de la pratique « de ceux qui les déshumanisent »¹⁸⁹. L'*essentialisme* qu'Ajari théorise est, au vu de cette observation, une manière de répondre à la question : « Qui sont les racisés ? Sont-ils seulement les effets de la racialisation sociale et étatique ? Sont-ils seulement les fruits d'un pouvoir qui en fait ce qu'ils sont ? Sont-ils seulement des *non-blancs* ? »¹⁹⁰.

Répondre par la négative fait certes évidence mais cela doit être renforcé, élaboré par une stratégie existentielle et politique : il est impératif, selon lui, de « remplir les corps vidés »¹⁹¹. Le sort le plus tragique, affirme Norman Ajari, n'est pas d'être racisé, mais d'être « frappé d'inessentialité »¹⁹². Le particulier dans la conception ajarienne détient dès lors un véritable rôle : y inscrire la lutte permet de *remplir ontologiquement* ces *corps vidés*, de réhabiliter l'existence d'individus dont l'humanité est intrinsèque mais s'exprime également dans une *histoire*. Il ne se refuse pas aux combats portés en commun mais il n'est pas question pour lui d'œuvrer par-delà les différences. Les grands idéaux de neutralisation de ces dernières ont en réalité neutralisé les êtres qui en étaient porteurs.

L'universalisme qui structure l'Occident, celui des Droits de l'Homme, s'est à de nombreuses reprises révélé être celui des droits de l'*homme blanc*. Face à cette primauté

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Id.*

¹⁸⁹ *Id.*

¹⁹⁰ *Id.*

¹⁹¹ *Id.*

¹⁹² D'après une expression qu'Ajari (*Id.*) emprunte à Fanon.

accordée à certains êtres humains, leur permettant d'imposer leur domination et leur rapport au monde comme cadre absolu de la vie politique et inter-politique, Norman Ajari ne propose pas – à l'instar de Balibar – de créer un universalisme pluriel et hétérogène. Il estime que s'il est vain d'œuvrer contre les effets d'universalisation, il est également inopérant – dans le contexte des luttes pour la dignité – de s'employer à faire advenir d'emblée l'universalité. Il faut au contraire assumer la *position située* d'un discours, d'une identité, d'une communauté.

L'être noir n'est pas substituable à *l'être arabe* et – incontestablement – s'inscrit dans une toute autre forme de réalité que *l'être blanc*.

L'ambiguïté inhérente à la notion de « l'être » telle que nous l'énonçons nous permet d'approfondir cette réflexion : fait-on référence à « l'être » en tant qu'individu ou à « l'être » en tant que *fait d'être*, en tant que modalité d'existence ? Il semble en l'occurrence que cela se rejoigne : un *être noir* s'inscrit dans une *praxis* qui est propre à l'existence noire. Ainsi, si certains chemins pour la dignité convergent, s'ils se rencontrent et s'enrichissent, s'ils peuvent même tendre vers un vivre en commun aux contours universalistes, s'ils sont portés par des idéaux qui transcendent les frontières et les communautés ; ils se doivent d'abord d'exister *en propre* pour rendre justice à ceux qui les ont fait naître par la sueur de leur extraordinaire persévérance, de leur profonde résilience. Pour se prémunir en outre du risque de se laisser dissoudre dans le vase des identités plurielles – toujours-déjà saturé de rapports de force et de prévalences structurelles.

Bien entendu, chaque individualité se doit d'être définie singulièrement et pas seulement dans le contexte d'une communauté, aussi particulièrement incarnée soit-elle. Chaque homme, chaque femme, possède des qualités qui lui sont inhérentes et qui ne peuvent être simplement diluées dans une seule et même caractéristique unificatrice. Il serait immensément paradoxal de vouloir « tailler une particularité dans la totalité »¹⁹³ pour tendre, *in fine*, à totaliser cette particularité en définissant chacun de ceux qui s'y inscrivent comme se réduisant à ce qu'elle incarne. En l'occurrence, le fait d'être afrodescendant. Mais, *a contrario*, on ne peut nier la spécificité de l'existence noire, on ne peut pas – compte tenu du passé historique et du présent socio-étatique – s'astreindre à en faire une pure contingence épidermique.

Être noir(e) au 21^{ème} siècle a une signifiance.

¹⁹³ Selon une expression utilisée par Ajari dans son débat du 20 avril 2017 avec Étienne Balibar « Faut-il en finir avec l'universalisme ? », au sein de l'émission « Paroles d'honneur » (document annexe n°1).

La personne noire est une personne (...) contrainte d'assumer (...) un héritage s'articulant autour d'une caractéristique assez massive et essentielle, celle de provenir (...) d'ancêtres dont l'humanité a été systématiquement contestée (...). Mais [être noir] c'est aussi participer à *d'autres types d'héritages*, qui se sont constitués dans les coordonnées tracées par la violence (...). Il s'agit d'abord, tout simplement, d'une filiation géographique mais à celle-ci s'ajoute tout un tas de qualificatifs et de caractéristiques historiques qui lui sont devenus absolument consubstantiels. Et cela dans toutes les parties du monde parce que la négrophobie ne connaît pas de frontières¹⁹⁴.

Il y a donc bien, à notre sens, un élément d'universalité chez Ajari. Mais il ne réside pas dans les modalités de la lutte, il réside dans le caractère illimité et in-situé de la violence endurée : l'auteur invalide les conceptions selon lesquelles il y aurait une spécificité du phénomène de violence exercé à l'encontre des populations noires depuis le début de la modernité. C'est en réalité rigoureusement le contraire qu'il dénonce.

(...) la particularité de l'histoire noire n'a rien à voir avec quelque rapport qualitativement singulier de la violence, mais procède bien davantage de l'inébranlable constance avec laquelle toutes les modalités de la violence dont accoucha la modernité furent inventées pour défaire les corps noirs, ou finirent tôt ou tard par les prendre pour proies. Il est inexact que (...) la souffrance noire serait sans analogue dans l'histoire. C'est même rigoureusement l'inverse : la vie noire est celle qui eut à endurer chaque itération de la violence politique, chaque innovation des technologies de la déshumanisation, chaque trouvaille de la cruauté. La vie noire est la pierre de Rosette de la violence sociale, un *traducteur universel* de la négativité¹⁹⁵.

Affirmer la particularité de la vie noire et de son histoire ne s'apparente pas, comme le souligne Ajari, à un devoir de commémoration en *l'honneur* de ceux qui ont été méthodiquement et systématiquement *dés honorés*. Il y a, associé à l'idée de commémoration, celle d'absolution de l'oppression exercée, de façon à dépasser les oppositions pour rejoindre une fraternité universelle qui n'aurait pas de couleur. Or, la couleur ébène est aujourd'hui indépassable. Il ne s'agit pas de la déconstruire mais d'identifier ce qui l'a absolutisée. De mettre le doigt sur ce qui en a fait le principal objet de la cruauté moderne, mais aussi le symbole d'une puissance totalement singulière, et profondément politique.

¹⁹⁴ Citation tirée du compte rendu du débat entre Norman Ajari et Étienne Balibar, portant sur le livre du premier. (La Colonie, Paris, 17 février 2019, document annexe n°2).

¹⁹⁵ N. Ajari, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, p. 272. Nous soulignons l'expression « traducteur universel ». Il est pertinent de souligner que cette constatation est étayée par des exemples historiques. Parmi eux, le « négrier » est décrit à la fois comme une *factory* (« un établissement commercial itinérant ») et la *première forme de prison moderne* (« en un temps où elle n'existe pas encore sur la terre ferme »). Ajari rappelle en outre que le génocide des Heroes et des Namas commis par les troupes prussiennes dans le sud-ouest africain (au début du 20^{ème} siècle) n'est pas sans rappeler l'*extermination méthodique* caractérisant la Shoah. C'est donc, d'une part, « de la surexploitation des noirs que naît le capitalisme » et, d'autre part, de la destruction des noirs que s'est inspirée celle des juifs (*Id.*).

II. *L'essentialisme décolonial comme voie d'accès à l'historicité profonde*

Dans la lignée de Michel Foucault, Étienne Balibar s'interroge sur le système normatif propre aux sociétés modernes. Ce dernier aurait une propension à exclure les individus qui ne se ne conforment pas à une normativité tacitement prescrite. Selon Norman Ajari, cette conception et l'argumentaire qui lui est propre font du philosophe français un penseur *exemplaire* de l'anti-essentialisme. L'analyse de Balibar pose un « diagnostic »¹⁹⁶ : il y aurait une équivalence entre *l'essence* et la *norme*. En effet, comme nous le disions en première partie, la conception balibarienne repose notamment sur l'idée que si l'existence des différences anthropologiques ne peut être ignorée ou dépassée, il n'est cependant pas possible de fixer ces dernières, de tracer des lignes de démarcation permettant de classer la multiplicité des êtres humains dans des catégories circonscrites. Or les sociétés modernes auraient pourtant une propension à se structurer sur ces catégorisations et dès lors limiteraient les individus dans leur déploiement en les essentialisant. En d'autres termes, elles figeraient les identités, voire les hiérarchiseraient selon les capacités d'auto-neutralité de chacune, d'adéquation à la norme. Étienne Balibar déclare donc la nécessité de déconstruire cette essentialisation de façon à garantir une transformation menant à une émancipation réelle des êtres humains en tant que citoyens.

Norman Ajari prend le parti de remettre en question cette vision. Il voit dans le geste de Balibar une dimension hâtive. D'emblée, ce dernier postule « l'indistinction »¹⁹⁷ des concepts d'*essence* et de *norme*. Or, pour Ajari, la distinction entre ces deux notions doit justement être maintenue : selon lui, une essence peut être définie comme « une mémoire collective »¹⁹⁸. La norme, quant à elle, doit être vue comme une potentialité sournoise. Elle est ce par quoi l'essence « peut éventuellement s'imposer comme référence unique et obligatoire »¹⁹⁹. L'actualisation, ou non, d'un symbole historique comme cadre unitaire et normalisant dépend de son degré d'institutionnalisation. Les représentations dominantes dans le contexte socio-étatique actuel jouissent d'une « position sociale »²⁰⁰ privilégiée car elles disposent « d'institutions autonomes, dotées d'une solidité réelle »²⁰¹. Elles sont donc devenues,

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 117.

¹⁹⁷ *Id.*

¹⁹⁸ *Id.*

¹⁹⁹ *Id.*

²⁰⁰ *Id.*

²⁰¹ *Id.*

effectivement, le fond idéologique sur lequel se structure la société. Elles s'imposent comme grilles de lecture absolues et indépassables, auxquelles il convient pour tous de *s'adapter*, voire de *s'assimiler*.

La position des minorités, rigoureusement antagonique, peut se définir – selon Norman Ajari – par une « inexistence institutionnelle »²⁰². Les individus issus des minorités sont donc soit sommés d'aseptiser, voire d'abandonner ce qui les définit en propre, soit discriminés voire criminalisés. Dans le contexte de cette réalité, le fait de distinguer essence et norme permet de « politiser »²⁰³ la résistance propre à l'opprimé. C'est une manière pour ce dernier de réaffirmer l'histoire des siens là où il rencontre perpétuellement l'injonction de s'en délester dans le contexte de ce que l'on nomme couramment « la sphère publique ». C'est une façon de lutter contre la « mort sociale »²⁰⁴ qui semble intemporellement imposée aux formes d'existence qui étaient considérées naguère comme barbares, et qui continuent aujourd'hui à être marginalisées, pour ne pas dire ostracisées. L'essentialisme ne prend donc pas, en l'occurrence, une dimension coercitive mais mène au contraire à l'affranchissement humain. Il parsème le chemin de la *dignité*.

(...) être politiquement essentialiste, donc lutter pour sa dignité d'opprimé, c'est savoir que nos prédécesseurs étaient confrontés à des problèmes semblables aux nôtres, dans des contextes politiques différents, qui leur étaient propres : les questions de la mort sociale et de la survie dans un monde structurellement violent, de la libération de l'inégalité raciale, de la foi de l'opprimé, etc. La pensée noire du présent est dès lors héritière de leurs consciences et de leurs réflexions (...). L'essence des Noirs leur permet de n'être jamais orphelins, jusque dans un monde qui cherche à faire d'eux des êtres illégitimes, des âmes errantes. Mais cette notion d'essence les invite également à ne pas se poser eux-mêmes comme originels, à ne pas se rêver source du monde. Car *notre dignité est plus vieille que nous*²⁰⁵.

La dignité est généralement appréhendée – à l'aune des conceptions occidentales – comme un droit conféré par nature à la personne humaine. Chez Ajari, elle prend une dimension nouvelle, sa signification n'est plus univoque. Les esclaves raciaux, ancêtres des afrodescendants, ont subi « la négation en acte de l'idée même d'un droit naturel »²⁰⁶. Les penseurs de l'ontologie politique noire (ou « afro-pessimisme »²⁰⁷) ont dans cette perspective

²⁰² *Id.*

²⁰³ *Ibid.*, p. 120.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 121.

²⁰⁵ *Id.* Nous soulignons la dernière phrase.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 278.

²⁰⁷ C'est un terme que Norman Ajari s'emploie à éviter parce que sa première acception, la plus répandue en francophonie, désigne « un faisceau d'opinions racistes quant à l'inadaptation foncière des sociétés subsahariennes à la modernité libérale, aux institutions démocratiques et à l'économie de marché » (*Ibid.*, p. 275). C'est pour cette raison qu'il propose de lui substituer l'expression « ontologie politique noire ».

dénoncé une équivalence entre « la naissance »²⁰⁸ de l'esclave et « la mort sociale »²⁰⁹. Selon le sociologue afro-américain Orlando Patterson, « l'esclave est violemment déraciné de son milieu. Il est désocialisé et dépersonnalisé. Le processus de négation sociale constitue la première étape, essentiellement externe, de l'asservissement. L'étape suivante implique l'introduction de l'esclave dans la communauté de son maître, mais elle implique le paradoxe de l'y introduire en tant que non-être »²¹⁰. Cette conception de la condition de l'esclave, s'inspirant des thèses de l'anthropologue français Claude Meillassoux, postule que la mort sociale réside en fait dans la *capture* : l'esclave se voit « mourir [dans] sa société d'origine, perdre ses attaches »²¹¹ et est « introduit dans une [autre] société comme un corps étranger »²¹². Dans cette perspective, l'esclave est considéré comme un être « non-né »²¹³ : en effet, « les règles et coutumes qui ont présidé à sa naissance sont hétérogènes à celles de la société d'accueil et y sont intégralement niées »²¹⁴.

Cependant, explique Norman Ajari, cette conception ne peut être érigée en unique grille d'analyse car il existe, dans le contexte esclavagiste, des situations historiques d'autres natures. Ainsi, il convient notamment de se pencher sur « le fort taux de reproduction qui fut celui des esclaves dans le sud des États-Unis »²¹⁵. Dans ce contexte, « la naissance biologique et la condition de servitude se superposent exactement »²¹⁶ et dès lors « le nouveau-né n'a pas connu de situation sociale antérieure à l'esclavage ; il n'est pas marqué par un statut auquel il devrait symboliquement renoncer et mourir »²¹⁷. La mort sociale associée à la capture laisse ainsi place à ce qu'Ajari a choisi de nommer « la forme-de-mort »²¹⁸, qui se caractérise par une mort qui « précède l'entrée même en société »²¹⁹ et condamne donc le nourrisson noir à un « clignotement, une continue indécidabilité entre la mort et la vie »²²⁰. Il s'agit, selon Ajari, de deux figures marquées par l'indigne. Et chacune d'elles contribue, à sa manière, à rendre compte de l'existence noire contemporaine :

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 278.

²⁰⁹ *Id.*

²¹⁰ O. Patterson, *Slavery and Social Death : A comparative study*, Cambridge/Londres, Havard University Press, 1982, p. 38 (Cité par Norman Ajari, *Id.*)

²¹¹ N. Ajari, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, p. 279.

²¹² *Id.*

²¹³ *Id.*

²¹⁴ *Id.*

²¹⁵ *Id.*

²¹⁶ *Ibid.*, p. 280.

²¹⁷ *Id.* L'auteur souligne le terme « mourir ».

²¹⁸ *Id.*

²¹⁹ *Id.*

²²⁰ *Id.*

La position institutionnelle, scientifique, imaginaire, à laquelle fut rivé le Noir moderne, balafrant son existence d'une indignité structurelle, est toujours la sienne aujourd'hui. Il se tient encore dans une *forme-de-mort*. Les Noirs sont, de façon ordinaire et répétée, privés des éléments constitutifs d'une vie digne d'être vécue, ce qui génère un sentiment de déshumanisation et une conviction d'appartenir à la zone du non-être²²¹.

L'existence noire est donc toujours-déjà une existence politique, précisément en réponse à une certaine persistance historique dans le fait même de vouloir la rendre impolitique, de l'invisibiliser : il s'agit d'une existence de résistance, fondée sur une puissance héritée des ancêtres. C'est précisément pour cette raison qu'elle détient une *historicité profonde*. L'œuvre pour la dignité est certes collective, mais surtout intergénérationnelle : c'est une *filiation*. Elle ne désigne pas seulement « les efforts des opprimés pour mener une vie vivable, mais également l'histoire de ces efforts »²²².

L'historicité profonde théorisée par Ajari se fonde sur la coexistence de trois dimensions de réalité : « Premièrement, l'expérience vécue, malgré des altérations importantes, d'un maintien des modes de domination issus du passé, qui persistent à la manière d'images rémanentes : l'esclavage, la colonisation, la ségrégation, l'exploitation, l'aliénation. Deuxièmement, l'existence et la transmission d'un passé et notamment d'une culture des luttes, d'hostilité à ces formes d'oppression (...). Enfin, troisièmement, la présence d'un habitus et/ou de marqueurs physiques qui trahissent l'appartenance à un groupe subalterne, auquel [l'individu] est dès lors renvoyé malgré lui par l'ordre social : un accent, une langue, un vocabulaire, une couleur de peau, des traits du visage, la texture d'une chevelure, des manières de table ou d'évoluer dans l'espace, etc. qui interdisent de tenir l'appartenance au groupe opprimé comme une simple affaire de choix »²²³.

L'historicité profonde appartient en propre à ceux qui s'inscrivent dans un certain rapport au monde ; caractérisé par la méfiance, voire la défiance mais aussi par une force héritée des ancêtres. Chaque être humain a des racines mais l'opprimé ne cesse de les réactualiser, il les porte en lui et elles orientent son chemin, elles le définissent existentiellement. Ajari le précise : « une telle relation au passé n'a rien d'une incarcération »²²⁴ mais fait précisément advenir la dignité. Maintenir un rapport important au passé et s'y mesurer sans cesse, est une façon – selon Ajari – de se responsabiliser : vis-à-vis de l'histoire de l'afrodescendance, de l'oppression

²²¹ *Ibid.*, p. 281. Nous soulignons le terme « forme-de-mort ».

²²² *Ibid.*, p. 116.

²²³ *Id.*

²²⁴ *Ibid.*, p. 122.

endurée ainsi que de la ténacité face à l’extrémité des formes de l’adversité. Mais, en outre, vis-à-vis de l’oppression présente, exercée sur les « vivants »²²⁵. Ainsi, pour Ajari, « là où Balibar liait l’essence à la norme, on peut au contraire la lier à la puissance d’agir »²²⁶.

L’existence de l’opprimé afrodescendant n’est toutefois pas vouée à s’encastrer dans une sorte de dogmatisme de la filiation. Comme le souligne Ajari, il convient de garder à l’esprit que certains « attachements »²²⁷ nourris par des individualités ou des groupes à l’égard du passé peuvent « devenir mortifères »²²⁸. Cependant, l’aspiration à s’en défaire l’est tout autant.

Le passé n’est jamais une fin en soi et le désir de « demeurer ce que l’on est » est toujours une vaine autosatisfaction et surtout un crime contre la part révolutionnaire de l’existence humaine. Avec le changement des temps, tout ne saurait être conservé du passé. Certaines idées méritent d’être abandonnées en cours de route. Mais il n’y a jamais de révolution mémorielle : nul ne peut abandonner sa mémoire, ni l’échanger contre une autre. (...) En vérité, être adulte c’est connaître son héritage, mais savoir qu’il est possible de le trahir, c’est-à-dire enfreindre les règles pour en établir de nouvelles, pour faire advenir le mieux. Faire vivre son essence, c’est-à-dire sa mémoire, sans jamais en être l’esclave, voilà une position afro-décoloniale²²⁹.

Il y a selon Balibar, dans l’essentialisme de Norman Ajari – très paradoxalement – une dimension existentialiste²³⁰. Mais il s’agit d’un existentialisme porteur d’un « noyau irréductible : (...) celui de l’imaginaire »²³¹. Norman Ajari s’identifie et se situe « dans une continuité, dans une histoire qu’il se raconte – et qu’il nous raconte – qui met en valeur la résistance de ceux qui sont passés par les formes les plus violentes de la mort sociale »²³² et qui, dès lors, se placent dans une « opposition irréductible à toute récupération »²³³.

La politique de la dignité, résultant d’une essence (c’est-à-dire d’une historicité profonde) est fondée sur une affirmation absolue du particulier. Dans cette perspective, Norman Ajari s’oppose avec véhémence à un certain type de discours postcolonial revendiquant la « fluidité des identités »²³⁴. Il se distancie des conceptions foucaldiennes ayant fait naître l’idée de *liberté radicale de non-identité* ou de la vision derridienne postulant la nécessité de faire advenir de la *différence à soi*. Ce genre d’hypothèses philosophiques s’emploie selon lui précisément à

²²⁵ *Id.*

²²⁶ *Id.*

²²⁷ *Id.*

²²⁸ *Id.*

²²⁹ *Ibid.*, pp. 122-123.

²³⁰ Selon une analyse établie par l’auteur dans son débat avec Norman Ajari, portant sur le livre de ce dernier (La Colonie, Paris, 17 février 2019, document annexe n°2)

²³¹ *Id.*

²³² *Id.*

²³³ *Id.*

²³⁴ N. Ajari, *la dignité ou la mort*, *op. cit.*, p. 129.

« saper le fondement historique même sur lequel s'appuie toute politique de la dignité, c'est-à-dire tout essentialisme décolonial »²³⁵.

La surenchère à la différence, à la différenciation et à la différance suppose toujours l'atonie, c'est-à-dire, *in fine*, l'indifférence des singularités et surtout leur inefficience politique. L'infine démultiplication des singularités est ainsi surtout le signe de leur insignifiance. (...) La politique de la dignité n'est pas une politique de la différence ; c'est une politique du particulier, du singulier, de l'originalité²³⁶.

La dignité appréhendée sous le prisme de l'afrodescendance ne peut donc pas s'inscrire d'emblée dans un effort universaliste, elle existe dans une autre dimension de réalité. Selon Ajari, sa définition résulte d'une triple fondation, d'un *triple pouvoir*. D'abord, le pouvoir « d'entrer dans le domaine politique, d'y faire valoir son existence contre des conditions indignes »²³⁷. Ensuite, le pouvoir « de revendiquer une existence vivable et de la définir à l'intérieur de son action même »²³⁸. Enfin, le pouvoir « de se situer dans une histoire de la puissance des opprimés, c'est-à-dire [précisément] une histoire de la dignité, de ses défaites et ses accomplissements »²³⁹ ; une historicité profonde. Ce triptyque est absolument fondamental. Ajari insiste particulièrement sur la dernière forme de pouvoir. La violence ne s'exerce pas seulement par l'intermédiaire d'une infamie spectaculaire, elle se déploie aussi dans la quotidienneté, dans les modalités répétées de l'humiliation, de la déshumanisation. C'est précisément dans la conjonction de ce type de violence (structurelle et insidieuse) et de ses figures radicales (violence policière, atteinte physique de nature raciste, etc.) que doit être identifiée la forme-de-mort propre à la *condition noire* actuelle. Elle subit le racisme d'État, la discrimination, et surtout une « assignation »²⁴⁰ aux *banlieues-mondes*²⁴¹, aux *périmétries*²⁴² – factuelles et symboliques – de l'existence sociale. En cela, souligne Ajari, elle rencontre la condition arabe²⁴³, elles sont toutes les deux marquées par un combat (bien qu'il soit singulièrement incarné) œuvrant contre la néantisation, la relégation de la vie des arabes et des noirs au stade de l'insignifiance.

²³⁵ *Id.*

²³⁶ *Ibid.*, p. 131.

²³⁷ *Ibid.* p. 132

²³⁸ *Id.*

²³⁹ *Id.*

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 282.

²⁴¹ Le terme n'est pas emprunté à Norman Ajari mais à Étienne Balibar (Voir par exemple : *Saeculum*, Paris, Galilée, 2012). Il nous est apparu pertinent pour étayer l'analyse dont nous rendons compte présentement.

²⁴² N. Ajari, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, p. 282.

²⁴³ N. Ajari, *la dignité ou la mort*, *op.cit.*, p. 282.

C'est pourquoi lorsqu'un jeune noir est interpellé, qu'on lui impose un contrôle d'identité, lorsqu'il est tabassé voire assassiné²⁴⁴ et que cet acte est euphémisé²⁴⁵ en étant qualifié de « bavure »²⁴⁶, c'est l'historicité profonde dont il est le porteur qui « vacille et tremble »²⁴⁷ avec lui²⁴⁸. Mais même si elle vacille, elle continue à lui conférer un « bien qu'il ne pourra jamais perdre »²⁴⁹ : la dignité.

Par cette affirmation, Norman Ajari entre dans un niveau plus profond d'analyse : il ne perçoit plus la dignité comme l'objet des luttes revendicatives, il ne s'agit pas de se battre *pour* la dignité²⁵⁰. Il la voit justement comme « la puissance qui permet de revendiquer »²⁵¹, comme la condition de possibilité des luttes : ces dernières sont de ce fait menées *dans* la dignité²⁵². Et cette dignité, qui prend les contours d'un socle politique, ne peut s'affirmer que dans le particulier. L'exigence fondée sur le fait de vouloir inscrire d'emblée la multiplicité humaine dans l'universel contribue donc, pour Ajari, à priver toute une part de l'humanité de sa dignité, et par conséquent de sa capacité à faire politique, à s'inscrire dans des luttes. Selon lui, la violence subie ne réside donc pas dans le fait d'être essentialisé, mais dans celui de se voir ôter toute puissance de signifier. C'est précisément contre cela qu'il se soulève.

Selon ce dernier, il est nécessaire d'établir une distinction entre ce qu'il nomme « la dignité claire »²⁵³ et la « dignité noire »²⁵⁴. Il ne les situe pas de part et d'autre d'une ligne de démarcation éthique ou sur une échelle de valeur hiérarchique ; il estime simplement qu'elles rendent compte d'expériences vécues et de rapports à l'existence politique indéniablement différents. *La dignité claire* se déploie notamment dans le contexte d'une demande démocratique. Son expression passe par « une réactivation des traditions européennes de l'humanisme renaissant, des Lumières et de la démocratie délibérative »²⁵⁵. La démocratie est caractérisée par son indétermination, elle est censée garantir le débat contradictoire et la pluralité des opinions. Chaque homme ou femme, en tant que citoyen, dispose du droit de s'insurger, de se mobiliser, de se soulever pour (ou contre) ce qu'il considère politiquement

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 132.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 283

²⁴⁶ *Id.*

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 132.

²⁴⁸ La « longue histoire de[s] luttes, de[s] conquêtes et [de l'] humanité africaine » (*Id.*).

²⁴⁹ *Id.*

²⁵⁰ *Id.*

²⁵¹ *Id.*

²⁵² *Id.*

²⁵³ *Ibid.*, p. 292.

²⁵⁴ *Id.*

²⁵⁵ *Id.*

(in)juste. La dignité s'exprime dès lors dans le droit de poser des choix et de remettre en question des projets sociétaux, des ordres de domination ou des dispositifs institutionnels que l'on juge inopérants voire antidémocratiques. Pour Ajari, la politique résultant de l'affirmation de ce type de dignité est une « politique de la contingence »²⁵⁶ : « l'engagement militant y est l'expression d'un pouvoir »²⁵⁷ et il repose notamment sur le fait de trancher entre plusieurs options, qui se rapprochent ou non du modèle de société que l'on considère être idéal. Il nous semble, au vu de nos analyses, que la dignité claire telle qu'elle est définie par Ajari ne doit en aucune manière être stigmatisée ou appréhendée comme cosmétique. Elle est probablement le plus grand bien humain résultant de la modernité. Cependant, elle ne prévient pas contre l'*indigne*, elle n'immunise pas contre la dégradation du bien commun et les nombreuses créations de situations historico-étatiques où des individus se sont vus privés de cet accès aux débats, se sont vus dépolitisés voire néantisés en vue de leur exploitation. C'est précisément pour cela qu'a dû voir jour une autre forme de dignité, qu'Ajari a choisi de nommer *la dignité noire*. Selon ce dernier, elle ouvre un autre paradigme, qui est quant à lui « guidé par la nécessité davantage que par la contingence »²⁵⁸. Pour en rendre compte, il cite le début de la conclusion de *Peau noire, masques blancs* de Frantz Fanon :

Pour le nègre qui travaille dans les plantations de canne du Robert, il n'y a qu'une solution, la lutte. Et cette lutte, il l'entreprendra et la mènera non pas après une analyse marxiste ou idéaliste, mais parce que, tout simplement, il ne pourra concevoir son existence, que sous les espèces d'un combat mené contre l'exploitation, la misère et la faim »²⁵⁹.

Pour Norman Ajari, la singularité de cette forme de dignité est qu'elle « s'impose dans des situations où règnent des enjeux de vie ou de mort. C'est une toute autre conception du politique que celle qui ne s'enracine pas dans la possibilité du choix, mais part au contraire en quête de situations où les existences, poussées à leur limite, font démonstration de leur *puissance* par-delà l'imposition étatique d'un impouvoir politique »²⁶⁰. Dans cette perspective, se symbolise effectivement l'alternative suivante : « la dignité ou la mort »²⁶¹. La politique de la dignité

²⁵⁶ *Id.*

²⁵⁷ *Id.*

²⁵⁸ *Id.*

²⁵⁹ F. Fanon, *Oeuvres*, Paris, La Découverte, 2011, p. 245 (cité par Norman Ajari, *La dignité ou la mort, op. cit.*, p. 293).

²⁶⁰ *Id.*

²⁶¹ Il convient de souligner qu'il peut exister, selon Norman Ajari, des luttes qui réunissent les *deux teintes* de la dignité. C'est par exemple le cas de la révolution tunisienne, dite aussi « de jasmin », menée entre le 18 décembre 2010 et le 14 janvier 2011 et ayant mené à destituer le président Ben Ali : « d'une part, elle comportait indubitablement la revendication humaniste d'une dignité démocratique et citoyenne, cristallisée dans le «dégage !» adressé au président tunisien » (*Id.*). Mais, d'autre part, elle renvoie à une volonté de l'homme colonisé (ou subissant l'oppression) d'accéder au rang d'être humain (selon une observation de Ayari Michaël Béchir dans

s'emploie à (re)créer les conditions dans lesquelles pourront s'inscrire les luttes. Et elle s'impose comme nécessaire précisément parce que ces conditions ont préalablement été déconstruites ou rendues inefficaces pour toute une partie du genre humain.

La dignité noire est jumelée à l'historicité profonde parce qu'elle ne s'astreint pas à être une qualité dont disposent toujours-déjà les individus grâce à leur statut d'être humain. Elle est une force, une puissance qui a résulté d'une histoire particulière et qui est devenue le socle auquel l'opprimé du présent peut perpétuellement se référer lorsqu'il ne trouve plus aucun repère qui assure son identité. Lorsqu'il se sent contraint d'adopter un rapport au monde qui n'est pas le sien, et qui dès lors rend son existence inauthentique.

Cette conception de la dignité fait rupture, marque une brèche dans l'horizontalité de la modernité²⁶². Elle rompt avec ce que Norman Ajari considère être des « citadelles de bonne conscience »²⁶³ qui tendent à envisager la dignité comme « pré-politique »²⁶⁴.

Depuis Pic de la Mirandole (15^{ème} siècle), cette dernière est définie comme ce qui permet de distinguer l'humain et l'inhumain. *De la dignité de l'homme*²⁶⁵, rédigé en 1486, a valu à son auteur d'être perçu comme l'un des premiers représentants de l'humanisme renaissant. Ce livre dépeint l'Homme comme un être détenteur « d'une puissance illimitée de production de soi et d'appropriation du monde »²⁶⁶. L'individu, pour s'inscrire dans la dignité, doit s'employer à se rapprocher le plus étroitement possible du *créateur* en cultivant avec application ce qui en lui coïncide avec le *divin* (« l'approfondissement des sciences et des arts »²⁶⁷) et en s'attelant à abandonner ce qui le ramène à la bestialité.

(...) il nous appartient, puisque notre condition native nous permet d'être ce que nous voulons, de veiller par-dessus tout à ce que l'on ne nous accuse pas d'avoir ignoré notre haute charge, pour devenir semblables aux bêtes de somme et aux animaux privés de raison²⁶⁸.

son article de 2011 « Des maux de la misère au mot de la “dignité”. La révolution tunisienne de janvier 2011 », relayée par Norman Ajari, *Id.*).

²⁶² Qu'Ajari, à l'instar de nombreux auteurs décoloniaux, fait remonter à la fin du 15^{ème} siècle (moment des « grandes découvertes »).

²⁶³ *Ibid.*, p. 39.

²⁶⁴ *Id.*

²⁶⁵ Giovanni Pico Della Mirandola, *De la dignité de l'homme* (1486), trad. fr. Yves Hersant, Paris, éditions de l'éclat, 2008.

²⁶⁶ N. Ajari, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, p. 43.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 44.

²⁶⁸ Giovanni Pico Della Mirandola, *De la dignité de l'Homme*, *op. cit.*, p. 35 (cité par Norman Ajari, *Id.*)

Selon Norman Ajari, cette thèse repose sur un dédoublement de la nature humaine, l'âme de l'homme serait scindée en deux dimensions : celle « tournée vers les cieux »²⁶⁹ et celle orientée « en direction des enfers »²⁷⁰. La dignité de l'être humain lui permettrait néanmoins d'œuvrer en vue d'une élévation vers la « déité »²⁷¹. Ajari identifie, sur cette base, une propension à la hiérarchisation, à une gradation dans l'incarnation de l'humanité et de la dignité qui lui est associée. Selon lui, il n'est pas anecdotique que l'ouvrage de Pic de la Mirandole précède de moins d'une décennie la « date fatidique de 1492 »²⁷². Ses analyses auront effectivement « de bruyants échos au moment de la conquête et de la colonisation des Amériques »²⁷³.

En traçant une frontière entre humains divinisés et êtres animalisés, Pic de la Mirandole posait, à son insu, certains fondements anthropologiques de l'Europe conquérante et colonisatrice²⁷⁴.

Mais la signification de la notion de dignité s'inscrit dans une genèse plus large, qui a progressivement contribué – selon Ajari – à la hiérarchisation des Hommes. Si l'humanisme de la Renaissance doit en ce sens être remis en question, l'« autonomie »²⁷⁵ érigée par les Lumières doit impérativement subir le même traitement. L'entreprise de subversion à laquelle se livre Norman Ajari va dès lors jusqu'à remettre en question la notion de dignité telle qu'elle est théorisée dans la pensée kantienne. Pour Kant, « la dignité est l'envers de l'autonomie »²⁷⁶. Il y a selon le philosophe allemand, à la source de la nature humaine, une loi morale universelle, que chaque individu possède de façon inhérente. Cette loi résulte de la logique et est dès lors accessible par la raison. À cette aune, l'action mauvaise n'est pas définie pas par la « souffrance »²⁷⁷ qu'elle cause mais par son caractère « absurde et contradictoire selon la raison »²⁷⁸. L'autonomie de l'Homme serait fondée sur sa capacité à se « représenter cette loi »²⁷⁹, sur sa rationalité. L'homme doit s'employer à sortir de « l'état de minorité »²⁸⁰, au sein duquel des causes extrinsèques et contingentes le déterminent, pour atteindre « l'état de majorité »²⁸¹ où il s'autonomisera en prenant conscience qu'il est « porteur d'une loi éternelle

²⁶⁹ N. Ajari, *La dignité ou la mort*, op. cit. p. 45.

²⁷⁰ *Id.*

²⁷¹ *Ibid.*, p. 44.

²⁷² *Ibid.*, p. 45.

²⁷³ *Id.*

²⁷⁴ *Id.*

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 47.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 49.

²⁷⁷ *Id.*

²⁷⁸ *Id.*

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 50.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 47.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 50.

(...) qu'il n'a qu'à (...) suivre pour agir moralement »²⁸². Les êtres « doués de dignité »²⁸³ sont des êtres voués à « la rationalité »²⁸⁴, à « l'autonomie »²⁸⁵. C'est au regard de l'intrication de ces deux caractéristiques (autonomie et dignité) que Kant définit *la personne* : « l'individu abstrait, générique, dépouillé de tous ses traits singuliers et réduit à un support de la loi morale »²⁸⁶. Dès lors, si l'être humain doit selon Kant être respecté, c'est en tant que porteur de la loi morale, en tant que détenteur d'une dignité purement abstraite. Ce qu'il incarne singulièrement, ce qui le définit en propre (empiriquement) n'en fait pas un être digne.

Cette théorisation de la dignité de la personne, exemptée de toute forme de concréétude, est indéniablement aux antipodes de la conception ajarienne. Les mouvements décoloniaux actuels s'opposent d'ailleurs farouchement à cette analyse. Ils sont en ce sens héritiers de la pensée fanonienne.

Pour le peuple colonisé la valeur la plus essentielle, parce que la plus concrète, c'est d'abord la terre : la terre qui doit assurer le pain et, bien sûr, la dignité. Mais cette dignité n'a rien à voir avec la dignité de la « personne humaine ». Cette personne humaine idéale, il n'en a jamais entendu parler. Ce que le colonisé a vu sur son sol, c'est qu'on pouvait impunément l'arrêter, le frapper, l'affamer²⁸⁷.

Ajari, dans la lignée de Fanon, rejette cette générnicité qui se déploie dans la conception universaliste de la dignité, selon laquelle l'individu est digne uniquement en tant qu'il est porteur de l'universel. D'abord, parce que cela se caractérise par une « mise à distance des phénomènes de violence qui balaient la vie sociale »²⁸⁸. Pour Fanon, et Ajari à sa suite, « la dignité n'est rien si elle ne s'adresse pas à l'être souffrant ; si elle ne contribue pas à lui permettre d'identifier les causes des maux qu'il endure et à y mettre fin »²⁸⁹. Ensuite, parce que c'est précisément au nom de l'accessibilité à la « loi morale universelle », que tout un pan de l'humanité s'est vu être représenté comme porteur d'une bestialité, dont il convenait de le sauver en lui montrant la route du *progrès*. L'essentialisme tel qu'il est conceptualisé par Ajari s'emploie donc à rendre ses lettres de noblesse à la singularité de l'être opprimé et à la

²⁸² *Id.*

²⁸³ *Id.*

²⁸⁴ *Id.*

²⁸⁵ *Id.*

²⁸⁶ *Id.* La notion de « personne » fut mise en italique par nos soins.

²⁸⁷ F. Fanon, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 458 (extrait tiré de *Peau noire, masque blancs*, cité par Norman Ajari, *Ibid.*, p.51).

²⁸⁸ N. Ajari, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, p. 51.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 52.

*particularité de l'histoire politique dans laquelle il s'inscrit : il fait vivre, et revivre, son historicité profonde*²⁹⁰.

²⁹⁰ L'analyse critique de Norman Ajari relative aux différentes significations qu'a revêtu la notion de *dignité* ne se circonscrit pas à Pic de la Mirandole et Kant. L'auteur s'interroge également sur la *dignitas* prémoderne, conférée à l'individu selon la fonction/le statut/la place qu'il occupait dans les sociétés antiques et médiévales (*Ibid.*, pp. 41-43). Il remet en outre en question le concept de dignité tel qu'il est appréhendé par Jürgen Habermas au 21^{ème} siècle, dont il considère que la tentative de faire une synthèse entre la « normativité de la morale kantienne » et les « critiques du type de celle de Fanon » se solde par un échec. Cela s'explique notamment par le fait qu'Habermas « ne prend ses distances avec l'abstraction kantienne que pour en élire une autre, que lui fournit la figure du droit ». Selon le philosophe allemand contemporain, « la revendication militante du droit à la dignité ne saurait s'opposer frontalement au droit en vigueur, mais seulement en pointer les manques et les imperfections, en vue d'en rendre possible le progrès ». Pour Ajari, cette conception est problématique, parce que Habermas considère le cadre « démocratique moderne et libéral » comme le « plus propre au déploiement de la dignité », or de nombreux individus se sentent « menacés par ce cadre lui-même ». (*Ibid.*, pp. 58-62). Si nous avons décidé de restreindre notre propos à Kant et Pic de la Mirandole, c'est parce que nous ambitionnions de mettre au jour la rupture entre l'engagement politique afro-décolonial (fondé sur une dignité résultant de l'historicité profonde et donc du particulier) et l'universalisme qui émerge à la modernité (qu'Ajari fait remonter à la Renaissance). Toutefois, si la pensée d'Habermas ne se trouve pas ici discutée, un autre philosophe issu de l'école de Frankfort sera mis à l'épreuve dans les pages ultérieures (Chapitre IV : « l'immanentisme pathologique : une reconnaissance malmenée ») : il s'agit d'Axel Honneth.

III. *La dialectique de l'utile et de l'inutile comme forme contemporaine de la logique de la prise de vies*

Au sein de sa thèse de doctorat, soutenue le 20 septembre 2014 et intitulée « Race et violence : Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial »²⁹¹, Norman Ajari s'emploie à déplier « l'exigence de transformation sociale »²⁹² qui fut revendiquée par Fanon au 20^{ème} siècle. Le travail d'Ajari rend compte de la puissance persistante des analyses fanoniennes lorsqu'elles sont appliquées à notre contemporanéité. Il permet notamment de mettre au jour la façon dont Fanon a « poussé l'exigence d'une pensée à partir d'un *lieu* politique – en l'occurrence anticolonial »²⁹³. Cette constatation (étayée et argumentée sur plus de 300 pages) permettait déjà à l'époque d'entrevoir que les convictions politiques d'Ajari s'inscriraient dans le particulier et qu'il s'érigerait dès lors en édifiant représentant de la pensée fanonienne²⁹⁴.

Le travail philosophique réalisé par Ajari est de grande envergure, il est approfondi et développé sur base d'une trame conceptuelle immensément large. Ce chapitre n'a pas pour vocation d'en explorer l'intégralité mais de s'arrêter – et de s'interroger – sur une notion qui a particulièrement retenu notre attention : celle de *prise de vies*.

Le concept est érigé par Ajari lui-même et permet une remise en perspective des analyses de Carl Schmitt. Dans son ouvrage de 1950 *Le Nomos de la terre*²⁹⁵, Schmitt se penche sur les conquêtes coloniales opérées par le continent européen. Il établit une distinction entre deux types de territoires : les territoires qui conquièrent, qui sont aptes à prendre possession, et les « terres libres »²⁹⁶, auxquelles Ajari – pour rendre compte de la logique schmittienne – attribue la caractéristique de « territoires sans maître »²⁹⁷. L'appréhension du monde relativement à ces deux types de territoires permet à Schmitt de tracer une frontière entre « le centre »²⁹⁸ et la

²⁹¹ N. Ajari, (2014). *Race et Violence : Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial* (thèse de doctorat, Université de Toulouse, France). <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01338946/document>

²⁹² *Ibid.*, p. 9.

²⁹³ *Id.* Nous soulignons le terme « lieu ».

²⁹⁴ Norman Ajari précise – notamment dans le débat avec Étienne Balibar autour de la publication de son livre – que le discours de Frantz Fanon, même s'il est couramment considéré comme un *discours universel* parce qu'on y identifie « quelques éléments d'anti-essentialisme », porte en réalité « dans la quasi-totalité de ses analyses, (...) sur le particulier ». Cependant, sa force argumentative a inspiré une pluralité d'individus et de mouvements à travers le monde et le temps. Il a donc connu un « un effet d'universalisation » (La Colonie, le 17 février 2019, document annexe n°2).

²⁹⁵ C. Schmitt, *Le Nomos de la Terre* (1950), trad. fr. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 2012.

²⁹⁶ N. Ajari (2014). *Race et Violence : Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial*, *op. cit.*, p. 100.

²⁹⁷ *Id.*

²⁹⁸ *Id.*

« périphérie »²⁹⁹ : la périphérie est « offerte à la prise »³⁰⁰, là où le centre – l’Occident – possède « un privilège territorial, tellurique (...) du fait de son rapport singulier au *nomos* »³⁰¹, en d’autres termes « à la prise de terres et l’ordre concret qu’elle comporte et qu’elle engendre tout à la fois »³⁰². La *prise de terres*, souligne Ajari, c’est la *conquête* et, si l’on se fonde sur les interprétations de Schmitt, l’Europe y a été géopolitiquement apte parce qu’elle « s’est constitué[e] non seulement en s’assurant le monopole de la violence légitime à l’intérieur de ses frontières, mais également à leurs confins, c’est-à-dire hors du continent »³⁰³.

Selon Norman Ajari, l’interprétation schmittienne de « l’histoire du fait colonial »³⁰⁴ fondée sur l’organisation tellurique européenne est cohérente. Cependant, au sein de son œuvre, le juriste et philosophe allemand ne s’astreint pas à cette dimension de l’analyse, il entre en outre dans des considérations résultant d’une anthropologie fantasmée : il s’emploie à « arguer de l’évidente supériorité de la rationalité européenne »³⁰⁵. Ainsi, d’après ce dernier, si l’Europe a pu « découvrir »³⁰⁶ des terres³⁰⁷, c’est grâce à « la différence essentielle de son savoir »³⁰⁸. Dans un texte de 1962, Schmitt avance que « chaque peuple, caractérisé par sa race, sa langue, sa religion, sa culture et son héritage national, possède une “substance spirituelle” qu’il lui appartient de préserver »³⁰⁹. À cette aune, l’Europe est considérée comme « productrice de connaissance »³¹⁰, comme quintessence de rationalité, comme ayant atteint « l’état de majorité »³¹¹. Les « formes d’existence indigènes »³¹², quant à elles, sont *délégitimées*. La prise de terres est, par cette opération, hautement normalisée. Elle fait même évidence dans l’imaginaire occidental de l’époque.

Les conquêtes du vieux continent se voient expliquées, non par des données empiriques, mais par des thèses philosophiques sur l’humanité européenne et la nature particulière de sa forme d’exister. Cette faiblesse dialectique, apparemment accessoire, est en fait éloquente quant à la représentation d’eux-mêmes que se sont donnés le droit et la politique coloniaux. Elle dépend de la forclusion de la négation, rendue prégnante par l’idéologie raciste, de certaines formes de vie et d’existence comme indispensable préalable à toute

²⁹⁹ *Id.*

³⁰⁰ *Id.*

³⁰¹ *Id.*

³⁰² C. Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, *op. cit.*, p. 74 (cité par Norman Ajari, *Id.*).

³⁰³ N. Ajari, *Race et Violence : Frantz Fanon à l’épreuve du postcolonial*, *op. cit.*, p. 99.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 100.

³⁰⁵ *Id.*

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 101.

³⁰⁷ À commencer, comme le souligne Ajari, par les terres américaines (dès 1492).

³⁰⁸ *Id.*

³⁰⁹ *Ibid.*, pp. 101-102.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 102.

³¹¹ *Ibid.*, p. 108.

³¹² *Ibid.*, p. 102.

qualification des terres extra-européennes comme terres libres. C'est pour cela que, simultanément, s'affirme toujours une anthropologie qui refuse de se déclarer comme telle. Le destin du racisme colonial est, en raison de son concept même, de s'effacer comme opération originale en même temps que les êtres humains qu'il disqualifie, pour apparaître sous le jour plus flatteur de la rationalité tellurique de l'impérialisme³¹³.

Dans cette perspective, souligne Ajari, la condition de possibilité de la *prise de terres* qui caractérise « l'ordre juridique colonial »³¹⁴, est « toujours d'abord »³¹⁵ une *prise de vies*³¹⁶. Elle peut être définie par « la négation, théorique d'abord, pratique ensuite, des colonisés »³¹⁷. Elle s'articule autour d'une autre notion – bien connue – qui est celle de « fardeau de l'homme blanc »³¹⁸. Ce fardeau, c'est celui de l'homme civilisé, cultivé, qui se doit d'élever spirituellement les populations indigènes, prétendument empreintes de barbarie, de façon à leur permettre de se conformer aux valeurs de l'universalité. On observe donc bien, à la source de la logique coloniale, la déshumanisation d'une partie de l'humanité, au profit du déploiement stratégique d'une autre. Et c'est précisément cela *la prise de vies* : « la fabrication de l'inhumain, de non-humain colonial »³¹⁹.

La violence sur les corps et les formes d'existence que refoulait la notion de prise de terres fait retour via les idées de civilisation, de substance spirituelle, et tous les présupposés de l'idéologie raciste qui les sous-tendent. Il faut qu'une capture raciste de la vie indigène, sa déconsidération radicale comme condition de possibilité de sa destruction ou de sa domestication, ait eu lieu pour qu'une prise de terres puisse être légitimement mise en œuvre. Pour que les peuples « extra-européens » soient, en tant que tels, perçus comme colonisables, il est absolument nécessaire qu'ils aient auparavant été définis comme barbares. La caractérisation de leur existence comme indigne précède logiquement la qualification de leur terre comme libre³²⁰.

À la lecture de ce propos, nous avons fait l'hypothèse que par-delà la question de l'ingérence européenne et ses propensions hégémoniques toujours actuelles dans le contexte international, la persistance insidieuse de l'imaginaire colonial se situe précisément dans la logique de la « prise de vies ». Cette pratique – qui était hier condition de possibilité du colonialisme – continue aujourd'hui à exercer une violence ontologique puissante sur les

³¹³ *Ibid.*, pp. 103-104.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 104.

³¹⁵ *Id.*

³¹⁶ *Id.*

³¹⁷ *Id.*

³¹⁸ D'après une expression de Rudyard Kipling (qui est le titre de l'un de ses poèmes) reprise par Ajari (*Ibid.*, p. 109).

³¹⁹ *Ibid.*, p. 106.

³²⁰ *Ibid.*, p. 105.

minorités racisées et les migrants en contexte national, et sur les populations d’Afrique (du nord et du sud) en contexte international.

Afin d’étayer notre point de vue, il nous a semblé pertinent d’identifier, dans le nouveau livre de Norman Ajari, des éléments d’analyse qui pourraient le corroborer. Le septième chapitre de l’ouvrage s’ouvre sur une critique des politiques menées par l’Occident relatives à l’immigration. Norman Ajari y définit la mer Méditerranée comme une « immense nécropole »³²¹ où des individus meurent par milliers dans le plus pur anonymat et l’indifférence quasi générale. Pour Ajari, il convient de garder à l’esprit que « ceux qui meurent aux frontières de l’Europe sont les anciens esclaves, les anciens colonisés, les anciens travailleurs forcés »³²².

Pour le philosophe décolonial, la pratique politique occidentale est celle d’un « apartheid global » : les frontières européennes sont « étanchéifiées »³²³ à mesure que les êtres humains sont chosifiés. De cette sombre constatation, résulte un concept central : celui de « colonialité du pouvoir »³²⁴. Cette notion permet de penser « les continuités structurales d’un rapport de force Nord/Sud de type colonial par-delà les indépendances »³²⁵ qui s’articule notamment à « l’hégémonie morale d’un Occident impérial et narcissique »³²⁶. Il y a – encore aujourd’hui – une « frontière mondiale »³²⁷ (« fondamentalement symbolique »³²⁸), une frontière entre « le Nord global et le Sud global »³²⁹, qui « charrie avec les oppositions de la barbarie, du Noir et du Blanc, c’est-à-dire aussi de la colonie et de la métropole »³³⁰, du centre et de la périphérie.

Cette frontière prend vie, se structure ontologiquement et politiquement, à travers une dialectique, celle de l’utile et de l’inutile. Sur le plan géopolitique, on observe « la réactualisation d’une vieille distinction héritée du colonialisme français : l’opposition entre une *Afrique utile* et une *Afrique inutile* »³³¹. La première fait référence aux terres sur lesquelles peut se mettre en place une « privatisation des ressources minérales (...) par des multinationales occidentales »³³². La seconde est l’ensemble des terres déjà intégralement pillées ou dont les sols ne regorgent pas de richesses potentielles, elle est « la cohorte des non-lieux, abandonnés

³²¹ N. Ajari, *La dignité ou la mort*, op. cit., p. 233.

³²² *Ibid.*, p. 235.

³²³ *Id.*

³²⁴ *Id.* La notion est empruntée par Ajari à la théorie critique latino-américaine contemporaine.

³²⁵ *Id.*

³²⁶ *Ibid.*, p. 236.

³²⁷ *Ibid.*, p. 237.

³²⁸ *Id.*

³²⁹ *Id.*

³³⁰ *Ibid.*, pp. 237-238.

³³¹ *Ibid.*, p. 236. Nous soulignons les termes « Afrique utile » et « Afrique inutile ».

³³² *Ibid.*, p. 237.

de la mondialisation, qui se multiplient sur le continent »³³³. Ainsi, il existe des points « hyperconnectés »³³⁴ (« capitales ou zones d'extraction minérale contrôlées par les multinationales du Nord »³³⁵) qui « contrastent avec des territoires entiers laissés à l'abandon avec leurs citoyens, dont ni les États, ruinés par la dépossession de leurs ressources au profit des firmes multinationales et le chantage des institutions bancaires, ni même les ONG, n'ont le souci »³³⁶.

L'Afrique est dans cette perspective une marchandise, une source constante et servile d'enrichissement au profit de l'Occident. Selon Norman Ajari, les « classes moyennes occidentales »³³⁷ vivent de ce fait leur quotidienneté sur fond « d'exploitation et de surexploitation des ressources du tiers monde, qui en sont la condition de possibilité »³³⁸. Cette réalité n'est cependant aucunement assumée : la logique permettant notamment de l'effacer est celle de l'« État national-social »³³⁹. Ce terme – qu'Ajari emprunte à Balibar – rend compte du fait que les rapports sociaux et l'accessibilité aux droits et services fondamentaux se fondent sur une hiérarchie entre nationaux, immigrés en « situation régulière »³⁴⁰ et immigrés illégaux. La population nationale des pays occidentaux est dès lors appréhendée comme « l'élite »³⁴¹ de l'humanité et les « pillages coloniaux »³⁴² qui rendent possible son mode de vie sont tus. C'est pourquoi il convient, selon Ajari, de jumeler à l'opposition entre *citoyens* et *étrangers* celle entre « vies utiles et vies inutiles »³⁴³. Pour ce faire, il se réfère à la pensée du philosophe français Bertrand Ogilvie. Ce dernier a identifié, dans le contexte néolibéral mondialisé, un mécanisme de déshumanisation radicale qu'il a nommé « la production de l'Homme jetable »³⁴⁴. Il peut être expliqué par le fait que le capitalisme, tel qu'il est actuellement incarné, « s'accompagne d'une “logique d'extermination indirecte et déléguée” sous la forme de

³³³ *Ibid.*, p. 236.

³³⁴ *Id.*

³³⁵ *Id.*

³³⁶ *Id.*

³³⁷ *Ibid.*, p. 238.

³³⁸ *Id.* Ce constat permet notamment à Ajari de critiquer la distinction couramment opérée entre « migration politique » et « migration économique ». La première étant appréhendée comme « légitime », la seconde étant considérée comme opportuniste. Selon le philosophe, il s'agit d'une « mystification » érigée par la Convention de Genève. Les mécanismes d'exploitation et de pillage opérés au sein des régions du sud anéantissent les « vies africaines et moyen-orientales » par millions. À l'aune de cette réalité, l'ensemble des migrations doivent dès lors être considérées comme « politiques » (*Ibid.*, p. 239).

³³⁹ *Ibid.*, p. 238.

³⁴⁰ *Id.*

³⁴¹ *Id.*

³⁴² *Ibid.*, p. 239.

³⁴³ *Id.*

³⁴⁴ B. Ogilvie, *L'Homme jetable. Essai sur l'extrémisme et la violence extrême*, Paris, Édition d'Amsterdam, 2012 (cité par Norman Ajari, *id.*). Cette pensée sera à nouveau rencontrée – et plus longuement développée – au sein de notre troisième et dernière partie, dans le chapitre portant sur *le phénomène de cruauté*.

production de vies en surplus, d'êtres de trop, dont il n'a pas usage »³⁴⁵. En d'autres termes de « rebuts »³⁴⁶, de *vies inutiles*. Selon Norman Ajari, cette même logique structure également l'État dans sa forme nationale. Il suffit, pour le constater, de se pencher par exemple sur la politique migratoire française : cette dernière s'articule autour d'« une continuelle dialectique entre l'utile et l'inutile, le valorisable et le jetable, dicté [certes] par la rapacité du capital [mais aussi] par le cadre idéologique colonial »³⁴⁷.

Il existe, selon Ajari, un terme anglais pour déterminer la façon dont sont (dé)considérés certaines existences, essentiellement portées par les individus issus du tiers-monde : celui de « disposability »³⁴⁸. Cette notion désigne ce « dont on peut disposer et qui est destiné à être jeté »³⁴⁹. Ainsi se voit dessinée une ligne de démarcation entre « vies humaines »³⁵⁰ et « vies-déchets »³⁵¹. Dans cette perspective, l'intensification de la structure de l'altérité est telle que la dichotomie nous-eux ne fait plus seulement résulter des adversaires voire des ennemis mais vide l'*autre* de son humanité, pour en faire un objet périssable, dont le devenir nécessaire est un « devenir-inutile »³⁵², semblable à celui du déchet, de l'« ordure »³⁵³.

Des vies, par centaines de milliers, dans les cadres étatiques et interétatiques, se trouvent donc bien déshumanisées, *objectifiées* : c'est-à-dire, rappelons-le, objectivées en étant chosifiées (en l'occurrence sous le prisme du rendement ou de la stratégie politique). Au regard de cette matérialité, il nous semble possible de dire que la logique de la prise de vies continue à se déployer dans notre contemporanéité à travers *la dialectique de l'utile et de l'inutile*. L'imaginaire collectif est toujours déterminé par une forme de hiérarchisation des vies

³⁴⁵ N. Ajari, *La dignité ou la mort*, op. cit., p. 239.

³⁴⁶ *Id.*

³⁴⁷ *Id.*

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 235.

³⁴⁹ *Id.*

³⁵⁰ *Id.*

³⁵¹ *Id.*

³⁵² *Ibid.*, p. 241.

³⁵³ Selon certaines analyses, notamment celle de l'anthropologue Ghassan Hage, les réfugiés ont toujours été appréhendés comme des *déchets* issus de l'étranger. Mais, depuis la fin des « Trente Glorieuses », ils sont de surcroît perçus comme « non-recyclables » (G. Hage, *Le loup et le musulman. Le racisme est-il une menace écologique ?*, Marseille, Éditions Wildproject, 2017). Pour Norman Ajari, il convient de complexifier cette hypothèse. Si le « pouvoir colonisateur » ne disposait plus de la puissance nécessaire pour « recycler » les individus réfugiés, cela serait peut-être un premier symptôme (relativement réjouissant) de sa « déliquescence ». Cependant, pour l'auteur, il existe en réalité de nouveaux modes de recyclages, de nature perverse : les camps où sont aujourd'hui entassés les migrants ne seraient pas les signes d'un échec mais au contraire une manière de politiser l'horreur en affirmant la puissance européenne. « Les camps contemporains » ne sont plus cachés, comme ce fut le cas dans le passé, ils sont – selon Norman Ajari – « des laboratoires de techniques de dissuasion migratoire » (*Ibid.*, pp. 242-243).

humaines, et il semble que – à mesure que l'on s'éloigne du centre – la valeur symbolique de ces dernières ne cesse de décroître.

IV. *L'immanentisme social pathologique : une reconnaissance « mal-menée »*

La dialectique de l'utile et de l'inutile telle qu'elle est théorisée par Ajari enjoint de prendre la mesure d'une strate de réalité qui, si elle est parfois mentionnée voire dénoncée au sein de discours engagés, semble tout de même faire l'objet d'incompréhensions, notamment sur les plans politico-philosophiques et stratégiques. Selon l'auteur, les promulgations de politiques multiculturelles ou inclusives fondées sur une éthique de la reconnaissance doivent faire l'objet de vives critiques. Il est louable qu'elles s'emploient à chercher des pistes d'action et de réflexion pour palier le bannissement de toute une partie du monde de la sphère de l'humanité et de la citoyenneté de plein droit. Toutefois, il semble qu'il faille en complexifier les analyses et remettre en question les solutions proposées car ces dernières découlent de postulats simplificateurs. Ainsi Ajari, se fondant sur les propositions de Fanon, tend à considérer qu'il est inopérant de se pencher uniquement sur les « formes de déni de reconnaissance »³⁵⁴ sans s'interroger – plus fondamentalement – sur « la nature même de l'acte de reconnaître »³⁵⁵. Rejoignant son mentor, il invite à « relativiser l'importance de la reconnaissance au profit de la dignité »³⁵⁶.

La philosophie sociale contemporaine, précise Ajari, est très fortement imprégnée par la théorie de la reconnaissance, dont le « jeune Hegel »³⁵⁷ est l'un des grands inspirateurs. Il y aurait, selon le philosophe afrodescendant, trois « traits définitoires »³⁵⁸ permettant d'ériger une définition de ladite théorie. Dans un premier temps, son « insistence sur la dimension morale de la vie sociale »³⁵⁹ doit être soulignée : les « valeurs éthiques »³⁶⁰ seraient dès lors tout aussi déterminantes que l'« intérêt »³⁶¹ dans le contexte de l'« action »³⁶². Dans un second temps, il convient de s'arrêter sur le fait que l'existence de l'individu n'est considérée que par rapport à un « collectif humain auquel il appartient »³⁶³. Dans un troisième et dernier temps – selon Ajari probablement le plus important –, est mise à l'honneur « une conception des conflits sociaux comme régis par les attentes des groupes infériorisés [et] leurs expériences morales du mépris,

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 246.

³⁵⁵ *Id.*

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 245.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 244.

³⁵⁸ *Id.*

³⁵⁹ *Id.*

³⁶⁰ *Id.*

³⁶¹ *Id.*

³⁶² *Id.*

³⁶³ *Id.*

qui les conduisent à formuler des demandes d'inclusion au sein de la société »³⁶⁴. Dans cette perspective, explique Ajari, la théorie de la reconnaissance est appréhendée comme une possibilité pour les exclus de la citoyenneté et de la « communauté politique »³⁶⁵ d'être (ré)intégrés en leurs seins. Norman Ajari souligne cependant qu'au vu de « l'impérialisme et la colonialité »³⁶⁶ qui continuent à caractériser la géopolitique et les sphères étatiques contemporaines, il est indispensable d'opérer un décentrement et d'adopter un point de vue critique sur ces formes de considérations. Pour ce faire, il opère un retour à Fanon. Citant le philosophe autochtone canadien Glen Sean Coulthard, Ajari souligne le fait que « Fanon perçoit la reconnaissance non pas comme une source de liberté et de dignité pour le colonisé, mais bien comme le lieu où les relations coloniales se produisent et se maintiennent »³⁶⁷. C'est donc dans le prolongement de cette pensée qu'Ajari entreprend de démanteler certains jalons qui composent la théorie de la reconnaissance et qui sont aujourd'hui admis comme étant structuraux au sein de toute démarche visant à l'émancipation et l'égalisation des individus³⁶⁸.

Pour Norman Ajari, la plus édifiante spécificité de la théorie fanonienne est de « délaiss[e]r l'alternative entre la reconnaissance et son défaut³⁶⁹ pour en questionner la teneur et le contenu »³⁷⁰. Il y aurait, chez Fanon, trois « interprétations successives »³⁷¹ de la théorie de la reconnaissance devant être discutées : la *fixation*, la *reconnaissance asymétrique* et la *reconnaissance intégrale*.

La fixation

La première, la fixation, est probablement la forme la plus « pathologique »³⁷². Selon Ajari, le fait de la considérer à proprement parler comme une modalité de la reconnaissance et non comme une pure et simple obstruction à celle-ci constitue déjà, en filigrane, une critique des théories contemporaines portant sur le sujet. La fixation est réification : l'individu qui la

³⁶⁴ *Id.*

³⁶⁵ *Id.*

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 245.

³⁶⁷ G. S. Coulthard, *Peau rouge, masques blancs. Contre la politique coloniale de la reconnaissance* (2014), trad. fr. Ariane des Rochers et Alex Gauthier, Montréal, Lux, 2018, p. 39. Cité par Norman Ajari (*Ibid.*, p. 245).

³⁶⁸ Norman Ajari précise néanmoins que les analyses qui sont les siennes se singularisent doublement de celles de Coulthard : d'abord, sur le plan de l'orientation critique. Là où Coulthard remet essentiellement en question les théories proposées par la philosophie politique anglo-saxonne (Taylor, Kymlicka), Ajari s'attaque à la « figure de proie » de la philosophie sociale continentale, à savoir Axel Honneth. Ensuite, si Coulthard entend représenter les intérêts des amérindiens, Ajari quant à lui s'intéresse à ceux des « exilés » et plus spécifiquement des « ressortissants déshumanisés du Sud global » (*Id.*).

³⁶⁹ Là où la plupart des théoriciens de la reconnaissance – même ceux s'inspirant de Fanon lui-même (Taylor notamment) – s'astreignent à dénoncer un « défaut de reconnaissance » (*Id.*).

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 246.

³⁷¹ *Id.*

³⁷² *Ibid.*, p. 247.

subit (le noir en contexte colonial), se voit privé de sa propre conscience d'exister et de s'auto-considérer, il n'existe qu'au regard d'attributs et de caractéristiques qui lui sont données par un autre (le blanc) et dans lesquels il se trouve enfermé.

C'est une précompréhension, une qualification anticipée de chacune des réactions du Noir. Même la révolte (...) n'y fait rien. C'est un autre qui donne sens au tableau, en reconstruit la signification, ramène l'évènement au déjà-connu. On emprisonne le Noir en prétendant résumer *exhaustivement* sa personnalité, la récapituler en recourant au seul idiome racial (...) La fixation invite le Noir à entretenir à sa propre chair le même rapport qu'un serviteur à sa tenue de travail. Son rôle social lui échappe. Le monde blanc n'a prévu de tenue pour lui que des haillons d'esclave. La fixation interdit tout "surgissement" de la singularité au sens propre comme au figuré. C'est l'injonction à l'immanence à soi dans sa forme la plus pure : la réduction tautologique de l'autre à une existence emmurée. Pire que l'altération culturelle est la fixation raciste qui ouvre la cohorte des malheurs de la nécropolitique. C'est cette fixation qui consacre l'indifférence entre mort et vie dans laquelle est enfermée le Noir ; cet instant où, déjà, le regard tue³⁷³.

Aucun élément présent au sein de cette description ne pourrait rationnellement conduire à considérer la fixation à l'aune du *défaut*. L'individu qui la subit est soumis à une violence plus subtile : s'il est ostracisé, il ne l'est pas de la sphère de la reconnaissance. C'est justement par l'exacerbation d'une certaine modalité de reconnaissance – celle conduisant à la réduction de l'être à sa couleur de peau (à sa « livrée »³⁷⁴ selon les termes de Fanon) – qu'il est exclu socialement. Constraint dans son déploiement, il n'existe qu'en tant qu'objet de jugement de ceux qui réservent à eux-mêmes le droit exclusif d'exister pleinement.

La reconnaissance asymétrique

Il semble qu'il y ait, entre la fixation et la reconnaissance asymétrique, davantage une différence de *degré* qu'une différence de *nature*. Ajari en rend compte en ces termes : « la différence entre la fixation et la reconnaissance asymétrique est celle qui sépare un monde invivable d'un monde difficilement supportable »³⁷⁵. La reconnaissance asymétrique, qui est probablement le propre des modalités sociales de notre contemporanéité à l'égard des minorités racisées³⁷⁶, est proposée comme exutoire à la précarité existentielle, comme un recouvrement de la liberté et, par extension, de l'humanité. Cependant, il s'agit d'un octroi *sous conditions* :

³⁷³ *Ibid.*, pp. 247-249. Nous soulignons « exhaustivement ». Le terme « surgissement » est quant à lui emprunté à Fanon par Ajari (F. Fanon, *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011, p. 158).

³⁷⁴ F. Fanon, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 156.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 249.

³⁷⁶ À noter que le qualificatif employé est choisi par nos soins. Nous l'avons déjà précisé, Norman Ajari le refuse : pour lui, adopter une position située en termes de revendications nécessite de dépasser la généricté déshumanisante de la racisation au sens global. Toutefois, en étant parfaitement fidèle à la pensée ajarienne et à son contenu, il est possible de tirer les mêmes constatations si l'on se questionne seulement sur la reconnaissance sociale des afrodescendants.

les conditions posées par la tradition coloniale elle-même, par une société qui demeure « déshumanisante »³⁷⁷. Si – circonscrivant notre propos au contexte de notre analyse – nous nous penchons à nouveau sur la condition noire, il est possible de dire – avec Ajari – que dans la reconnaissance asymétrique, la fixation demeure. Le noir est toujours appréhendé à travers des caractéristiques discriminantes voire chosifiantes, il est toujours enfermé dans ce que Pasolini appelait le « ghetto mental »³⁷⁸ bien qu'il soit formellement admis au sein du corps social. Il doit en accepter les injonctions tacites d'*assimilation*.

Norman Ajari qualifie la société actuelle de « société raciste »³⁷⁹. C'est une notion qui selon lui la définit structurellement, essentiellement. Si certaines politiques sont menées afin de réhabiliter les individus opprimés, si certains penseurs s'interrogent à cet égard, ils se situent sous le prisme de la *conjuration* des « effets »³⁸⁰, pas de la *suppression* des « causes »³⁸¹. C'est en ce sens que la reconnaissance asymétrique demeure insuffisante : elle détient le même fond que la fixation, seule la forme diffère. Il convient donc urgentement de la remettre en question. Pour ce faire, il est pour Ajari nécessaire de se pencher de manière critique sur les auteurs qui incarnent les plus célèbres propositions de vivre-ensemble et d'élargissement de la dynamique sociale. Des auteurs qui, s'ils ont le mérite de s'interroger sincèrement sur les vices inhérents à la société occidentale, modèlent leurs solutions à l'aide de la même matière que les problèmes qu'ils entendent résoudre. Afin d'être plus explicite, il est pertinent de s'intéresser plus précisément aux objections qu'Ajari adresse à Axel Honneth.

En 1992, le philosophe allemand publie un ouvrage dont le propos sera structural au sein de son œuvre : il s'agit de *La lutte pour la reconnaissance*³⁸². À l'égard de cet écrit, Norman Ajari est particulièrement sévère. Bien qu'il y identifie des éléments d'analyse pertinents, il estime qu'il s'agit essentiellement d'une « épure des soubassements d'aliénation et de violence sociale propres à la logique de la politique libérale des identités »³⁸³. En d'autres termes, la théorie multiculturaliste d'Honneth – fondée sur le modèle « social-démocrate »³⁸⁴ – n'est pas seulement objet de critique chez notre auteur parce qu'elle ferait l'impasse sur « la part

³⁷⁷ *Id.*

³⁷⁸ P. P. Pasolini, *Lettres luthériennes. Petit traité pédagogique* (1976), trad. fr. A. Rocchi Pullberg, Paris, Seuil, 2000, p. 30.

³⁷⁹ N. Ajari, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, p. 249.

³⁸⁰ *Id.*

³⁸¹ *Id.*

³⁸² A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance* (1992), trad. fr. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2013.

³⁸³ N. Ajari, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, pp. 249-250.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 250.

sombre »³⁸⁵ des sociétés démocrato-occidentales, elle l'est en réalité parce que – selon lui – elle est partie prenante de cette obscurité. En effet, là où Fanon appréhende le racisme comme étant « la dimension principielle »³⁸⁶ des sociétés occidentales (« ségrégationnistes ou colonialistes »³⁸⁷), Honneth s'astreint à le percevoir comme un « principe intersubjectif » indépendant des sphères institutionnelles. Honneth considère justement que c'est dans le langage de l'institution qu'il convient de trouver des solutions pour résoudre le fléau de l'« invisibilité sociale »³⁸⁸ par lequel semble selon lui se traduire la xénophobie. Le racisme pour Honneth s'apparente à une « déformation des modes de perception de l'altérité »³⁸⁹. Pour faire face à ce constat, le philosophe allemand préconise un retour aux valeurs communes, aux valeurs qui ont la capacité de fédérer le monde partagé malgré la densité de sa complexité, aux « valeurs ultimes »³⁹⁰ de la société. Cependant, comme le souligne Ajari dans la lignée du théologien américain James Cones, « il se peut très bien que l'exclusion violente d'un groupe participe de ces valeurs ultimes »³⁹¹.

Si, au sein d'une nation qui prône l'égalité, certains et certaines doivent se battre pour l'obtenir, c'est qu'en dernière instance le maintien de certains dans l'indignité y forme un socle plus fondamental que l'égalité prêchée³⁹².

Norman Ajari parvient, par l'intermédiaire d'une critique ciblée, à faire voir la dimension de *violence* inhérente à la notion de *rationalité*. Il perçoit chez Honneth une propension à considérer « l'esprit objectif » hégélien comme un refuge fédérateur, permettant d'apaiser les « luttes pour la reconnaissance » grâce à une « irréductible rationalité sociale ». Selon le penseur afrodescendant, Honneth – à l'instar de bien d'autres penseurs occidentaux – se place dans une perspective selon laquelle il ne peut y avoir de violence qu'irrationnelle. Or, pour Ajari, c'est « oublier que le maintien d'un groupe humain hors de la sphère de la légitimité et de la citoyenneté peut se faire au nom de principes éminemment rationnels [qui] s'appuient sur des arguments économiques ou [qui font] appel aux traditions et à une culture nationale »³⁹³.

³⁸⁵ *Id.*

³⁸⁶ *Id.*

³⁸⁷ *Id.*

³⁸⁸ A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 158 (cité par Norman Ajari, *La dignité ou la mort*, op. cit., p. 251).

³⁸⁹ N. Ajari, *La dignité ou la mort*, op. cit., p. 251.

³⁹⁰ L. Carré, Axel Honneth. *Le droit de la reconnaissance*, Paris, Michalon, 2013, p. 102 (cité par Norman Ajari, *Ibid.*, p. 254).

³⁹¹ N. Ajari, *La dignité ou la mort*, op. cit., p. 254.

³⁹² *Id.*

³⁹³ *Id.*

Ajari le précise, il n'est aucunement question pour lui de mobiliser « l'argument relativiste »³⁹⁴ selon lequel les modèles de la rationalité sont divergents en vertu des groupes considérés. Il cherche davantage à ouvrir les yeux du lecteur sur le fait que « l'exigence européocentriste de rationalité »³⁹⁵ ne peut se déployer *universellement* qu'à condition que l'irrationnel existe bel et bien et qu'il soit incarné par des « barbares »³⁹⁶ qu'il conviendra d'éduquer.

L'universalité impérialiste doit toujours garder à portée de main une relativité qu'elle se donne pour mission d'abolir. La rationalité sociale des anciennes métropoles impérialiste[s] est de part en part guidée par l'opposition des barbares et des civilisés, qui commande d'éduquer les races débiles, de dévoiler les femmes musulmanes et de démolir les structures familiales traditionnelles. Elle est partie prenante d'une logique coloniale³⁹⁷.

Ainsi, selon Ajari, le « modèle asymétrique de la reconnaissance » soulève deux pans de questionnement : celui comprenant les interrogations gravitant autour de la condition de « l'opprimé »³⁹⁸ dans un tel contexte social, et celui de la société dans laquelle s'inscrit ce contexte social – société qui, au demeurant, n'admettra de reconnaître l'opprimé qu'à travers les « termes »³⁹⁹ précis dudit contexte. Ces deux pans sont à ce point intriqués qu'il est vain, voire hypocrite, de vouloir désamorcer les conditions de l'oppression sans repenser la structure même de la société, dans son caractère le plus essentiel.

La sphère sociale est « nécrosée »⁴⁰⁰ par l'action d'une institution sclérosée qui n'est autre que ce que Fanon appelait en son temps la « société bourgeoise »⁴⁰¹. Là où Honneth considère que « le déploiement par l'État de ses propres prémisses »⁴⁰² garantit l'évolution et le progrès parce qu'il ambitionne d'atteindre « un universel rationnel admis de toutes et tous »⁴⁰³, Ajari au contraire parle « d'immobilisme morbide »⁴⁰⁴ caractérisant une société « condamnée à se répéter et à se légitimer elle-même, se rendant inapte à percevoir l'évènement et l'altérité »⁴⁰⁵.

En d'autres termes, la société occidentale contemporaine se plaint dans ce qu'Ajari nomme – inspiré par le philosophe afro-américain Lewis Gordon – l'« immanentisme social

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 255.

³⁹⁵ *Id.*

³⁹⁶ *Id.*

³⁹⁷ *Id.*

³⁹⁸ *Id.*

³⁹⁹ *Id.*

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 256.

⁴⁰¹ F. Fanon, *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 246 (cité par Norman Ajari, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, p. 256).

⁴⁰² N. Ajari, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, p. 256.

⁴⁰³ *Id.*

⁴⁰⁴ *Id.*

⁴⁰⁵ *Id.*

pathologique »⁴⁰⁶. Cette *société bourgeoise* qui demeure « tourne à vide »⁴⁰⁷ dans la mesure où les seuls biens communs échangés sont ceux « que l'on a déjà »⁴⁰⁸. C'est au regard de cette réalité que l'on peut prendre la mesure de la néantisation propre à la reconnaissance asymétrique : il ne s'agit pas d'une « reconnaissance de l'altérité, mais du même sous l'apparence factice de l'autre »⁴⁰⁹. La reconnaissance asymétrique, dénonce Ajari, « c'est l'assimilation »⁴¹⁰. C'est pourquoi il souligne que (re)lire Fanon⁴¹¹ en ayant à l'esprit les mécanismes inhérents à l'actualité socio-étatique « invite à comprendre la philosophie de Honneth comme une apologie de la putréfaction sociale bourgeoise »⁴¹². Cela permet en outre de mesurer la propension de ces sociétés à « se prendre elles-mêmes pour fin »⁴¹³ et à n'appréhender ceux qui dérogent à ce dessin – notamment les migrants actuels – que comme « des déchets »⁴¹⁴.

L'aliénation intellectuelle est une création de la société bourgeoise. Et j'appelle société bourgeoise toute société qui se sclérose dans des formes déterminées, interdisant toute évolution, toute marche, tout progrès, toute découverte. J'appelle société bourgeoise une société close où il ne fait pas bon vivre, où l'air est pourri, les idées et les gens en putréfaction. Et je crois qu'un homme qui prend position contre cette mort est en un sens révolutionnaire⁴¹⁵.

C'est pourquoi l'opprimé, s'il s'emploie à œuvrer pour son émancipation, ne peut s'astreindre à « lutter pour obtenir la reconnaissance d'une telle société »⁴¹⁶ car cela reviendrait à « la légitimer »⁴¹⁷. Il se doit de se soulever pour contraindre cette société à un travail critique d'autoréflexion. Ainsi, l'injonction à l'abnégation se voit déplacée : ce n'est pas l'opprimé qui doit abandonner ce qui le définit en propre pour correspondre au modèle dominant, c'est ce modèle précisément qui doit admettre que son pluralisme n'est qu'apparent parce qu'il demeure fondé sur un fantasme d'homogénéité. En d'autres termes, faisant retour aux observations d'Édouard Deluelle, nous nous permettons d'avancer qu'il est fondamental de dépasser la surface lisse et insidieusement violente de la politique consensuelle pour faire droit et lumière à la réalité profondément dissensuelle de la coexistence sociale.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 257.

⁴⁰⁷ *Id.*

⁴⁰⁸ *Id.*

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 256.

⁴¹⁰ *Id.*

⁴¹¹ « C'est toujours une mauvaise façon d'aborder le problème de la violence sociale que de le préjuger appartenir au passé ». (N. Ajari, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, p. 261).

⁴¹² *Ibid.*, p. 257.

⁴¹³ *Id.*

⁴¹⁴ *Id.*

⁴¹⁵ F. Fanon, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 246 (cité par Norman Ajari, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, p. 256).

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 255.

⁴¹⁷ *Id.*

V. De « l'égaliberté » à la « souverainedignité »

Du chapitre précédent naissent aux moins deux questions : premièrement, l'argumentaire qui y a été développé doit-il amener à considérer que pour des penseurs afrodescendants tels que Fanon ou Ajari la question de la reconnaissance doit être abandonnée ? Deuxièmement, si l'essence même de la société – dans sa structure et son imaginaire – doit être repensée dans une perspective critique de transformation, comment passer du stade du *logos* à celui de la *praxis* ?

À la première question, Ajari répond par la négative. Il n'est pas question – ni pour lui ni pour Fanon – de délaisser « le concept »⁴¹⁸ de reconnaissance. Néanmoins, il faut s'entendre sur la définition conférée à cette notion et les conditions au sein desquelles elle est amenée à s'incarner : « (...) la reconnaissance d'une altérité depuis le confort qu'assure l'habitation d'une tradition que l'on veut immuable n'est en fait aucune reconnaissance du tout. La reconnaissance de ce que son appareil affectif, cognitif, éthique [à soi] permet déjà de considérer représente un non-événement »⁴¹⁹. Ne peut être authentiquement reconnue, qu'une « altérité de rupture, de lutte, de combat »⁴²⁰. Une altérité marquée par une différence réelle, palpable, par *un autre être-au-monde*. Une altérité qui ne serait pas (purement et simplement) « le même sous l'apparence factice de l'autre »⁴²¹. Reconnaître une telle altérité, c'est – dans une certaine mesure – se faire violence, bouleverser son propre imaginaire et la codification qui lui est intrinsèque. C'est « rompre avec sa propre manière de reconnaître »⁴²².

La reconnaissance intégrale

Une société qui s'adonnerait à un tel travail tendrait de façon effective vers sa transformation : cela nous permet donc de répondre à notre deuxième question. La troisième interprétation de la reconnaissance livrée par Fanon – la reconnaissance intégrale – passe par l'acte de « re-connaitre »⁴²³. Selon Ajari – en tant que lecteur de Fanon –, la société demeure sclérosée si elle ne fait que réitérer ses propres valeurs et « normes »⁴²⁴. Elle se doit de déplacer plus ardemment le curseur, de repousser les limites du centre pour « penser à partir des

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 261.

⁴¹⁹ *Id.*

⁴²⁰ F. Fanon, *Oeuvres*, op. cit. p. 242 (cité par Norman Ajari, *La dignité ou la mort*, op. cit., p. 262).

⁴²¹ N. Ajari, *La dignité ou la mort*, op. cit., p. 256.

⁴²² *Ibid.*, p. 262.

⁴²³ *Id.*

⁴²⁴ *Id.*

confins »⁴²⁵, de s'engager dans une « répétition créatrice »⁴²⁶ menant à une « nouvelle manière de connaître »⁴²⁷.

La position révolutionnaire de Fanon souligne qu'il n'y a de reconnaissance qu'au prix d'une critique des normes mêmes qui gouvernent la reconnaissance – en d'autres termes : une remise en cause massive des valeurs ultimes de la société. Bien sûr, seule une lutte au sens fort du terme, et non seulement la lutte symbolique décrite par Axel Honneth, peut *in fine* contraindre le corps social à sortir ainsi de lui-même pour reconnaître ce qu'il ne *peut pas* reconnaître⁴²⁸.

L'opprimé se voit donc responsabilisé. C'est à partir de son action propre que la société pourra éventuellement subir une mutation vers la reconnaissance intégrale. Selon Fanon, « l'[H]omme n'est humain que dans la mesure où il veut s'imposer à un autre [H]omme, afin de se faire connaître par lui »⁴²⁹. Compte tenu de cette analyse, Ajari tire pour conclusion que l'humanisation n'est pas le fait de la reconnaissance, mais celui de l'« engagement »⁴³⁰.

C'est (...) *l'engagement* qui est la condition de participation à la commune humanité : la volonté de réparer les lacunes de la situation présente de déshumanisation en s'y imposant en tant qu'humain. Or, c'est précisément un tel effort qu'on a nommé *ici* « dignité ». La reconnaissance intégrale naît de l'instauration d'un nouvel ordre éthique, d'une nouvelle manière d'entrer en relation, que l'opprimé impose, altérant l'intersubjectivité à partir de ses propres exigences. (...) Un tel changement de perspective invite à passer d'une théorie de la reconnaissance à une théorie de la dignité, c'est-à-dire d'une attention focalisée sur le geste censé prodiguer à autrui l'estime de soi, ou une place dans la société, à une réflexion sur l'auto-affirmation oppositionnelle des groupes opprimés. Si les acceptations classiques de la reconnaissance ont figé ces derniers dans la position de demandeurs, requalifiant la puissance en quémande, il y a un enjeu politique à conclure (...) que la reconnaissance n'est pas le concept le plus primordial de l'éthique, mais un corollaire de la dignité⁴³¹.

Le positionnement critique d'Ajari opère incontestablement un bouleversement – tant d'un point de vue éthique qu'au niveau symbolique : il tend à désencastrer la politique occidentale d'un traditionalisme fondé sur l'idée de reconnaissance et d'accessibilité à la communauté universelle. Il ouvre la voie vers d'autres recherches, vers une nouvelle forme de

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 261

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 262

⁴²⁷ *Id.*

⁴²⁸ *Id.*

⁴²⁹ F. Fanon, *Oeuvres*, *op. cit.*, p. 242 (cité par Norman Ajari, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, p. 262).

⁴³⁰ N. Ajari, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, p. 263.

⁴³¹ *Id.* Nous soulignons « *ici* ». L'adverbe en question désignant le contexte de la pensée particulière et située de Norman Ajari au sein de son livre. Nous soulignons également « *l'engagement* ».

questionnement civil et étatique : celle s'articulant d'emblée autour de la « dignité de l'opprimé »⁴³².

Envisager la dignité de l'opprimé – minorisé, racisé, exilé – n'est pas, précise Ajari, le dépeindre comme un individu en détresse à l'égard duquel il est louable de se montrer bienveillant, compréhensif et philanthrope depuis sa propre position de confort, voire de domination. Exister dans la dignité, œuvrer en vue de sa réalisation authentique – pour autrui et pour soi-même – relève d'un effort particulier : cela exige un changement de perspective, un décentrement à l'égard de la socialité commune. Dans le contexte de la politique migratoire, par exemple, ce n'est pas tant la compassion que la *considération* qui s'impose comme nécessaire. Ainsi Ajari, citant l'ethnologue et anthropologue français Michel Agier, souligne que « les images de détresse qui circulent depuis des années sur les souffrances et la mort aux frontières accentuent l'impression de *sous-humanité* associée [aux] personnes précaires en mouvement »⁴³³. Pour notre auteur, « penser la dignité de la condition de l'exilé, c'est en envisager la *puissance*, se figurer le courage nécessaire pour mettre sa propre vie en balance »⁴³⁴.

Toutefois, bien qu'il soit immensément nécessaire de penser, en aval, « à la dignité de l'exil »⁴³⁵, il est aujourd'hui bien plus fondamental d'envisager, en amont, quel rôle l'Occident aspire à tenir à l'échelle mondiale. Est-il encore tenable de mener une politique vidant de sa substance la « souveraineté »⁴³⁶ propre aux États du sud global tout en mettant en place des systèmes d'accueil pour pallier une précarité découlant de l'action préalablement menée ? En d'autres termes, n'est-il pas hautement paradoxal dans le chef de l'Occident d'appréhender formellement des êtres dans une perspective de dignité alors même qu'ils s'en sont vus privés par l'impunité d'exploitation et l'ingérence européennes ?

Ajari le rappelle, pour Fanon, il y a entre dignité et souveraineté une « équivalence absolue »⁴³⁷. Par le terme « souveraineté », il faut entendre « le pouvoir que se donne une communauté politique de prendre et d'appliquer des décisions qui portent sur son être et sur son avenir »⁴³⁸. Cette définition excède, selon Ajari, largement le cadre politico-étatique. Il ne

⁴³² *Id.*

⁴³³ M. Agier, *Les migrants et nous. Comprendre Babel*, Paris, CNRS Éditions, 2016, p. 15 (cité par Norman Ajari, *Id.*). Nous soulignons « *sous-humanité* ».

⁴³⁴ N. Ajari, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, p. 263.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 264.

⁴³⁶ *Id.*

⁴³⁷ F. Fanon, *Œuvres*, *op. cit.*, pp. 580-581 (cité par Norman Ajari, *Id.*).

⁴³⁸ N. Ajari, *La dignité ou la mort*, *op. cit.*, pp. 264-265.

s'agit pas seulement pour une communauté de s'auto-définir rationnellement au sein des « frontières »⁴³⁹ qui la circonscrivent ; la souveraineté confère aussi une responsabilité éthique, celle de déterminer la « signification » que l'on donne à l'humain et, par extension, à sa dignité.

Il y a une implication réciproque des deux notions : souveraineté et dignité. Dans cette perspective, la façon dont la souveraineté s'incarne indique la couleur de la dignité qui lui est associée⁴⁴⁰.

Dans le système éthique impérialiste, la dignité est la propriété du colonisateur, qui permet de faire des colonisés des êtres sacrificables (...). Mais, dans les politiques contestataires et révolutionnaires, c'est la capacité à mettre sa propre vie dans la balance, à la risquer et à la sacrifier pour la libération *des siens*, qui constitue la manifestation primordiale de la *souverainedignité*⁴⁴¹.

Faisant « clin d'œil » à Étienne Balibar, Ajari fait le pari d'établir un parallélisme théorique entre la *proposition d'égaliberté* et la *proposition de souverainedignité*. Là où la première pense l'implication réciproque de l'égalité et de la liberté dans les sphères démocratiques et citoyennes, la seconde envisage une implication de même nature entre la souveraineté et la dignité, mais cette fois dans le contexte de l'affirmation et de la lutte. Et il semble que, pour Ajari, ce soit précisément une incarnation assumée de la particularité qui fasse émerger la souverainedignité. Chaque individualité, chaque groupe, entre dans le monde à partir d'un « lieu »⁴⁴² dont elle ne peut jamais s'affranchir totalement sur le plan imaginaire et symbolique. À plus forte raison s'agissant de ceux ayant subi l'oppression.

L'existentialité des afrodescendants possède un relief très singulier, la minorisation qui leur a été infligée les faisant continuellement passer des modalités de la violence endurée à celles de la puissance de résistance. Nous pensons que c'est précisément cette dialectique que notre auteur, au sein de son livre, s'est employé à consacrer. Parce que, très authentiquement, c'est à sa source que s'est formée – avec force, ardeur et résilience – une fulgurante et immuable dignité.

La dignité noire.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 265.

⁴⁴⁰ Dignité du *même* – de la *communauté* et ses *membres* –, et de l'autre – de *l'altérité*.

⁴⁴¹ *Id.*, nous soulignons « *des siens* » et « *souverainedignité* ».

⁴⁴² Terme employé Norman Ajari à la « Colonie » (Paris, le 17 février 2019), dans un débat avec Étienne Balibar, portant sur la publication de son nouvel ouvrage (document annexe n°2).

VI. Conclusion : paradigme de la légitimité et méthodologie de la lutte

Nous avons découvert et exploré le propos de Norman Ajari avec le plus grand intérêt. Nous estimons que son ouvrage est saturé de dignité, qu'il déborde d'une lucidité et d'un pouvoir philosophique qui se singularisent par leur poétisme, par l'ode à la puissance humaine dont sont aptes à faire preuve les individus opprimés. Il ne s'agit aucunement pour nous de l'appréhender comme une sorte d'exotisme littéraire, nous prenons toute la mesure de la force politique qui caractérise le travail de l'auteur. S'il fait émerger des formes hybrides de pensée, s'il rend compte du bienfondé d'une rencontre entre philosophie et militantisme – plus précisément du prolongement du militantisme dans la sphère philosophique –, il postule en outre la nécessité d'une lutte exclusive – très précisément incarnée par une « réhabilitation » théorique et pratique du particularisme.

La conception ajarienne nous paraît s'inscrire dans l'idée que franchir le seuil de la particularité, de la position située, revient à s'affranchir d'une généricité perçue comme inauthentique. À notre sens, ce postulat est à la fois tranchant et audacieux. D'une part, parce qu'il y a probablement une forme de violence dans cette radicalité assumée, dans le choix d'une affirmation non-inclusive, dans le cloisonnement de la lutte. D'autre part, parce qu'il semble dès lors ardu d'y trouver une place, à moins que l'on soit existentiellement imprégné par les blessures desquelles le combat est né.

C'est au regard de ces constatations que doit s'ouvrir le *paradigme de la légitimité* : est-il seulement possible pour nous – en tant que femme blanche appartenant formellement au modèle dominant – de prendre part à un engagement collectif *qui n'est pas* le nôtre ? Est-il possible d'entendre, pour ceux auxquels il appartient en propre, que notre aspiration à le porter n'est pas une forme de maternalisme accaparant mais découle d'une réflexion qui a profondément bouleversé notre rapport à la société et à nous-mêmes, au point qu'elle n'a de cesse de nous faire violence ? Si nous sommes authentiquement entrée dans le processus de la reconnaissance intégrale, si nous avons intrinsèquement compris que la codification rigide et normative de l'institution traditionnaliste promulguant « les valeurs des Lumières » comme ultime recours à toute forme de contradiction devait être sévèrement interrogée, comment pouvons incarner cette prise de conscience autrement qu'en prenant part à la lutte ?

Il est probable qu'il s'agisse de la zone grise de la théorie ajarienne, à tout le moins de notre compréhension de celle-ci. Il se peut aussi que cela soit un défi, à la fois introspectif et pragmatique. La nécessité du particularisme est revendiquée comme seule possibilité d'œuvrer,

dans un premier temps, à la transformation de la société dans des conditions de réelle dignité. Nous l'entendons, et l'argumentaire nous convainc. Mais, parallèlement, nous osons penser qu'en dehors de toute considération relative à l'intersectionnalité, les luttes doivent connaître des *moments*, en ce compris celui de la rencontre et du combat porté en commun. Nous n'aspirons pas à rejoindre ledit combat en tant que femme, ni même en tant que féministe qui penserait pertinent de rencontrer les questions relatives à la condition des minorités pour enrichir sa position située. Nous aspirons justement – dans une « circonstancialité » donnée – à nous défaire de notre propre position et les intérêts qui lui sont jumelés pour réfléchir à partir de celle dont nous sommes aujourd’hui persuadée qu’elle est la seule capable de bouleverser le monde contemporain et l’amener à une réelle introspection, pas à une réflexion de surface : la position des groupes et des individualités qui ont subi et continue d’éprouver l’oppression et l’ostracisme (latent ou revendiqué) des institutions – singulièrement de l’institution de la citoyenneté. Cette dernière étant fondée sur le formalisme de l’universalité mais tendant à prendre source exclusivement dans le droit du sol et le patriotisme exclusif.

La pensée ajarienne est non-aporétique, elle repose sur une expérience de la violence intrinsèquement éprouvée et une réflexion approfondie et étayée au sein des sphères politico-philosophiques. C'est une pensée de la nécessité, de la performativité, de l'urgence. C'est une pensée de la transformation révolutionnaire. Elle fuit tautologie et stagnation pour privilégier conviction et action. C'est une pensée qui – nous le répétons – met en demeure à l'introspection par la complexification de modèles qui se vivent – paradoxalement – à la fois comme aboutis et progressistes.

Cependant, bien qu’elle se situe sous le prisme de la critique et de la revendication, donc de l'affirmation, elle fait émerger au sein de notre réflexion une dimension aporétique. Elle nous ramène à des questions qui depuis longtemps nous imprègnent et – évidemment – nous précèdent : celles relatives à l’absolue nécessité de la lutte face aux différentes formes de violence et – pourtant – à ses incontournables limites, pratiques et symboliques. C'est précisément dans le contexte de ces interrogations (que nous considérons comme centrales non seulement sur le plan théorique mais aussi et surtout d'un point de vue politique) que faire retour à Étienne Balibar s'impose à nous. Non pour créer un troisième temps à ce mémoire qui serait une négation du second⁴⁴³, mais davantage pour envisager notre problématique dans le contexte du troisième moment politique érigé par Balibar : celui de la *civilité*.

⁴⁴³ Nous avons souligné, dès le début de ce travail d’écriture, vouloir nous adonner à une dialectique *sans synthèse*.

Troisième Partie

Du phénomène de cruauté aux stratégies de civilité

I. *Le phénomène de cruauté*

Pour Étienne Balibar, il est vain de vouloir appréhender une politique exempte de toute forme de violence. S'il existe une importante tradition de pensée – notamment philosophique – qui s'est employée à classifier *violence* et *politique* dans des catégories opposées, les deux notions sont pourtant – selon notre auteur – caractérisées par leur interdépendance. En d'autres termes, « *la violence n'est pas l'autre de la politique*, [...] il n'y a pas, en fait, ni dans l'expérience, ni dans le concept, de politique qui ne se déroule pas, ne s'organise pas, ne se constitue pas dans l'élément de la violence »⁴⁴⁴. Cela ne signifie pas que la politique est exclusivement inscrite dans les modalités de la violence, ses possibilités de déploiement sont bien entendu plurielles. Toutefois, elle ne peut prétendre à s'en extraire intégralement et définitivement : la société est traversée par des rapports de force et de pouvoir, qui sont subis et exercés verticalement et horizontalement. De ce fait, l'hostilité lui est immanente : c'est à travers sa sublimation, ou son exacerbation, que la politique (se) construit ou (se) détruit.

Et, précisément, si vouloir se prémunir contre la violence dans son ensemble est de l'ordre du fantasme, s'atteler à lutter contre la violence exacerbée – avilissante et destructrice – est par contre l'un des principaux enjeux de notre contemporanéité. Il convient effectivement, souligne Étienne Balibar, « d'opérer une distinction qualitative, (...) "phénoménologique", entre *violence* et *extrême violence* »⁴⁴⁵. Il est à la fois courant et aisément d'assimiler les cas d'extrême-violence à des situations de radicalité émergeant de manière exceptionnelle au sein d'un contexte relativement pacifique et maîtrisé. Cette approche ne rend toutefois pas compte de la réalité socio-politique : il faut pouvoir penser à la façon dont la société est structurellement organisée, particulièrement au sein de l'ère actuelle. Il faut analyser toutes *les scènes* de la socialité et la policed pour comprendre et décrire « ce qui a lieu quand la violence bascule dans l'extrême violence, non seulement sans prévenir, mais parfois sans qu'on la voie, sauf quand il est "trop tard" »⁴⁴⁶. C'est uniquement à cette condition qu'il sera possible d'entrevoir « ce que signifie (...) une civilisation politique ayant la puissance de contenir *la violence en deçà de l'extrême*, ou de l'y ramener »⁴⁴⁷. L'extrême violence ne peut pas être circonscrite à ses manifestations extraordinaires, elle est le fruit de mécanismes de déshumanisation d'une part, de délires identitaires d'autre part, dont la continue rencontre et la surdétermination font

⁴⁴⁴ É. Balibar, « Violence, politique, civilité » dans *Violence, civilité, révolution, autour d'Étienne Balibar*, Paris, La dispute, 2015, p. 18. La phrase « la violence n'est pas l'autre de la politique » est soulignée par l'auteur.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 21. Les termes « violence » et « extrême violence » sont soulignés par l'auteur.

⁴⁴⁶ *Id.*

⁴⁴⁷ *Id.* La partie en italique est soulignée par l'auteur.

couramment naître des « montées aux extrêmes ». Il convient de s’interroger en profondeur sur ces phénomènes de façon à les porter à la compréhension. C’est ce à quoi, avec Étienne Balibar, nous nous employerons au sein de cette dernière partie. Nous réfléchirons aux contours d’une politique nouvelle dont le déploiement prend source aux limites de l’extrême violence. Selon le philosophe, c’est à partir de ce point ultime qu’il apparaît pertinent de penser des stratégies dépassant la *non-violence* (dont on a insisté sur la dimension d’illusion) et questionnant la *contre-violence* révolutionnaire (qui, bien souvent, en est le retour à des fins contraires) : des « stratégies de civilité »⁴⁴⁸, « d’espacement »⁴⁴⁹, qui sont selon lui le propre de « l’anti-violence »⁴⁵⁰ et qui constituent son troisième moment politique.

Émancipation, transformation, civilité

Notre travail d’analyse nous a amenée à recenser des traits définitoires, des concepts, inhérents à la notion de politique. S’ils ont été rencontrés successivement, ils doivent en réalité être pensés à travers leur nécessaire coexistence.

Le premier, celui d’*émancipation* – jumelé à l’idée d’autodétermination du peuple grâce à l’autonomie que lui confère l’obtention de la citoyenneté – s’est vu être mis à l’épreuve par une confrontation à la matérialité du réel. Les processus d’institutionnalisation – même s’ils sont précédés par des soulèvements révolutionnaires – prennent continuellement le risque de mener à la stagnation, à la normativité, à l’exclusion. Les hommes, disait Marx, font l’histoire dans « des conditions données », qu’il devient parfois absolument incontournable de transformer de façon à ne pas se résigner à l’inique.

Il convient dès lors de tourner le regard vers une autre couche de réalité – une autre scène – dans laquelle s’inscrivent quasi insidieusement des rapports de pouvoir et de domination qui structurent la société et qui tendent à hiérarchiser les individus selon leur (in)capacité à s’y acclimater, voire à s’en emparer. La scène de l’*autonomie* est toujours-déjà conditionnée par celle de « l’hétéronomie »⁴⁵¹. Percer à jour l’élément qui détermine cette dernière – élément par définition en perpétuelle mutation car n’existant qu’à travers le changement – de façon à le remettre en question voire le déconstruire, constitue le propre du second concept de la politique,

⁴⁴⁸ Notion récurrente dans l’œuvre balibarienne. Voir par exemple : É. Balibar, *Violence et civilité*, Wellek Library lectures et autres essais de philosophie politique, Paris, Galilée, 2010, p. 162.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁵⁰ Notion récurrente dans l’œuvre balibarienne. Voir par exemple : *Ibid.*, p. 158.

⁴⁵¹ Notion transversale dans la pensée d’Étienne Balibar. Voir par exemple : É. Balibar, *La crainte des masses*, op. cit., p. 26.

identifié par Balibar : celui de *transformation*. Dans le contexte de notre monde globalisé, la logique néolibérale conditionne les relations humaines : sociales et institutionnelles. Elle est caractérisée, selon l'auteur, par une « accumulation primitive continuée »⁴⁵² symptomatique de l'extrême violence propre à la mondialisation. Il s'agit d'une violence que Balibar qualifie « d'utilitaire »⁴⁵³ que l'on peut directement mettre en lien avec les formes de la déshumanisation.

Le troisième et dernier concept de la politique décrit par Étienne Balibar – celui de *civilité* – se propose d'interroger les effets de la violence extrême sur l'identité des individus et leur rapport au monde. Il investigue dans une troisième couche de réalité, dont l'accessibilité est encore plus sinueuse : « l'hétéconomie de l'hétéconomie »⁴⁵⁴. Selon l'auteur, il existe des « situations (...) dans lesquelles des êtres humains basculent *de l'autre côté* des conditions d'une activité individuelle et collective sur leur propre vie »⁴⁵⁵. L'auteur énumère trois critères (probablement non-exhaustifs) permettant de comprendre – au moins théoriquement – en s'y confrontant les cas de détresse humaine qui mènent des individus vers un désespoir résigné, dont les incarnations sont contrastées. D'abord, il évoque « l'anéantissement des possibilités de résistance à l'excès de pouvoir ou à la violence elle-même », ensuite « le renversement du désir ou de l'instinct de conservation qui fait que “naturellement”, la vie même la plus difficile et la plus misérable semble encore préférable à la mort », enfin « la désutilité radicale (...) au sens d'une violence sans autre “fin” que sa propre continuation, détruisant l'usage adapté (...) des individus et des choses ».

Nous nous proposons de nous pencher sur le premier critère. C'est sur cette modalité du tragique que Balibar a fait le choix de s'arrêter, de façon à faire un pas de plus vers la compréhension de ce qu'il a choisi de nommer la « cruauté »⁴⁵⁶ et qui peut être appréhendé

⁴⁵² Pour justifier l'emploi de cette expression, Balibar fait une nouvelle fois référence à Marx. À la fin du premier tome du *Capital* (K. Marx, *Le Capital*, livre I, PUF, Paris, 1993, p. 803 sq.), l'auteur allemand s'adonne à une analyse critique de ce qu'il nomme « l'accumulation primitive », fondée sur la « violente expropriation des petits producteurs » et « la répression des vagabonds et des pauvres » pour mener à l'exploitation et à la mise en place du capitalisme. Toutefois, là où Marx appréhende cette « ultra-violent[ce] » comme étant une « phase de transition précisément “initiale”, entre le vieux monde précapitaliste et les formes “normales” de la société bourgeoise », certains marxistes à sa suite (Rosa Luxemburg, Emmanuel Wallerstein, etc.) postulent au contraire que cette violence n'a cessé d'accompagner « l'histoire du capitalisme ». Balibar se situe dans cette ligne de pensée – à plus forte raison lorsqu'il s'interroge sur les mécanismes capitalistes du présent. D'où la pertinence pour lui de parler d'une « accumulation primitive continuée » (É. Balibar, « Violence, politique, civilité », *op.cit.*, pp. 29-28).

⁴⁵³ É. Balibar, « violence, politique, civilité » ; *op. cit.*, p. 31.

⁴⁵⁴ Notion transversale dans la pensée d'Étienne Balibar. Voir par exemple : É. Balibar, *La crainte des masses*, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁵⁵ É. Balibar, « Violence, politique, civilité », *op. cit.*, p. 21. L'auteur souligne « de l'autre côté »

⁴⁵⁶ Voir, par exemple : É. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*, p. 48.

comme la dialectisation de deux formes d'ultra-violence⁴⁵⁷, que l'on peut se représenter comme une intensification de deux derniers critères. Passant « continûment l'une dans l'autre »⁴⁵⁸, elles mènent irrémédiablement vers une extrême violence mortifère.

L'anéantissement des possibilités de résistance

À plus d'un titre, ce critère est fondamental dans le contexte de notre propos.

D'abord parce qu'il s'ancre immédiatement dans la cruelle et complexe concrétude du réel. Là où la théorie politique s'interroge fréquemment sur les fondations et le devenir de l'institution et la socialité, ce critère pense quant à lui les formes de « l'impossibilité »⁴⁵⁹. L'impossibilité d'exister en tant « qu'agent politique »⁴⁶⁰, de prendre part à une communauté citoyenne pourtant représentée comme inclusive par essence, parce qu'universelle. Impossibilité, *de facto*, de jouir du droit politique permettant de s'opposer face aux traitements injustes et inégalitaires – dissimulés ou assumés.

Ensuite, parce qu'il permet de créer un pont avec la pensée ajarienne. En effet, selon Ajari, c'est précisément quand le droit politique se voit néantisé que l'existence doit être réaffirmée : il s'agit d'une question de vie ou de mort, ou – pour le dire dans les termes du philosophe afrodescendant – de dignité ou de mort. Or, pour Balibar, la confrontation à l'anéantissement des possibilités de résistance doit amener à « poser que *de la politique* (ou *du politique*) doit être inventée, élargie ou refondée, pour que la résistance impossible entre dans l'ordre du possible »⁴⁶¹. La question reste toutefois ouverte de déterminer avec clarté quand et comment se présentent les situations d'impossibilité nées de l'extrême violence.

Lorsque l'on cherche à décrire les situations d'extrêmes violences et le comportement de leurs victimes, on voit bien que le fond est atteint quand toute solidarité a disparu, quand tout espoir de secours ou même d'appel à l'aide est anéanti. Mais on voit aussi qu'il est, d'une certaine façon, *toujours trop tôt* pour décider qu'aucun secours n'interviendra ou qu'aucune synergie ne se produira entre des forces qui « résistent » isolément à la même violence. Ce que Spinoza décrivait comme *le minimum incompressible* de la vie humaine et qu'il reliait explicitement au fait qu'aucun individu ne vit absolument isolé des autres semble toujours receler des puissances invisibles, et ce sont elles qu'une politique d'antiviolence cherche à découvrir et à mobiliser⁴⁶².

⁴⁵⁷ Elles investissent les deux dernières scènes de la politique.

⁴⁵⁸ Voir, par exemple : É. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*, p. 145.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁶⁰ *Id.*

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 23. Les termes en italique sont soulignés par l'auteur.

⁴⁶² *Id.* Les termes en italique sont soulignés par l'auteur.

Cette citation semble faire écho à l'idée d'une *puissance* inhérente à l'individu violenté dans son être-au-monde. Ses ressources sont dès lors profondes et sa capacité à refaire politique ne doit pas être sous-estimée. Cela implique que l'anéantissement dans sa dimension irrémédiable est indéterminable. Il faut donc œuvrer à la civilité avec cette inconnue supplémentaire. Si cette dernière complexifie le problème, elle permet également de faire jour sur la capacité de l'être humain à ressaisir son droit à l'existence – singulièrement politique – même lorsqu'il semble pourtant cerné par une forme de désespoir ontologique. Cette aptitude, si elle ne lui est plus intrinsèquement conférée, peut jaillir à travers la force de l'action collective.

Il y a toutefois des modalités de la cruauté qui tendent à anéanliser ces possibilités d'émancipation commune. Elles se structurent et perdurent sur fond de destruction. Elles creusent avec intensité le puits de l'impossibilité. Pour ce faire, elles ne se restreignent pas à anéantir « des résistances et des existences présentes »⁴⁶³, elles s'emploient en outre « à faire en sorte que *dans le futur* le souvenir de ceux qui [ont subi ces violences politiques extrêmes] et la possibilité de leur reconnaissance, ou de leur réhabilitation, soient anéantis »⁴⁶⁴.

Pour anéantir des groupes humains, il faut aussi anéantir leur mémoire, le souvenir de ce qu'ils ont été⁴⁶⁵.

D'où la nécessité d'une « historicité profonde » et une occasion nouvelle de nous remémorer Ajari : la lutte doit s'exercer *dans et pour* la dignité. Or cette dignité, précisément, est le propre d'un Homme qui se mesure à la cruauté du monde en étant porteur d'une histoire qu'il entend réaffirmer, qu'il n'a de cesse de mobiliser comme arme ultime face à la déshumanisation. Être privé de toute puissance de signifier, c'est se voir dépouillé de tous ses biens humains et politiques, en ce compris son historicité.

Dans cette perspective, faisant retour à Étienne Balibar, nous dirons qu'une politique de la civilité est donc « convoqué[e] à penser, et à essayer d'agir, sur une limite et dans des situations limites »⁴⁶⁶, qui prennent sombrement vie lorsque toute puissance de signifier est ôtée à l'être. Lorsque, par conséquent, il est plongé dans un abysse dont il est presqu'impossible de le voir revenir. S'il parvient à s'en extraire, c'est – la plupart du temps – par des manifestations nouvelles de l'extrême violence, directement en lien avec un « renversement du désir ou de

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁶⁴ *Id.* L'expression « *dans le futur* » est soulignée par l'auteur.

⁴⁶⁵ *Id.*

⁴⁶⁶ *Id.*

l'instinct de conservation » découlant, très précisément, d'un sentiment de « désutilité radicale ».

Nous le voyons, les deux derniers critères du tragique semblent intriqués au premier. S'ils ne sont pas développés par Balibar, nous souhaiterions faire l'hypothèse qu'il s'agit en réalité des prémisses théoriques de deux concepts centraux de son œuvre, qui constituent le cœur du phénomène de cruauté⁴⁶⁷ : la « violence ultra-objective »⁴⁶⁸ de la chosification en vue de l'exploitation et du rendement et la « violence ultra-subjective »⁴⁶⁹ des identités. La première pouvant effectivement être appréhendée selon les modalités de la (dés)utilité, la seconde à l'aune d'un renversement du désir, faisant continuellement osciller l'être entre les pulsions de vie et de mort les plus radicales. Nous le disions antérieurement, ces deux formes d'ultra-violence se surdéterminent, « passent continûment l'une dans l'autre », au point qu'il demeure impossible de déterminer laquelle est « la cause ultime »⁴⁷⁰ de l'autre. Leur perpétuelle rencontre mène toutefois à une extrême violence qui – nous le répétons – constitue le point ultime à partir duquel une politique de l'antiviolence (de la civilité) doit être pensée.

La violence ultra-objective

La violence ultra-objective exige « le traitement en masse des êtres humains comme *chooses, résidus* sans utilité »⁴⁷¹. Elle est étroitement liée à ce que Bertrand Ogilvie a nommé « la production de l'Homme jetable »⁴⁷². S'inspirant du terme latino-américain « *poblacion chatarra* » (« population poubelle »), B. Ogilvie rend compte d'une réalité au sein de laquelle des populations sont dépossédées de leur statut d'humains pour n'être désormais considérées que comme des excédents, des « *rebut*s »⁴⁷³, des « déchets »⁴⁷⁴. Il s'agit d'individus qui – à travers le monde et selon différentes modalités – sont « abandonn[és] à leur sort »⁴⁷⁵ parce qu'ils « n'entrent pas dans les plans nationaux et internationaux de production et d'échange »⁴⁷⁶ qui caractérisent « la logique contemporaine du marché »⁴⁷⁷. Ces individus, ce sont ceux qui se voient confrontés à la paupérisation extrême, ce sont ceux qui endurent la violence guerrière et

⁴⁶⁷ Théorisation lui permettant de distinguer violence et extrême-violence.

⁴⁶⁸ Notion transversale. Voir, par exemple : É. Balibar, *Violence et civilité*, op. cit., p. 86.

⁴⁶⁹ Notion transversale. Voir, par exemple : *Id.*

⁴⁷⁰ Voir, par exemple : *Ibid.*, p. 109.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 86. Les termes « *chooses* » et « *résidus* » sont soulignés par l'auteur.

⁴⁷² B. Ogilvie, « Violence et représentation. La production de l'homme-jetable », dans *Lignes* 1995/3 (n° 26), p. 113-141.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁷⁴ *Id.*

⁴⁷⁵ É. Balibar, *Violence et civilité*, op. cit., p. 91.

⁴⁷⁶ B. Ogilvie, « Violence et représentation. La production de l'homme-jetable », op. cit., p. 128.

⁴⁷⁷ *Id.*

meurtrière sans qu’aucune forme de solidarité ne soit à leur égard véritablement envisagée, ce sont ceux qui subissent l’oppression sous toutes ses formes, mais ce sont aussi ceux qui sont confinés aux périphéries des sociétés occidentales, où les possibilités de réalisation et de déploiement frôlent le néant. La liste n’est pas exhaustive, l’horreur de l’oubli et de la désutilité se loge partout, et les victimes sont soit ignorées, soit criminalisées.

Nous l’avons dit précédemment, Balibar qualifie cette forme d’ultra-violence de « violence utilitaire », dans la mesure où elle s’emploie à considérer les Hommes comme des moyens en vue d’une fin et non plus au regard de leur humanité ou leur manière d’incarner leur singularité. Cette grille de lecture permettant aux bourreaux contemporains de rejeter « des millions de vies humaines dans la désutilité radicale »⁴⁷⁸.

Cette première forme de l’ultra-violence est inextricablement associée à une seconde dont il n’est pas possible de dire qu’elle en serait la cause car leurs effets se surdéterminent et enrichissent de façon morbide la logique de la cruauté. Il s’agit de la violence ultra-subjective.

La violence ultra-subjective

La violence ultra-subjective est selon B. Ogilvie une violence « sans adresse »⁴⁷⁹. Elle est une réponse identitaire au « désinvestissement symbolique »⁴⁸⁰ caractérisant la société néolibérale contemporaine. Au sein de cette dernière, se profile l’idée que « l’on peut enfin traiter les hommes, les “ressources humaines” comme des choses »⁴⁸¹. Or, comme le disait la philosophe française Simone Weil, l’âme humaine « n’est pas faite pour habiter une chose ; quand elle y est contrainte, il n’est plus rien en elle qui ne souffre violence »⁴⁸². La souffrance pleine et entière qui consume ontologiquement l’être humain ne peut être contenue, rationalisée ou sublimée. Elle l’amène à l’extrême, au débordement par définition non maîtrisé, aux délires identitaires. Elle conduit à une forme nouvelle de violence qui détient l’étrange spécificité – souligne Balibar – d’être exercée sans que l’on ne puisse ranger irrévocablement ses auteurs dans la catégorie des « bourreaux [ou] dans celle de victimes »⁴⁸³. Cette violence nouvelle est fondée sur un fantasme d’unification, de purification dans une société où les symboles fédérateurs semblent absents. Elle se présente comme une intensification de l’antagonisme d’un

⁴⁷⁸ É. Balibar, « Violence, politique, civilité », *op. cit.*, p. 31.

⁴⁷⁹ B. Ogilvie, « Violence et représentation. La production de l’homme-jetable », *op. cit.*, p. 114.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 136.

⁴⁸¹ *Id.*

⁴⁸² S. Weil, « L’Iliade ou le poème de la force » [1940-1941], dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999, p. 527

⁴⁸³ É. Balibar, « Violence, politique, civilité », *op. cit.*, p. 32.

« nous » et d'un « eux », dont le deuxième vocable se voit être englué dans une inimitié absolue qui en fait un parasite contre lequel il faut à tout prix se prémunir. Cette conviction devient obsession et amène à considérer l'altérité comme porteuse d'une criminalité potentielle et d'une propension à souiller l'identité de la *communauté*.

Il s'agit bel et bien – spécifie Balibar – d'une « violence communautaire »⁴⁸⁴ qui connaît de multiples déclinaisons : si elle est certes incarnée par les groupes se vivant comme relégués à l'infra-humanité, elle fait aussi structurellement partie du modèle de la *communauté nationale*. Cette dernière est incontestablement empreinte – de façon assumée ou dissimulée selon les différents types de discours – du fantasme d'homogénéité.

Quelles qu'en soient les incarnations, « l'être en commun »⁴⁸⁵ encoure donc toujours le risque de tomber dans les travers du désir pervers d'élimination des *corps étrangers* représentés comme la figure du « mal »⁴⁸⁶ : les immigrés, les migrants, les noirs, les juifs, les musulmans et – dans une autre ligne de pensée – les vendus, les privilégiés, les mécréants, etc. Cette volonté de pureté, outre sa dimension intrinsèquement pathologique, l'est aussi dans la pratique. En effet, souligne l'auteur, la communauté ne pourra jamais être clairement délimitée. Or, lorsqu'un désir se voit frustré, il est amené à s'exacerber. La violence ultra-subjective – puisqu'elle est un irréalisable fantasme – ne connaît donc aucune limite⁴⁸⁷. Elle ne rencontre même pas celle de l'autodestruction : l'attentat suicide en est l'une des démonstrations.

Surdétermination des manifestations de la cruauté

Les deux formes d'ultra-violence que nous avons ici développées ont ceci en commun qu'elles sont – selon Étienne Balibar – « inconvertibles »⁴⁸⁸. Elles conduisent à l'impossibilité, voire à la destruction. Il est donc inenvisageable de les considérer en vue de leur sublimation ou de les institutionnaliser de façon à faire société. Elles sont de pures et simples modalités de l'horreur, de la cruauté.

La cruauté, pour notre auteur, « n'est pas seulement une violence “extrême”, elle est une violence qui peut passer sans médiation des formes ultra-naturalistes et anonymes »⁴⁸⁹, les

⁴⁸⁴ *Id.*

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁸⁶ É. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*, p. 86.

⁴⁸⁷ Il suffit pour étayer cette réflexion, de tourner le regard vers le passé historique : Shoah, guerres de Yougoslavie, génocides africains, etc. L'histoire regorge d'ignominies qui attestent de la pertinence du propos que nous relayons.

⁴⁸⁸ *Id.*

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 87.

formes de la violence ultra-objective, aux « formes où l'intentionnalité devient paroxystique, voire se tourne contre ses propres auteurs ou sujets, et où la dimension suicidaire voisine étrangement avec la compulsion criminelle »⁴⁹⁰, les formes de la violence ultra-subjective. En effet, comme nous le disions, si – pour des besoins de clarté théorique – chacune d'entre elle a été circonscrite à une logique spécifique, elles sont en réalité les deux faces d'un même phénomène. La déshumanisation radicale est à la fois une modalité de la chosification et du désir d'élimination. Le plus souvent, non seulement les victimes en subissent confusément les déclinaisons, mais de surcroît – perdant tout repère, toute attache tangible au monde dans lequel elles s'inscrivent – en deviennent les auteurs. La cruauté se voit donc définie par une absence totale de balises, par un flou général, par une violence à la fois latente et systématique, qui ne semble prendre forme concrète que lors des manifestations extrêmes de l'horreur.

D'après Balibar, la cruauté – en d'autres termes la violence extrême dans sa propension à recouvrer simultanément les deux formes de l'ultra-violence – peut être appréhendée dans le réel à travers le phénomène du *racisme*. Il est possible – pour corroborer cette affirmation – de l'analyser doublement. D'une part, comme nous l'avons précédemment évoqué à propos du modèle générique de l'extrême violence, ses manifestations ne sont pas seulement de nature extraordinaire, elles s'inscrivent également dans la quotidienneté. Ainsi, s'il « débouche périodiquement sur l'extermination de masses »⁴⁹¹, il se « distribue aussi quotidiennement en exclusions individuelles et collectives qui sont autant de formes de “mort sociale” »⁴⁹². D'autre part, il « oscille constamment entre les deux scénarios de l'élimination »⁴⁹³, celui de la chosification et celui de la purification. Lorsque les humains sont laissés pour compte voire considérés comme des objets, ils ont une propension à vouloir *refaire corps* dans une sphère où leur existence sera considérée.

Nous voudrions – avant d'arriver aux stratégies de civilité auxquelles nous avons affirmé qu'il est nécessaire de penser lorsque l'on atteint le point extrême de la violence –, faire un bref détour par cette question du racisme. D'abord, parce que nous intuitionnons qu'elle est absolument fondamentale dans le contexte de notre propos : si nous nous sommes adonnée à une déconstruction de certaines valeurs à la source de l'universalité, c'est parce que nous pensons que s'y trouve dissimulée une propension à l'exclusion et à la déshumanisation fondée

⁴⁹⁰ *Id.*

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 86

⁴⁹² *Id.* Étienne Balibar, à l'instar de Norman Ajari, emprunte le terme « mort sociale » au sociologue afro-américain Orlando Patterson (*Slavery and Social Death : A comparative study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982).

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 87.

sur la *différence*⁴⁹⁴. Ensuite, parce que le racisme a connu des mutations à travers l'histoire et qu'il nous semble important de faire jour – avec Étienne Balibar – sur la forme qu'il prend aujourd'hui. Il semble que la figure du racisme biologique fondé sur la race soit devenue obsolète et qu'elle ait laissé place à un « néo-racisme »⁴⁹⁵ que nous proposons d'analyser afin d'en comprendre les mécanismes.

⁴⁹⁴ Nous choisissons de privilégier ce terme à celui de « race » parce que, nous le verrons, le « racisme » actuel n'est justement pas un racisme de type biologique qui hiérarchise les individus à proprement parler selon leur race. D'ailleurs, l'argument selon lequel « la race n'existe pas » est en réalité fréquemment porté par les discours et politiques d'exclusion pour se dédouaner de toute forme de stigmatisation (voir, à ce propos, les réflexions de Norman Ajari dans les deux débats annexés).

⁴⁹⁵ Expression récurrente dans l'œuvre balibarienne. Voir, par exemple : É. Balibar et I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1990, p. 27.

II. « *Le néo-racisme* » : l’ethnocide sous ses formes contemporaines

La teneur du propos que nous avons jusqu’à présent développé nous a amenée à annoncer, en filigrane, qu’il existe plusieurs manières de *tuer*. Bien sûr l’ignominie absolue fulgure dans une violence menant à la mort réelle, physique, corporelle. À l’irréversible disparition. Le champ social contemporain est toujours saturé par les passages à l’acte découlant du désir d’élimination de l’altérité. Il existe encore un racisme fondé sur la race, sur la suprématie d’une couleur de peau, d’un héritage biologique. L’Occident continue notamment d’appréhender la figure de l’homme noir comme porteuse d’une bestialité voire d’une éventuelle criminalité : ce dernier demeure – dans certains imaginaires – un potentiel danger. Des voix se soulèvent, aux États-Unis et en Europe, pour dénoncer la dévaluation des vies noires et la propension de divers individus issus des forces de l’ordre à sortir leurs armes plus aisément – voire à ouvrir le feu – lorsqu’ils se trouvent confrontés à un jeune noir⁴⁹⁶.

Toutefois, nous le répétons encore une fois, la violence – en ce compris xénophobe – ne peut être uniquement considérée au regard de ses manifestations extraordinaires. Ainsi, avant que l’horreur de la déshumanisation ne saute au visage, elle existe déjà. Elle fait l’objet de mécanismes sophistiqués de mépris à l’égard de l’expression de la différence, de criminalisation des incarnations culturelles représentées comme hérétiques, d’injonctions à l’assimilation au nom de la pérennité d’une communauté porteuse de certaines valeurs sacralisées. En d’autres termes, la violence consiste également dans le fait de priver des individus du « droit à

⁴⁹⁶À bien des égards, il convient d’approfondir ce propos mais aussi de le nuancer. Le nuancer parce qu’il n’est pas question pour nous ici d’amorcer la perspective contraire : à savoir la criminalisation de la police. Bien entendu, ce travail nous a humainement et philosophiquement traversée au point de nous amener à considérer la réalité à partir de la perspective de l’opprimé. Toutefois, cette troisième partie porte sur la pensée balibarienne. Or, il convient de le rappeler, s’il entend transformer l’institution, Balibar ne revendique aucunement son abandon. Au contraire, il la considère comme nécessaire. Les développements qui suivront nous mèneront d’ailleurs à arriver aux mêmes conclusions. La police, par définition, est un organe de l’institution qu’il n’est pas question pour nous de définir sur la base exclusive du comportement de certains de ses membres. Toutefois, il serait également erroné d’appréhender ces évènements comme des débordements isolés. Lorsque Norman Ajari déclare que la notion de « bavure » est une euphémisation intolérable, il emporte notre totale et sincère adhésion. Il nous semble exact de dire que la société est structurellement fondée sur une logique découlant de la persistance insidieuse d’une forme de hiérarchisation des vies humaines. Il semble en outre que supprimer certaines d’entre elles apparaissent socialement plus acceptable. Nous sommes profondément attachée à la notion de présomption d’innocence, il s’agit pour nous d’un droit fondamental qui – s’il est ôté aux individus – fait tomber dans l’autoritarisme le plus liberticide. Nous pose question, par contre, la notion de « présomption de légitime défense » appliquée aux policiers dans le contexte républicain français. Les individus tués par la mise à feu policière, dans la grande majorité, sont des personnes issues des minorités. Cette notion dans son caractère systématique n’induit-elle pas – implicitement – l’idée que nous énoncions dans le paragraphe ouvrant ce chapitre : à savoir celle que « l’homme noir » (ou « l’homme arabe ») est toujours porteur d’une bestialité voire d’une éventuelle criminalité ? Cette question mériterait probablement d’être débattue. Si nous ne disposons pas de la latitude nécessaire pour le faire ici (au risque de nous écarter de la problématique initiale), nous espérons pouvoir la considérer en d’autres lieux.

l'existence culturelle »⁴⁹⁷, de les tuer symboliquement en dénigrant ce qui fait la singularité de leur rapport au monde. Si, à cet égard, Ajari parlait de « prise de vies », Étienne Balibar énonce quant à la lui l'idée « d'ethnocide »⁴⁹⁸.

L'ethnocide n'est pas le fait d'une élimination concrète des figures de l'altérité. Il s'agit d'un « racisme sans race »⁴⁹⁹ au sens où il n'est pas porté à l'encontre des corps physiques, biologiques, mais à l'encontre des cultures dont ces corps sont porteurs et dont ils sont même parfois marqués (l'exemple type étant le port du hijab⁵⁰⁰). Il repose sur une propension du

⁴⁹⁷ D'après une expression utilisée par Étienne Balibar et par Norman Ajari au sein de leur débat « Faut-il en finir avec l'universalisme ? », dans l'émission *Paroles d'Honneur*, le 20 avril 2017 (document annexe n°1).

⁴⁹⁸ É. Balibar et I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁰⁰ Le port des signes convictionnels et – plus singulièrement –, celui du voile islamique par les femmes musulmanes est une problématique qui, s'il elle n'a pas été rencontrée au sein de cette rédaction, est majeure dans le contexte de la réflexion qui nous occupe. Nous avons fait le choix d'aborder les questions relatives aux minorités culturelles par le prisme du décolonialisme et – spécifiquement – à travers la philosophie de Norman Ajari. Or, ce dernier – revendiquant la nécessité du particularisme – postule la pertinence de parler à partir d'une position située. La sienne – celle d'un homme noir, non musulman – si elle lui permet d'être solidaire du combat contre l'islamophobie en France et de l'appréhender comme étant nécessaire pour œuvrer contre le racisme institutionnel – ne lui octroie à son sens ni le droit, ni le pouvoir de parler au nom des musulmans. Ce qu'il entend revendiquer, c'est la puissance noire. Ce qu'il entend dénoncer, c'est l'entreprise systématique de destruction de cette dernière ayant existé à travers les siècles et insidieusement aujourd'hui. Parler au nom de tous les individus subissant la racisation et/ou la discrimination culturelle sans les différencier revient à les réduire à leur statut de « racisés », il s'y refuse. Toutefois, dans le contexte du propos de Balibar sur le racisme culturaliste, il est pertinent d'énoncer brièvement une idée portée par ce dernier. Elle est opérante ici parce que directement en lien avec la notion de *liberté* – et par conséquent celle d'*égalité*. En 2004, au nom du principe de laïcité, est votée une loi visant à interdire le port du voile dans les lycées français. Plus précisément, la loi porte sur l'ensemble des signes convictionnels. Toutefois, les jeunes filles musulmanes sont les seules véritablement impactées par cette dernière. Dans cette perspective, elles se trouvent devant « l'alternative (...) aliénante (...) de se dépouiller d'un vêtement qui revêt pour elles une valeur d'identité ou se voir exclues du système public d'éducation (donc de leur chance de réussite professionnelle et de reconnaissance sociale » (Saeculum, Paris, Galilée, p. 22). Ces femmes, représentées comme inféodées à un groupe religieux phalocratique dans la sphère privée, trouveraient dès lors – dans le contexte scolaire laïque – un espace d'affranchissement. Mais peut-on véritablement parler d'affranchissement quand ce dernier est imposé ? Peut-on vraiment *contraindre à être libre* ? Balibar semble répondre par la négative à cette interrogation. Selon lui, cette loi « redouble la disparité du traitement entre les sexes qu'elle prétend combattre, et dénie aux sujets féminins eux-mêmes toute possibilité d'expression de leurs motifs, de sens conféré à leur conduite (...), toute possibilité d'autodétermination ou de dialogue (...). Elle les *assujettit* de façon distincte au nom [très précisément] de la liberté et l'égalité mais ne les traite jamais comme les citoyen(ne)s que postule l'école laïque et qu'elle prétend former » (*Ibid.*, pp. 27-28). On voit donc bien comment, en l'occurrence, les femmes se trouvent privées de leurs possibilités de *signifier* pour elles-mêmes et par elles-mêmes. Citant la penseuse américano-indienne Gayatri Spivak, Balibar souligne que dans un tel contexte « des hommes blancs (européens) entreprennent de libérer des femmes de couleurs (indigènes) de l'oppression que leur font subir les hommes de couleur (indigènes) » (G. Spivak, *A critique of Postcolonial Reason. Toward a History of a vanishing Present*, Harvard University Press, 1999, p. 232). Il est donc bien possible d'observer une oppression exercée très justement au nom des valeurs de liberté et d'égalité. Toutefois, précise le philosophe français, il serait malvenu d'ignorer l'existence d'une autre modalité de la réalité : « Des hommes de couleurs (indigènes) veillent à ce que les femmes de couleur (indigènes) ne soient pas libérées par les hommes blancs (européens) » (Saeculum, *op. cit.*, p. 29). Cette remarque permet à É. Balibar d'ouvrir les esprits sur un nouveau niveau de complexité : « Le sujet n'est jamais idéalement libre, il est toujours l'enjeu d'un conflit dont il est plus ou moins en mesure d'identifier et de redéfinir les termes » (*Id.*). Dans le contexte du port du voile, « des sujets-femmes se trouvent prises dans l'entre-deux des conflits et des stratégies de deux groupes que l'on peut caractériser l'un et l'autre comme phalocratiques (ce qui ne veut pas dire qu'ils soient exclusivement composés d'hommes) et qui font de la disposition du corps des femmes le champ d'affrontement et l'enjeu de leurs volontés de puissance ». Ce n'est aucunement la liberté qui « règne de

système majoritaire (incarné notamment par la « communauté nationale») à dénier à des collectivités « le droit de se définir elles-mêmes »⁵⁰¹.

Ainsi, le racisme actuel – que Balibar prend le parti de nommer « néo-racisme » –, ne repose pas purement et simplement sur des mécanismes d'exclusion qui auraient pour ambition de refouler les « corps étrangers » à l'extérieur de la cité. Il se déploie selon des modalités bien plus perverses. Il s'agit d'un « racisme différentialiste »⁵⁰² dont les pratiques se fondent à la fois sur des « frontières intérieures »⁵⁰³ et sur une « inclusion conditionnelle »⁵⁰⁴ dont nous allons voir que les implications s'entrecroisent.

Outre sa visée d'approfondissement et d'éclaircissement de notre propos, l'emploi de ces deux termes nous conduit une fois encore à établir un parallélisme entre la pensée des deux philosophes sur lesquels nous travaillons. Si nous nous le permettons, c'est parce que Balibar lui-même a souligné la pertinence – au sein de son débat du 17 avril 2017 avec Ajari – de faire un lien entre sa notion de « frontière (ou *d'exclusion*) intérieure », et celle « d'inclusion conditionnelle » mentionnée par le penseur décolonial.

Comme nous l'avons précédemment évoqué, la citoyenneté en contexte républicain – bien qu'elle soit historiquement le fruit de luttes politiques en vue d'une émancipation universelle – s'est vue institutionnalisée à travers un processus de territorialisation au sein de l'État national. Or, souligne Étienne Balibar, l'implication réciproque de l'État et la citoyenneté amène à dresser certains constats ou – à tout le moins – engendrent des interrogations.

Dans un premier temps, si la citoyenneté est généralement appréhendée comme conférant au peuple une souveraineté, il semble que – dans le contexte de « l'appartenance à la cité »⁵⁰⁵ – elle se voit parfois vidée de sa substance par le fait que l'État « monopolise la décision politique en faisant du “peuple” ou de la “nation” un simple symbole, une couverture idéologique »⁵⁰⁶. De ce fait, les « inégalités entre groupes sociaux »⁵⁰⁷ se creusent suivant

part et d'autre, [mais] le pouvoir, donc l'inégalité, si ce n'est la contrainte. Éventuellement la résistance » (*Ibid.* p. 36).

⁵⁰¹ É. Balibar et I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, *op. cit.*, p. 28.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 34.

⁵⁰³ Notion transversale. Voir, par exemple : *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, p. 104.

⁵⁰⁴ Expression de Norman Ajari, énoncée au sein du débat « Faut-il en finir avec l'universalisme ? », dans l'émission *Paroles d'Honneur*, le 20 avril 2017 (document annexe n°1).

⁵⁰⁵ É. Balibar, *Les frontières de la démocratie*, *op. cit.*, pp. 112-113.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁰⁷ *Id.*

l'aptitude de ces derniers à correspondre – ou non – à l'idée de nation telle que la véhicule l'idéologie étatique.

Il est possible, dans un second temps, de pousser plus loin le raisonnement en se demandant si « historiquement, toute citoyenneté n'est pas liée à un principe d'*exclusion* »⁵⁰⁸. Dans ce cas, elle ne serait pas seulement un « droit »⁵⁰⁹, mais aussi un « statut »⁵¹⁰. À l'époque de la démocratie athénienne, l'égalité « reposait sur la présence, dans les limites mêmes de la cité, de plusieurs groupes d'humains exclus de la citoyenneté »⁵¹¹. Aujourd'hui, l'État-National social contemporain, découlant de l'universalité bourgeoise, prétend formellement avoir aboli ce type d'exclusions en son sein. Une seule continue toutefois à être « légitimée » : celle permettant de répartir les individus de part et d'autre d'une « frontière extérieure ». Cela est en réalité éminemment plus complexe : il semble en effet que la politique actuelle tende à intérieuriser ces frontières. Dès lors, ces dernières se voient devenir des « frontières intérieures » amenant non seulement à distinguer les « nationaux » des « non nationaux » mais aussi les « français de souche » des « immigrés ». Le dernier qualificatif étant très souvent attribué à des hommes et des femmes nés en France⁵¹², issus de la deuxième, voire de la troisième génération : des individus donc fondamentalement *citoyens*.

C'est sur cela que repose le racisme différentialiste : une propension à considérer que le droit du sol découle d'un mérite, celui d'incarner adéquatement les valeurs de la culture nationale. Si tel n'est pas le cas, quels que soient les éléments tangibles permettant d'affirmer le plein et entier accès à la citoyenneté, l'être sera toujours considéré comme un *étranger*. Un autre. Une figure de l'altérité qui vient dénaturer la communauté. Vient alors peser sur des populations entières une « tare généalogique »⁵¹³, une condamnation à ne jamais être considéré comme de « vrais français »⁵¹⁴. Il s'agit, selon Balibar, d'un « ressort fondamental du racisme »⁵¹⁵ visant à estimer que ce que sont les parents, les enfants le seront immuablement : en l'occurrence, des *immigrés*.

⁵⁰⁸ *Id.* Le terme « exclusion » est souligné par l'auteur.

⁵⁰⁹ *Id.*

⁵¹⁰ *Id.*

⁵¹¹ *Id.*

⁵¹² Les auteurs considérés travaillent essentiellement sur le contexte républicain français. Les mêmes observations peuvent cependant être appliquées à la Belgique, et – plus largement – à de très nombreux pays occidentaux.

⁵¹³ Notion employée par Étienne Balibar au sein de son débat avec Norman Ajari du 20 avril 2017 : « Faut-il en finir avec l'universel ? » dans l'émission « Paroles d'honneur » (document annexe n°1).

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ *Ibid.*

(...) *la culture peut elle aussi fonctionner comme une nature*, en particulier comme une façon d'enfermer *a priori* les individus et les groupes dans une généalogie, une détermination d'origine immuable et intangible⁵¹⁶.

L'État-National serait donc porteur d'*une* culture, de *la* culture – « implicitement supérieure »⁵¹⁷ – légiférant les rapports sociaux. Ce dernier s'inscrivant dans un « espace européen » fondé lui-même sur la hiérarchisation culturelle. Dans ce contexte, les « cultures “différentes” sont celles qui constituent des obstacles, ou sont instituées comme des obstacles (par l'école, les normes de la communication internationale) à l'acquisition de *la* culture »⁵¹⁸.

Le propos de Balibar – et le nôtre à sa suite – ne vise toutefois pas à invalider les valeurs qui fédèrent et structurent les pays européens (plus particulièrement celles de la France républicaine). Nous avons souligné tout au long de ce travail de réflexion qu'elles sont ce par quoi se sont constitués et continuent à s'exercer des droits fondamentaux (la justice, la liberté de conscience et d'expression, le droit à l'instruction, etc.). Toutefois, nous souhaitons une fois encore souligner le caractère exacerbé du désir hégémonique qui leur a toujours été jumelé. Il s'est historiquement déployé à travers « l'idée d'une mission universelle d'éducation du genre humain par la culture du “ pays des Droits de l'Homme ”, à laquelle correspond la pratique de l'assimilation, et par conséquent la nécessité de différencier et hiérarchiser les individus et les groupes en fonction de leur *plus ou moins d'aptitude ou de résistance à l'assimilation* »⁵¹⁹.

Cette pratique persiste insidieusement dans le contexte contemporain. Dès lors, pour Norman Ajari, si toutes les formes d'exclusions – intérieures et extérieures – doivent être dénoncées, la forme la plus perverse du racisme différentiel est l'*inclusion conditionnelle* : c'est-à-dire l'acceptation des individus issus des minorités culturelles au sein de la sphère sociale et citoyenne à condition qu'ils correspondent aux modèles admis par l'idéologie dominante. L'exemple le plus manifeste demeure bien entendu le *dévoilement*. Il n'est toutefois pas le seul : il s'agit aussi d'aseptiser des manières de s'habiller, de s'exprimer, de se comporter, d'incarner son identité.

Il apparaît, compte tenu de ce qui vient d'être énoncé au sein de ce chapitre, que les modalités de la violence sont nombreuses. Criantes ou silencieuses, courantes ou sporadiques :

⁵¹⁶ É. Balibar et I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, *op. cit.*, p. 34. Les parties en italique sont soulignées par l'auteur.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁵¹⁸ *Id.*

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 38. La partie en italique est soulignée par l'auteur.

elles contribuent toutes à brutaliser l'être dans son existence, à l'invisibiliser ou – au contraire – à le surexposer en tant qu'intrus, voire en tant que rebut.

Une société s'organisant dans de telles conditions est destinée à s'inscrire dans une oscillation permanente entre hostilité et cruauté. C'est pourquoi il est nécessaire de penser à des stratégies de civilité pour s'atteler à œuvrer à une réinvention sociétale. Si elles n'auront pas la capacité de supprimer la violence et le conflit, elles doivent à tout le moins avoir l'audace de penser, non *par-delà* ces derniers, mais *à partir* d'eux.

Ces stratégies, outre leur ambition de se décentrer de la logique de l'État-nation pour porter sur lui un regard nouveau, devront aussi questionner les luttes. Si ces dernières sont aujourd'hui – dans leurs multiples déclinaisons – les seuls outils réels contre l'oppression, elles doivent en permanence se confronter à l'impossibilité et la radicalité qui les traversent, pour ne pas devenir de tristes reproductions inversées de la violence et l'exclusion institutionnelles.

III. *Les stratégies de civilité*

Étienne Balibar le souligne : la notion de civilité doit être comprise comme étant porteuse d'un « pluralisme intrinsèque »⁵²⁰. Elle est marquée par la spécificité de proposer une « politique au sein même de la politique »⁵²¹, dès lors – si elle doit s'atteler à interroger les champs sociaux et institutionnels – elle doit aussi penser à ses propres déclinaisons et modalités.

L'auteur juge pertinent de proposer trois « idéaux types »⁵²² travaillant cette notion de l'intérieur. Cependant, avant d'en expliquer les tenants, il estime nécessaire de mentionner plusieurs éléments. D'abord, l'intellectualisation de ces trois tendances amène à les séparer pour les besoins de la compréhension théorique. Néanmoins, à l'instar des ultra-violences objective et subjective donnant lieu au phénomène de cruauté, elles n'appartiennent pas à « des univers réellement séparés »⁵²³. Ensuite, Balibar n'entend pas établir de hiérarchie entre ces stratégies menant à considérer que l'une d'entre elles serait la référence permettant de dépasser les autres. Au contraire, il postule que « le fait même qu'il soit impossible de déterminer en dehors de toute conjoncture non seulement laquelle serait “vraie”, mais laquelle correspond à une “ligne juste” »⁵²⁴, permet de prendre la mesure du fait que la théorie de la civilité doit toujours connaître des ajustements et des mutations lors de ses confrontations au réel. Enfin, le philosophe entend mettre l'accent sur le fait que « la multiplicité des stratégies concevables constitue par elle-même une façon de réfléchir sur la complexité du problème que pose “l'ouverture de l'espace politique” ou sa réouverture »⁵²⁵.

La philosophie « pratique »⁵²⁶, à laquelle se consacre la pensée balibarienne, se voit dès lors enrichie par les tentatives de « comprendre ce qui a lieu “entre” les perspectives stratégiques, aux points de leur interférence et de leur disjonctions »⁵²⁷. C'est à cet exercice de compréhension que sera dédié ce chapitre. Nous nous pencherons, dans un premier temps, sur la « stratégie hégémonique »⁵²⁸. Héritière de la pensée hégélienne, elle pense la « conversion de la violence »⁵²⁹ dans une perspective institutionnelle. Nous interrogerons dans un second

⁵²⁰ É. Balibar, *Violence et civilité*, *op. cit.*, p. 163.

⁵²¹ *Id.*

⁵²² *Id.*

⁵²³ *Id.*

⁵²⁴ *Id.*

⁵²⁵ *Id.*

⁵²⁶ *Id.*

⁵²⁷ *Id.*

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 164.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 48

temps les « antinomies de la civilité anti-étatique »⁵³⁰ qui se voient représentées par la mise en présence de la « stratégie majoritaire »⁵³¹ et de la « stratégie minoritaire »⁵³², à travers ce qui les rapproche indubitablement et ce qui les oppose de façon rédhibitoire.

La stratégie hégémonique

Dans son ouvrage intitulé *Principes de la philosophie du droit*⁵³³, paru en 1820, singulièrement au sein de la troisième partie, Hegel s'adonne à une construction s'articulant autour du concept de *sittlichkeit* (de l'allemand *éthicité*). S'il avait déjà mentionné cette notion au sein d'ouvrages antérieurs, sa spécificité est en l'occurrence de pouvoir être appréhendée « au regard des stratégies de civilité »⁵³⁴. Pour porter cette observation à la compréhension, il convient de faire un court détour sur une autre œuvre du même auteur publiée sous le titre *La Raison dans l'histoire*⁵³⁵, qui se fonde sur ses cours de « philosophie de l'histoire » de 1822, 1829 et 1830. S'inscrivant dans une vision téléologique de l'histoire humaine et politique, Hegel postule que les violences – même dans leurs manifestations les plus extraordinaires – sont nécessaires. En effet, la transformation du monde ne pouvant selon lui se faire que par la destruction (par définition violente) de ses figures antérieures. C'est par le biais d'une conversion⁵³⁶ de la violence que le stade ultime du développement de l'humanité pourra être atteint : à savoir *l'avènement de l'État de droit*.

Ce bref excursus réalisé, il convient à présent de revenir sur l'ouvrage qui occupe principalement nos réflexions. Selon Balibar, « la problématique de la conversion de la violence (...) découverte au principe de la *philosophie de l'histoire*, est complètement assumée par la *philosophie du droit* »⁵³⁷. La *sittlichkeit* y est représentée comme une « construction réglée, contrôlée, du “pluralisme” comme structure politique du rapport société-État ». En d'autres termes, elle serait ce qui permet d'insuffler au sein même de l'articulation des champs *du* politique et *de la* politique une dimension de civilité. Cette articulation, précisément, « suppose une diversification des appartenances communautaires (...) et par conséquent des identités qui

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 187.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 177

⁵³² *Id.*

⁵³³ G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* [1820], tr. fr. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 2003.

⁵³⁴ É. Balibar, *Violence et civilité*, op. cit., p. 168.

⁵³⁵ G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, nouv. tr. fr., introd. et notes de Kostas Papaioannou, Paris, Plon, 1965.

⁵³⁶ Toutefois, nous l'avons vu au sein des chapitres antérieurs, certaines violences sont inconvertibles : elles ne peuvent être sublimées ou institutionnalisées. Elles ne sont en outre pas supprimables. Elles se présentent dès lors comme un « reste inéliminable » (É. Balibar, *Violence et civilité*, op. cit., p. 31) qui semble précisément être l'impensé du philosophe allemand.

⁵³⁷ É. Balibar, *Violence et civilité*, op. cit., p. 166.

y sont liées »⁵³⁸. Du point de vue de Hegel, « toute identité est relationnelle »⁵³⁹. Cela signifie qu'elle n'est pas purement et simplement intrinsèque mais procède au contraire d'une « identification »⁵⁴⁰ menant « l'individu singulier »⁵⁴¹ à considérer qu'il partage une « substance commune »⁵⁴² avec certains autres. En outre, il y aurait « plusieurs types et plusieurs niveaux hiérarchisés de relations et d'identifications »⁵⁴³. L'enjeu de la philosophie hégélienne étant de faire lumière sur une « dialectique entre le particulier et l'universel »⁵⁴⁴ au sein de laquelle, à mesure que l'individu s'affranchit de ces « liens immédiats »⁵⁴⁵, il s'extraie du particulier pour rejoindre l'universel. L'universel est cristallisé dans la figure de l'État. Ce dernier s'érige en « communauté seconde »⁵⁴⁶, exigeant des « sujets »⁵⁴⁷ de s'extraire de leurs « communautés primaires »⁵⁴⁸ pour devenir des « citoyens »⁵⁴⁹.

Le système hégélien est fondé sur une échelle hiérarchique. Chaque échelon représente symboliquement une communauté. D'abord, au stade le plus inférieur, s'inscrit « la famille »⁵⁵⁰ (qui doit être considérée au sens large des liens de parenté voire de « l'identité ethnique »⁵⁵¹). Il s'agit de la « communauté primaire »⁵⁵². Ensuite, à un niveau supérieur, se trouvent « les organisations et les corporations de la société civile »⁵⁵³. Elles se présentent comme une combinatoire d'appartenances qui permet à l'individu d'opérer des choix quant à sa réalisation mais qui sont aussi des apports dédiés à l'État en termes de « compétences sociales ». Ce dernier en fait ses « fonctions »⁵⁵⁴. Il est aisément de deviner que le troisième échelon, situé au niveau le plus élevé, n'est autre que l'État de droit. Selon Hegel, il est une « incarnation concrète de l'universel »⁵⁵⁵, qui agit comme une « force de libération »⁵⁵⁶ dans la mesure où il « arrache les individus, plus ou moins violemment à leur identité première, immédiate, pour les faire pénétrer dans le monde des multiples personnalités, celui du pluralisme [de la combinatoire sociale],

⁵³⁸ *Ibid.*, 168.

⁵³⁹ *Id.*

⁵⁴⁰ *Id.*

⁵⁴¹ *Id.*

⁵⁴² *Id.*

⁵⁴³ *Id.*

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁴⁵ *Id.*

⁵⁴⁶ *Id.*

⁵⁴⁷ *Id.*

⁵⁴⁸ *Id.*

⁵⁴⁹ *Id.* Le terme est entre guillemets également au sein du texte balibarien.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 170.

⁵⁵¹ *Id.*

⁵⁵² *Id.*

⁵⁵³ *Id.*

⁵⁵⁴ *Id.*

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 171.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 171.

rendu “cohérent” par le fait que les individus ne cessent jamais de s’identifier abstrairement à leur citoyenneté commune »⁵⁵⁷. Dans la stratégie hégémonique, la violence inhérente aux liens communautaires inférieurs (famille et société civile) se voit donc graduellement convertie à travers sa sublimation au sein de l’État, qui agit comme un continual régulateur des rapports sociaux et familiaux.

Il convient toutefois, selon Balibar, de soulever des problèmes inhérents à cette stratégie. Dans un premier temps, le philosophe allemand paraît sous-estimer deux choses. D’abord, le « degré de violence physique et symbolique (...) qui caractérise le processus éducatif au moyen duquel un individu est arraché à l’immédiateté du lien familial »⁵⁵⁸. Ensuite, – et cela est d’une immense actualité –, la propension de la communauté ultime (la communauté des citoyens, par définition nationale) à vouloir opérer une réconciliation entre particulier et universel en se considérant elle-même – non plus comme le produit d’arrachements successifs – mais comme « une communauté d’origines, de valeurs et de cultures »⁵⁵⁹. Dans un deuxième temps, la politique de la civilité pensée par Hegel et qui forme les contours de la stratégie hégémonique est fondée sur une exigence tacite : la « normalité »⁵⁶⁰. La *sittlichkeit* (éthicité) se définit par l’union entre la *civilité* et la *normalité*. Le « processus de normalisation »⁵⁶¹ caractérisant la politique hégémonique sature donc tous les niveaux que nous avons préalablement recensés et les champs qu’ils recouvrent (« propriété, famille, éducation, santé physique et mentale, patriotisme »⁵⁶²).

Il est donc judicieux d’affirmer que cette stratégie tend à éluder l’existence d’un reste inéliminable de la violence, que le processus d’institutionnalisation – tel qu’il a été décrit – non seulement ne parvient pas à transcender, mais contribue dans une certaine mesure à créer. Face à cette réalité, il semble opérant de se tourner vers d’autres types de stratégies qui s’organisent et se déploient à partir de l’aspiration « de prendre ses distances avec l’État et les impératifs de sa constitution »⁵⁶³. Toutefois, nous le verrons, si elles sont en ce sens marquées par les mêmes sensibilités, elles ne sont pas animées par les mêmes convictions quant à la manière de s’opposer « par le bas »⁵⁶⁴ à la violence institutionnelle. Il conviendra donc, outre leurs

⁵⁵⁷ *Id.*

⁵⁵⁸ *Ibid.*, pp. 171-172.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 172.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 173.

⁵⁶¹ *Id.*

⁵⁶² *Id.*

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 176.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 178.

descriptions respectives, de s'adonner à une réflexion sur ce qui les sépare et ce qui les rassemble, et sur la façon dont elles peuvent chacune être appréhendée comme étant l'*impensé* de l'autre.

La stratégie majoritaire

La stratégie majoritaire poursuit l'objectif d'une *transformation*. Elle naît de l'action de « forces qui s'émancipent elles-mêmes »⁵⁶⁵ en refusant la soumission – sous toutes ses formes – à la structure étatique. Le choix d'Étienne Balibar de la nommer en ces termes résulte d'une double raison. D'abord, parce que l'idée de majorité renvoie « au plus grand nombre »⁵⁶⁶. Ensuite, parce qu'elle sous-entend une « autonomie de décision »⁵⁶⁷ en lien avec la sortie de « l'état de minorité »⁵⁶⁸ imposée aux masses précarisées par une élite dominante. Au sein de cette stratégie semble se profiler un double enjeu. Le premier étant la constitution d'une « classe universelle »⁵⁶⁹ dont les membres seraient précisément le « eux » qui s'est progressivement institué face au « nous » solidement institué et dominant. Leur libération – s'exécutant à travers la contre-violence révolutionnaire – devrait permettre d'émanciper la société tout entière. Le second repose sur l'idée gramscienne que le « moment révolutionnaire »⁵⁷⁰ ne peut stratégiquement se circonscrire à la contre-violence exercée par un mouvement unitaire mais doit se fonder sur un « pluralisme par en bas »⁵⁷¹ qui – loin de s'apparenter à une normalisation institutionnelle des « conflits »⁵⁷² – est en réalité un « “contrat” implicite ou explicite passé entre les mouvements d'émancipation eux-mêmes, dans leur irréductible diversité »⁵⁷³.

Toutefois, cet enjeu – lorsqu'il s'est actualisé historiquement au sein des luttes⁵⁷⁴ ou lorsqu'il est incarné au sein des groupes revendicatifs de la société civile contemporaine⁵⁷⁵ – donne (presque) toujours lieu à une recréation de l'antagonisme « nous-eux » dans une perspective inversée qui, s'il peut en certains contextes s'avérer nécessaire – encoure le risque

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 177.

⁵⁶⁶ *Id.*

⁵⁶⁷ *Id.*

⁵⁶⁸ *Id.*

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 179.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, 178.

⁵⁷¹ *Id.*

⁵⁷² *Ibid.*, 179.

⁵⁷³ *Id.*

⁵⁷⁴ L'exemple le plus célèbre étant bien entendu les luttes marxistes.

⁵⁷⁵ Nous songeons notamment aux luttes de races incarnées par le décolonialisme. Toutefois, la démarche ajarienne – singulièrement – ne peut être considérée comme s'inscrivant parfaitement dans la stratégie majoritaire dans sa dimension gramscienne, dans la mesure où le philosophe afrodescendant revendique un particularisme qui s'oppose par définition à l'intersectionnalité ou à la convergence des luttes.

de mener à de nouvelles formes de violences résultant d'une absence totale de dialogue intercommunautaires. Ainsi, si ces mouvements sont du point de vue de Balibar incontournables parce qu'ils permettent l'« ouverture [d'un] espace de liberté politique »⁵⁷⁶ où pourront exister leurs revendications, ils doivent aussi être soumis à certaines objections qui, le cas échéant, pourront ouvrir la voie à de nouvelles modalités stratégiques. C'est précisément ce à quoi se sont employés les penseurs de la stratégie minoritaire.

La stratégie minoritaire

La stratégie minoritaire s'est formée à partir de la pensée de philosophes tels que Michel Foucault, Gilles Deleuze ou Félix Guattari. Elle met très précisément le doigt sur une « reproduction ou *mimésis* de la violence des “appareils d’État” ou du pouvoir d’État par l’histoire des mouvements révolutionnaires qui font face et visent son annihilation »⁵⁷⁷. Ce type de luttes ne permettraient pas véritablement à extraire les individus de leur « sujétion »⁵⁷⁸. Précisément parce que l’assujettissement, avant de s’exercer par la relégation des êtres dans certaines conditions, s’exerce sur « le désir qui les traverse et circule entre eux »⁵⁷⁹. C’est l’essence même de la *micro-politique*, exercer un pouvoir et une domination dans la sphère la plus intime de l’individu et son identité. Or, à mesure que le « désir de libération »⁵⁸⁰ s’intensifie, l’impératif de se confronter aux structures de l’État avec la même violence que celle qu’elles ont préalablement incarnée se présente comme unique solution. Dès lors, souligne Balibar dans des termes clausewitziens, le conflit « monte aux extrêmes »⁵⁸¹. À ce stade d’intensification de la violence, il n’y a plus de « ligne de fuite »⁵⁸² possible. La stratégie d’émancipation doit donc dans cette perspective être pensée – non plus à partir des *conditions* – mais bel et bien directement en lien avec l’*identité*.

Dans leur ouvrage *Mille Plateaux*⁵⁸³ paru en 1980, les philosophes français G. Deleuze et F. Guattari portent à la discussion la notion de « devenir-minoritaire »⁵⁸⁴. Ce dernier « *renverse* terme à terme le schème de l’émancipation de l’humanité à travers l’émancipation d’une

⁵⁷⁶ *Id.*

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 180.

⁵⁷⁸ *Id.*

⁵⁷⁹ *Id.*

⁵⁸⁰ *Id.*

⁵⁸¹ *Id.*

⁵⁸² *Id.*

⁵⁸³ G. Deleuze et F. Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Éd. de Minuit, 1980.

⁵⁸⁴ Voir, par exemple : *Ibid.*, p. 357.

“classe universelle” »⁵⁸⁵, parce qu’il s’articule autour de l’idée de « fluidité des identités »⁵⁸⁶. En effet, les devenirs minoritaires se fondent sur une désidentification dans le combat pour l’affranchissement. Ainsi, selon les impératifs liés à l’oppression des contextes sociaux et historiques, les enjeux changent et les *devenirs* avec eux. Il n’est dès lors plus question de porter un combat particulier qui se restreint aux frontières de l’identité propre à une communauté particulière : « le nom de “noir”, de “juif” ou de “femme” [parmi d’autres exemples] n’est [plus propre à] une identité ou un groupe, mais [est] le signe d’un devenir en cours, ou d’une différence à produire (...) au sein d’une conjoncture »⁵⁸⁷. C’est précisément grâce à la liberté prise à l’égard de l’identité elle-même que des *lignes de fuite* peuvent être réinsufflées.

Cependant, est-il vraiment possible pour des individus et des groupes de trouver des repères existentiaux et sociaux s’ils tendent à s’extraire radicalement de leurs identités ? Certes, l’affirmation de l’identité communautaire face à la violence étatique peut mener à des montées aux extrêmes, mais sa fluidification semble également pouvoir conduire à des situations de désaffiliation flirtant avec un autre type d’extrémité et de danger. Ce sont, rappelle Balibar, les dérives dans lesquelles semble tomber « la société de consommation »⁵⁸⁸ actuelle : « la naturalisation du lien social, l’objectivation de l’individu et de son corps, la perte des repères fixes de l’appartenance ». Il est probable que désinvestir le champ de l’identité en errant dans les lignes de fuite engendre, à un moment ou à un autre, le désir mortifère de le surinvestir.

Antinomies de la civilité antiétatique

Cette dernière réflexion nous amène à établir – à la suite d’Étienne Balibar – un parallélisme entre les modalités du phénomène de cruauté et les deux déclinaisons des stratégies de civilité antiétatique. Selon notre philosophe, il est possible de postuler que chacune des deux stratégies est l’impensé de l’autre. En effet, la stratégie minoritaire est née de la critique d’une *mimésis* de la contre-violence révolutionnaire au sein de la stratégie majoritaire, découlant d’une intensification des identités. C’est le propre de la violence ultra-subjective. À l’inverse, l’argumentaire pratique et théorique de la stratégie majoritaire donne à voir le danger d’une fluidification des identités s’apparentant aux formes de la violence ultra-objective.

⁵⁸⁵ É. Balibar, *Violence et civilité*, op. cit., p. 183. L’auteur souligne le verbe « renverser ».

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 184.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 185.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 187.

IV. Envoi : de la nécessité d'une institution repensée pour garantir une nouvelle citoyenneté

Au sein de l'introduction générale de cette étude, nous précisions nos aspirations : vouloir annexer des nouvelles réflexions aux questionnements portant sur l'institution et sur les modalités des luttes et révolutions. Nous intuitionnions que l'ambition d'y apporter des solutions fixes et définitives était hors d'atteinte. Le long cheminement qui nous a menée à cet envoi a vu nos intuitions à cet égard se transformer en convictions. Toutefois, nous voudrions – comme nous l'annoncions – revenir sur quelques éléments permettant de faire naître – nous l'espérons – des pistes et ouvertures conduisant à repenser le champ sociopolitique.

L'institution, nous l'avons précisé, est notamment caractérisée par une cristallisation de la violence. Si elle conduit très souvent à une domination de nature idéologique, voire à une religion d'État qui avilit les groupes culturels minoritaires, elle est aussi ce qui a permis de fonder l'État de droit (en ce compris le droit de se soulever, de s'insurger, de résister au nom du *droit d'avoir des droits*). C'est probablement au regard de ce paradoxe indépassable que se voit représentée la plus grande complexité philosophico-politique – et surtout pratique – de notre contemporanéité. Les valeurs sur lesquelles se fondent l'institution – qui lui confèrent son caractère universel – sont à la fois des sources ultimes d'émancipation et d'insidieux outils de domination. Que faire face à cette aporie ?

Il semble indispensable de postuler, avec Étienne Balibar, le bien-fondé de repenser l'institution, de la travailler en vue de sa transformation, sans vouloir pour autant la rendre obsolète. Cette dernière ne cesse de créer ses propres impossibilités mais elle demeure malgré tout indépassable. Lorsqu'il évoque la stratégie hégémonique chez Hegel, Balibar souligne un élément hautement important : la *sittlichkeit* à sa source se structure doublement, elle se fonde à la fois sur la civilité et la normalité. En d'autres termes, elle est une pièce à deux faces : celle de l'émancipation et celle de la domination par le processus de normalisation. À ce stade de son propos, le philosophe français questionne donc le lecteur de cette façon : la stratégie hégémonique doit-elle vraiment « coïncide[r] en totalité avec le concept normatif de la *sittlichkeit* hégélienne ? Ou bien doit-elle nous amener à reprendre les problèmes de l'identification et de sa fonction sociale (le jeu des institutions “civiles”, des apparténances et

des identités) tout en soumettant l'articulation de la civilité et la normalité à un questionnement radical, en essayant de déconstruire le principe de leur association ? »⁵⁸⁹.

Nous proposons de voir, au sein de ce passage, le fondement à partir duquel une nouvelle réflexion sur la société contemporaine doit être amorcée. Il peut être mis en parallèle avec l'idée du *dissensus* portée par Édouard Delruelle. Cette notion, se définissant notamment comme prenant source dans le conflit inhérent à la société civile et ses antagonismes constitutifs, est intuitivement toujours associée – en termes de civilité – aux stratégies antiétatiques minoritaires. Or, É. Delruelle propose au contraire de voir « une troisième stratégie du dissensus (...) précisément à l'œuvre depuis l'institution elle-même »⁵⁹⁰. Dans cette perspective, l'association entre transformation et civilité n'émergerait pas uniquement *par en bas* mais dans une dialectisation constante du « haut » et du « bas » menant à « la mise en contradiction de la société d'avec elle-même [et] la mobilisation de l'institution politique, juridique, symbolique, contre les processus de domination qui la traversent »⁵⁹¹.

Dans ce schéma, l'universel demeurerait un horizon de régulation mais il admettrait d'être perpétuellement contredit, remis en question et amené à une évolution par les différentes manifestations du particulier qui saturent le champ de la société. Faisant retour à notre première partie, nous dirons – en d'autres termes – qu'il serait un universel de la pluralité et de la conflictualité : un *multiversum*.

⁵⁸⁹ É. Balibar, *Violence et Civilité*, op. cit., pp 174-175.

⁵⁹⁰ É. Delruelle, *Politiques du dissensus, le socialisme au XXIe siècle* (prochainement publié), p. 11.

⁵⁹¹ *Id.*

Conclusion générale

Ce qui fit à la fois l'immense richesse et la profonde complexité de ce travail de réflexion réside incontestablement dans la brûlante – et non moins passionnante – actualité au sein de laquelle il s'est déployé. Il y a quelque chose d'immensément opérant dans la précarité apparente, dans l'inconstance d'un débat en perpétuel mutation. Les deux auteurs que nous avons choisi de discuter – et de faire dialoguer – s'inscrivent l'un et l'autre dans la complexe et mouvante matérialité du réel. Le confort moral et intellectuel que procure la stabilité d'une pensée qui ne s'y confronte pas, ou plus, est antagonique à leurs propositions. Jamais, ils ne se cantonnent à l'abstraction. Continuellement, ils interrogent la société contemporaine – ainsi que l'histoire qui la précède – pour déroger aux desseins qui semblent insidieusement s'y profiler. Ce sont des théoriciens de la non-résignation, qui n'ont de cesse de « se mesurer philosophiquement aux transformations du monde »⁵⁹².

Toutefois, il serait erroné d'amalgamer leurs approches. Leurs travaux s'articulent certes autour d'une conceptualité commune (violence, déshumanisation, racisme institutionnel, universalité et particulier, etc.) mais leurs méthodologies divergent à bien des égards. En effet, si Étienne Balibar opère un décentrement critique lui permettant de dépasser l'opacité de l'évidence et d'identifier dans les eaux troubles et consumées par la violence les nouveaux protagonistes de l'affranchissement humain, Norman Ajari semble résulter *ontologiquement* de ces eaux troubles. En des termes moins métaphoriques, nous dirons que si la puissance réflexive du premier lui permet de penser les écueils de l'institution et – le cas échéant – les modalités de la lutte, la puissance existentielle du second fait qu'il *est* la lutte, il n'établit dès lors pas véritablement de distanciation entre son identité et son objet. Il propose une philosophie *subjectivement* incarnée. Cela n'empêche aucunement Balibar de faire découler de sa pensée une dimension militante. *A contrario*, cela ne paralyse pas pour autant Ajari dans la théorisation rigoureuse des causes et des implications de son militantisme. Cependant, nous proposons de considérer l'un et l'autre comme prenant le *même chemin* dans des *sens différents*.

Si Norman Ajari fait vivre une philosophie dont la revalorisation et la poétisation de l'existence – ainsi que de l'historicité profonde qui lui est inhérente – sont un accès vers le

⁵⁹² A. Tosel, « Étienne Balibar, parcours, révolution, question » dans *Violence, civilité, révolution, autour d'Étienne Balibar*, La dispute, Paris, 2015, p. 54. Le propos fut énoncé par A. Tosel concernant É. Balibar mais nous estimons qu'il peut également s'appliquer à N. Ajari.

recouvrement de la dignité humaine, elle contient en elle une radicalité à la fois nécessaire et risquée. *Nécessaire* parce qu'aucune grande lutte n'a pu être réalisée autrement que par l'affirmation sans concession de la primauté de vies malmenées. *Risquée* parce que le moment de la radicalité – devant idéalement être dépassé – finit le plus souvent par s'instituer comme squelette de la *contre-violence* révolutionnaire.

Face à ce constat (dont la nature ne se circonscrit pas à la résistance afrodescendante mais est transhistorique), la pertinence de rencontrer à nouveau Étienne Balibar fait pour nous évidence. La confrontation à sa pensée permet de relancer la dynamique de « déconstruction et de reconstruction »⁵⁹³, sans jamais immuablement la fixer. Dans le sillage de Marx, il œuvre à ouvrir les esprits sur la nécessité d'une *transformation* de la société, dont il est probable qu'elle doive passer par des soulèvements, voire des révolutions. Cependant, il établit une rupture au sein de l'héritage du penseur communiste. C'est dans cette brèche à la fois éthique et méthodologique – et apte à questionner toutes les formes de luttes – que se loge son *troisième moment politique*.

La « civilité » se singularise par la *fulgurance de ses nuances*. Balibar n'est pas univoque lorsqu'il s'agit de donner une définition à ce concept, de remplir le flou qu'il peut être amené à créer. Nous l'expliquons en nous fondant sur deux raisons. D'abord parce que la civilité – l'*antiviolence* – postule la nécessité de faire naître (aux points ultimes de la violence étatique ou révolutionnaire) un *espacement*. En d'autres termes, si l'on se situe à un niveau symbolique, elle invite à faire un pas de côté, à choisir de faire primer le décentrement propre à la philosophie sur la rigidité et l'immédiateté des décisions politiques ainsi que sur les (im)pulsions qui saturent le champ social. Elle s'emploie à vider ce qui est rempli et menace de déborder. Cet espace vacant qu'elle s'adonne à créer doit être préservé. Le définir revient à le remplir à nouveau et dès lors à le dénaturer. Ensuite, parce que la philosophie balibarienne est une pensée de l'aporie. Donner une définition circonscrite à son troisième et dernier moment politique reviendrait à faire *synthèse*. À fermer un champ de réflexion qui a pour vocation d'être toujours ouvert.

La civilité est caractérisée par le *retrait* : de la société, de la collectivité, de la communauté... De façon à en renouveler l'écriture. Comment et sous quelles modalités, grâce à *quelles stratégies* : c'est précisément à ce niveau que la question demeure ouverte. Probablement parce qu'aucune stratégie de civilité ne pourra jamais être appréhendée comme

⁵⁹³ É. Balibar, *Violence et civilité*, op. cit. p.173.

une solution générique applicable à tous les contextes et temporalités. Les enjeux que font naître la cruauté – et la nature même de cette dernière – n’ont de cesse de se transformer. Cependant, il semble que penser la politique à partir de son *impossibilité* s’imposera toujours – à un moment ou à un autre – comme une absolue nécessité.

Il convient dès lors de se demander comment penser, dans le contexte de notre contemporanéité, *la politique à partir de son impossibilité*. Comment identifier les formes ultimes de la cruauté. Il faut garder à l’esprit que les impossibilités sont plurielles, mais qu’elles semblent partager une nature commune : celle de la déshumanisation, de l’exclusion fondée sur la normalisation, de l’ostracisme, de la relégation des êtres aux niveaux souterrains des potentialités d’existence.

Nous mesurer à la pensée de Norman Ajari nous a permis de comprendre quelle forme prenait la dialectisation des violences silencieuses et des violences déchainées imposées à l’histoire du peuple noir, à quel type d’impossibilité il était confronté. Sa lecture a ceci d’édifiant que si elle est essentialiste, elle ne vise pas à essentialiser ces opprimés comme étant des *victimes* (victimes des mécanismes systématiques de néantisation, d’invisibilité, de stigmatisation). Elle fait jour au contraire sur la résilience et la résistance qu’ils ont incarnées au sein de l’horreur, chacune d’elles attestant de la *puissance* de l’afrodescendance. Ajari n’érige pas les noirs comme les seules âmes en souffrance d’hier et d’aujourd’hui, mais il s’interroge à partir d’eux parce que la singularité d’un tel questionnement permet très justement de dépasser la simple notion de compassion pour atteindre celle de *dignité*. Mettre en lumière la dignité propre aux noirs ne peut selon lui se faire à partir de la question de l’universalité. Précisément parce qu’il estime que la dignité n’est pas toujours-déjà conférée à l’être humain en tant que *personne* générique mais qu’il l’obtient en tant que porteur d’une histoire, d’une lutte, d’un combat. Pour Norman Ajari, rappelons-le, il est absolument fondamental de tailler une particularité dans la totalité.

Néanmoins, outre le caractère exclusif d’une telle position pouvant amener à une radicalité faisant passer de l’affirmation à l’impasse – élément sur lequel nous sommes déjà revenue –, une autre inconnue occupe notre esprit⁵⁹⁴. Ajari, parlant du terme « racisé », en

⁵⁹⁴ Avant de l’aborder, nous devons énoncer un préalable : le propos de Norman Ajari – singulièrement au sein de son dernier livre (qui a presqu’essentiellement fait l’objet de notre deuxième chapitre) est extrêmement dense. Nous avons notamment rencontré, sans les citer, la théologie, l’art et les mouvements politiques militants noirs d’Amérique du nord, plusieurs penseurs du continent africain et leurs philosophies, l’Ubuntu porté par Nelson Mandela et Desmond Tutu en Afrique du sud, etc. Les figures afrodescendantes sur lesquelles nous nous sommes essentiellement arrêtée étant les populations minorisées en occident et exploitées au sein du sud global. Notre

dénonce le caractère générique (« l'autre du blanc est-il seulement le produit de la racisation ? »). Nous nous demandons toutefois si, parlant du *noir*, il ne fait pas naître une nouvelle forme de généricté. Nous le disions dans le chapitre que nous lui avons consacré, et nous nous répétons mot pour mot au sein de cette conclusion : il serait immensément paradoxal de vouloir *tailler une particularité dans la totalité* pour tendre, *in fine*, à totaliser cette particularité en définissant chacun de ceux qui s'y inscrivent comme se réduisant à ce qu'elle incarne. En l'occurrence, le fait d'être afrodescendant. Chaque individualité se doit d'être définie singulièrement et pas seulement dans le contexte d'une communauté, aussi particulièrement incarnée soit-elle. Chaque homme, chaque femme, possède des qualités qui lui sont inhérentes et qui ne peuvent être simplement diluées dans une seule et même caractéristique unificatrice. Nous ne suspectons pas l'auteur de le faire, mais nous voudrions pouvoir lui adresser cette question qui à ce stade de notre cheminement dans la découverte de sa pensée, demeure sans réponse⁵⁹⁵.

Ce que nous avons par contre compris, c'est que rencontrer la question de l'afrodescendance en tant que femme blanche n'est aucunement anecdotique : au contraire, c'est une situation qui bouscule par essence, qui tend à faire violence par une injonction à l'abandon des présupposés. Elle contribue en outre à affranchir l'esprit des canevas rigides au sein desquels il s'était confortablement (bien que très souvent inconsciemment) installé, voire enfermé. Mais cela conduit aussi à prendre la mesure de la signifiance que revêt l'idée de « position située » : à la fois en tant que précision nécessaire sur les plans éthique et politico-philosophique et en tant que remise en question permanente de sa propre légitimité. En réalité, si le projet au sein duquel nous nous sommes engagée nous a effectivement fait rencontrer – perpétuellement – les questions relatives à l'*identité*, le choix de le faire à travers une complexification des valeurs qui régissent la vie sociopolitique au sein de laquelle nous nous sentions parfaitement inscrite, nous a permis de nous interroger sur *notre propre identité* et la façon dont nous pensions naturellement et adéquatement l'incarner. La mise à l'épreuve de

choix a résulté de notre aspiration à rendre compte des formes de la violence ultra-objective et de la violence ultra-subjective qui leur étaient imposées. C'est précisément autour d'eux, de leurs conditions et de leur rapport au monde, que continue de s'articuler notre analyse en ces lignes.

⁵⁹⁵ Par devoir d'honnêteté – mais aussi pour enrichir notre propos en lui conférant une dimension de réalité – nous voulons préciser que cette question est née d'une discussion avec notre meilleur ami. Congolais et arrivé en Belgique à l'âge de 12 ans, il semble s'inscrire anthropologiquement dans la lignée afrodescendante. C'est dans le contexte d'un débat sur la nécessité de l'engagement dans la sphère artistique que nous lui avons parlé – longuement – de Norman Ajari et de la façon dont il avait fait évoluer notre rapport au monde. Au terme de notre « plaidoyer », il nous a adressé cette remarque : n'y-a-t-il pas une violence nouvelle dans l'idée de parler *des* noirs et de supposer qu'ils seraient tous disposés à rejoindre un combat commun ? De supposer, d'abord et avant tout, qu'ils vivent de la même façon et selon les mêmes modalités leurs conditions ? Doit-on d'abord poser qu'un individu est noir, ou qu'il est ce qu'il est ?

l'universel à laquelle nous avons décidé de nous adonner a en ce sens connu des élargissements tels qu'elle est devenue une mise à l'épreuve de nous-même.

Annexes

1. Débat entre Étienne Balibar et Norman Ajari : « Faut-il en finir avec l'universalisme ? » (*Paroles d'Honneur*, 20 avril 2017)

Selon Étienne Balibar, il n'existe pas qu'une seule forme d'universalisme. Dans notre contemporanéité, nous sommes en présence d'universalismes concurrents. L'énonciation de l'universel n'est pas une manière de pacifier les identités en les enterrant mais de les réactualiser dans une perspective conflictuelle de façon à trouver un langage commun : l'**universel** ne peut pas *unir, rassembler, sans – en même temps – diviser*.

Selon Norman Ajari, l'importance de l'universel n'est pas à remettre en question. Il n'aspire pas à *en sortir*. Il se situe dans la filiation d'auteurs (Fanon, Césaire, etc.) qui ont mis à l'honneur cette question.

Il prend acte des analyses de Balibar relatives aux universalismes concurrents et les rejoint en partie.

Cependant, il entend nuancer un vif positionnement de ce dernier consistant à dire qu'en définitive, ce n'est pas tant la question des particularismes face à l'universel qui doit prédominer mais celle de la conflictualité dans la notion même d'universel.

Les auteurs postcoloniaux, s'ils s'interrogent certes sur la question universaliste, demeurent néanmoins les représentants d'un particularisme, africain et minoritaire. Il est pour lui probablement réducteur d'appréhender le particularisme comme étant une simple déclinaison de l'universalisme. *Il faut traiter le particulier sous le prisme des questions qui lui appartiennent en propre.*

Ne doit-on pas s'interroger, justement, sur le « droit au particulier » ? Deux exemples peuvent mener à cette question : d'abord, aujourd'hui encore, aux États-Unis, les minorités « nègres » vivent une existence d'insécurité, un homme noir marchant avec une capuche dans la rue doit encore craindre pour sa survie. Ensuite, dans nos pays européens, en France par exemple, le droit à l'existence culturelle, à la singularité culturelle, n'est toujours pas donné. Ceux qui le revendentiquent sont très rapidement taxés de « communautarisme ».

Il semble que dès lors, se situer sous le prisme exclusif de l'universel est problématique, parce que cette démarche⁵⁹⁶, élude le particularisme alors même qu'il est en lien avec ce qui touche au plus près les droits humains, et notamment le droit à la dignité par la reconnaissance des identités.

Quand la possibilité d'exister en particulier n'est pas assurée, la question de l'universalisme ne peut pas être mise comme point de départ. Il y a un enjeu qui la devance. Cela ne signifie pas que l'on ne doit pas tendre vers l'universalisme, cela signifie que l'on ne peut pas le poser comme condition pour légitimer le droit à l'existence.

« Le particulier n'est pas simplement quelque chose à dépasser, il y a un enjeu ».

Ouverture du débat

Pour Étienne Balibar, cette conception du particularisme énoncée par Ajari représente – justement – *un universalisme* qui se distingue de sa forme dominante ou institutionnalisée (postcoloniale en ce qu'elle hérite d'une normativité érigée par un passé colonisateur). Elle fait naître un conflit dans la mesure où elle permet d'appréhender des perspectives plus larges que celles d'un devenir majoritaire qui tend à exclure les particularismes.

Cela peut être étayé en plusieurs points :

D'abord, *Le droit/l'interdit à l'existence* :

Les constructions *institutionnelles* de l'universel sont liées à des conceptions en lien avec *l'exploitation* et *la domination*. Soit elles assujettissent, soit elles refoulent, interdisent l'expression de la particularité ou de la différence. Balibar observe, à ce titre, une étroite fusion entre « *universalité* » et « *communauté* ». Communauté qui cherche, en son propre sein, l'*uniformité* et qui a donc tendance, selon le philosophe, à « *marginaliser* » ou « *refouler* » les différences.

La question de la « *négritude* » – notamment –, touche à quelque chose de plus radical encore qu'une marginalisation, il s'agit de l'*interdit à l'existence* : il s'observe à tous les niveaux (culture, langage, conscience, physique !). Il se caractérise par un phénomène d'extrême violence (que l'on peut percevoir à travers plusieurs exemples : USA, France des banlieues, etc.) déterminé par *la peur* : panique qui saisit un système de domination devant le

⁵⁹⁶ Même si elle est parfois très « *humaniste* » : dans un sens non-univoque, reconnaissant l'existence de plusieurs formes d'*humanité*.

simple fait que ceux qui sont dans les positions d'inégalités et d'exploitation puissent prendre la parole, se nommer eux-mêmes, faire valoir leur propre existence.

Le premier mouvement à identifier (et nous menant à nous interroger sur les relations qu'il entretient avec l'universalisme) est donc bien celui de l'affirmation du **droit à l'existence, à la dignité**. Il se définit par l'aspiration/la revendication à exister en tant qu'Homme et acteur de sa propre existence face à ceux qui n'acceptent l'altérité qu'à condition qu'elle se soumette à la perpétuation indéfinie de l'exploitation, de la domination et du mépris.

Ensuite, *la particularité revendiquée dans la modalité de l'universel* :

La *particularité*, chez des auteurs tels que Fanon, est revendiquée comme ce qui met en crise une certaine conception dominante ou restrictive de l'universalité. Cela permet de faire « voler en éclat » la posture que recouvre cette dernière et d'ouvrir un autre droit, dans lequel le particulier ne cherche pas seulement à se renfermer sur lui-même dans une perspective essentialiste mais de devenir la composante d'une nouvelle humanité qui n'existera que si le discours de l'oppression a été définitivement remis en question.

La révolte dépasse la simple position défensive ou de revendication pour tendre vers une transformation du monde, de la société. La revendication au droit à l'existence du particularisme est évidemment un point de départ, mais, si elle ne se veut pas essentialiste, elle tend toujours vers la création d'une humanité nouvelle. Cette démarche est bel et bien universaliste.

Enfin, *la nécessité de repenser l'universel pour sortir de l'universalité de l'unité et rentrer dans l'universalité de la différence (« multiversum »)* :

Ce conflit – en réalité très ancien, qui remonte au moins aux luttes des mouvements tels que les « Blackpower » dans l'Amérique ségrégationniste - contient en lui les possibilités d'émancipation les plus grandes. Mettant l'universalisme face à ses propres contradictions, il conduit à le repenser. Il faut *tordre* la notion de l'« universel », de façon à ce que le primat absolu de « l'un », de l'« unité » - souvent au service de l'oppression/la répression et ayant une grande capacité de simplification – soit remis en question.

Comment parvenir à une universalité des différences, plurielle (pluriversum) sans se contenter de juxtaposer les différences/les particularités ?

L'objectif n'est pas que « chacun soit à sa place », l'objectif est que chacun puisse rentrer en dialogue et, le cas échéant, en conflit dans un processus de **RECONNAISSANCE**. L'enjeu est que chacun parvienne à penser ce en quoi une identité qui se définit simplement comme étant d'un côté ou de l'autre d'une ligne de démarcation est « subjectivement insuffisante ».

Les interrogations autour de ces enjeux doivent mener à une prise de conscience : l'universalisme dont ont hérité les pays occidentaux de traditions républicaines et démocratiques – *l'universalisme des Droits de l'Homme et du Citoyen* – est aujourd'hui insuffisant, et en contradiction avec lui-même. *Pourquoi* ? Car c'est un universalisme dans lequel « la différence n'a pas de place constitutive ».

Les hommes ne sont pas interchangeables les uns avec les autres, les différences sont donc bel et bien constitutives : sexes/genres/sexualité, cultures/races, adulte/enfant, normal/pathologique.

L'Universel de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen a une grande importance à bien des égards : il est possible de s'en servir pour lutter contre toutes sortes d'oppressions et l'inégalités en tant que telles mais on ne peut pas s'en servir pour faire de la reconnaissance des différences le noyau, la substance, le moteur d'une universalité plus large.

Dans la perspective citoyenne, les valeurs des Droits de l'Homme et du Citoyen ne sont pas à abandonner car elles n'exigent pas l'uniformité. Cependant, elles n'exigent pas non plus la reconnaissance des différences, et c'est cela qui pose question.

Pour toutes ces raisons, ***une universalité d'un type nouveau est à inventer***. Il y a toujours, dans l'universalisme, une utilisation par les dominants et une utilisation par les dominés. Balibar choisit la seconde parce que c'est elle qui oblige l'autre à se placer face à des contradictions qu'elle ne veut pas reconnaître.

Selon Norman Ajari, l'*Universel* et le *Particulier* sont deux instruments d'émancipation qui se situent au même niveau.

Il y aurait, dans l'approche d'Étienne Balibar, l'idée selon laquelle – en dernière instance – l'universel « gagne » toujours.

Dans son ouvrage *Des Universels*, se fondant sur certaines parties de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, Balibar postule que l'énonciation même de l'universel le particularise. Parce qu'il est énoncé d'un endroit spécifique, dans une position donnée, il se particularise.

Cela dit, la réciproque s'avère également vraie : le particulier, dès l'instant où il est énoncé, tend vers l'universel.

D'après Ajari, si l'on se fonde sur la réversibilité des deux notions dans ce contexte, alors l'universel ne peut pas véritablement « gagner ». Il convient de prendre au sérieux cette réversibilité : l'universel et le particulier sont ici des *outils*. On peut effectivement dire que lorsque l'on fait un énoncé particulier, il est d'emblée universel. Cependant, l'inverse est vrai aussi.

Cela impose des *stratégies*. Il y a la stratégie, propre à Balibar, qui se situe effectivement dans la perspective d'universalités concurrentes et dans une réflexion sur les liens entre *universalité* et *communauté*. Ajari en propose cependant une autre, qu'il semble appréhender comme étant moins restrictive, et qui interroge la notion de *totalité*.

Pour l'exposer, il évoque l'opposition entre deux slogans américains contemporains : l'un porté par les minorités afro-américaines : « Black lives matter », l'autre par les suprématistes blancs : « All lives matter ».

Sur le plan formel, le second semble être l'incarnation même de l'universel. Pourtant, il rejette implicitement la spécificité propre à l'existence noire minorisée aux États-Unis et la précarité qui lui est associée. Certains discours universels, formellement exacts, peuvent donc être insidieusement un refus de reconnaître la dignité de l'altérité.

Sur base de cet exemple, Ajari pose une stratégie consistant à considérer la totalité (les rapports sociaux dans leur globalité) puis d'essayer de trouver une manière de tailler une spécificité, une particularité – qui n'est autre que le droit à l'existence évoqué initialement – dans cette totalité oppressive. Cette stratégie caractérise en propre, selon Ajari, le mouvement décolonial. Elle a, bien entendu, une perspective nécessairement universelle dans la mesure où elle se situe dans la totalité mais elle ne vise pas à éluder la notion de « particularité » pour se placer d'emblée dans l'universalisme.

Selon Étienne Balibar, la forme sous laquelle Hegel évoque le « paradoxe constitutif de l'énonciation/du discours de l'Universel » (dans *La Phénoménologie de l'Esprit*) ne constitue pas d'abord à dire qu'énoncer l'universel est toujours-déjà une manière de le particulariser (bien que cela soit aussi une donnée du problème qu'il soulève, « l'universel » est énoncé à l'aune d'intérêts : d'établissement des priviléges ou d'émancipation).

Ce qui est prédominant pour Hegel, c'est l'autre dimension paradoxale : énoncer le particulier, c'est d'emblée se situer dans une universalité - qu'il nomme « abstraite ». Selon Balibar, effectivement, l'énonciation du particulier acquiert d'emblée une valeur d'universalisation, mais elle n'est pas purement abstraite. Elle est liée à des luttes concrètes, donc à des stratégies.

Il y a un contexte stratégique - qui est celui d'un *conflit* - dans lequel l'énonciation de la particularité, sa nomination, sa revendication est précisément ce qui porte l'universel le plus authentiquement.

En cela, effectivement, ce qui produit un effet authentique d'universalisation n'est pas « Toutes les vies comptent (*all lives matter*) » mais « les vies des Hommes noirs comptent (*black lives matter*) ». Balibar rejoint Ajari en postulant la nécessité de poser les problèmes de l'universel, non pas à travers des énonciations essentialistes, mais dans des contextes de luttes, notamment pour l'égalité.

Sur la question de « l'islamophobie »

La gauche est divisée sur la légitimité de l'utilisation d'un tel terme et ses connotations. Peut-on parler de « racisme » quand il s'agit de religion et non de race ? Pourtant, les minorités musulmanes organisent leurs luttes émancipatrices autour de cette notion. Les deux philosophes sont dès lors interrogés quant à leurs positions.

Selon Norman Ajari, le terme d'islamophobie est rejeté par des individus déclarant que l'islam n'est pas une race. Ce qui sous-entend donc que les races existeraient. Par ailleurs, ces mêmes individus bien souvent refusent la notion de race et en soutiennent même la non-existence : « Il n'y a pas de race ». L'argumentation s'effondre donc.

Pour lui, le racisme existe à travers ses *pratiques*, et non ses *objets*. Refuser la notion d'islamophobie revient donc à légitimer l'ensemble des pratiques discriminatoires et violentes à l'égard des minorités musulmanes.

Il faut s'entendre sur la valeur nominale des notions utilisées. Ajari le rappelle : Balibar, préalablement, a dit refuser l'essentialisation des termes. Si au contraire on s'y attache, et on l'analyse substantiellement, le terme d'islamophobie pourrait poser question. Mais dès lors, celui d'antisémitisme également. Si, par contre, on se penche sur l'utilisation des mots dans les luttes au sein desquelles ils s'inscrivent, ce terme est alors tout à fait légitime dans la présente

contextualité. Le refuser, c'est nuancer la gravité de la violence discriminatoire que subissent les victimes qui jugent pertinent, et même nécessaire, de l'employer.

Balibar se dit plus radical qu'Ajari sur cette question : « l'islamophobie » est un terme légitime et ce phénomène existe plus que jamais. En France, en occident plus largement, mais pas seulement.

Selon lui, le parallélisme avec « antisémitisme » est pertinent. L'antisémitisme est un déplacement, voire un euphémisme. Il s'agissait initialement de « judéophobie », de persécution des communautés juives dans l'Europe modernisatrice. Le terme « antisémitisme » a été utilisé par ce que l'on a projeté sur la religion un imaginaire racial dans le contexte colonial. Les juifs furent estampillés comme race.

Dans le cas de l'islamophobie se pose un autre problème : *l'islam en tant que religion/tradition/ciment culturel fait-il l'objet d'un rejet/d'une méfiance/d'une haine aux contours destructeurs* ? La réponse est indéniablement oui.

Il suffit de voir la politique menée par Trump aux USA et ses revendications d'exclusion de la communauté musulmane. De quoi s'agit-il, sinon d'islamophobie ? Il est bel et bien question de cibler des *ennemis* (qui deviennent donc *victimes*), non pas au nom de la race, mais au nom du lien qu'ils entretiennent avec des pratiques culturo-religieuses.

La religion musulmane occupe aujourd'hui la place de l'*ennemi* dans de nombreuses parties du monde.

Dès lors que la justesse du mot a été établie, il convient de se demander comment en faire usage avec discernement. Deux éléments semblent pour Balibar nécessaire à souligner.

Dans un premier temps, il faut effectivement s'interroger sur les rapports de l'islamophobie avec la racisation. Si l'on prend la question du racisme dans un sens étroit, ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Mais si l'on se penche sur les élargissements du discours raciste dans le monde contemporain, l'islamophobie fait bel et bien partie du racisme – au sens large. Dans certaines « banlieues-territoires », l'amalgame est complet entre la stigmatisation raciste d'un côté et la stigmatisation religieuse de l'autre. En outre, les termes « immigrants/immigrés » sont encore attribués à des individus issus de la deuxième voire la troisième génération. Ces habitants sont condamnés à ne jamais être considérés comme nationaux, comme de « vrais français ». Une « tare généalogique » leur est assignée. L'expression « Islam de France » sert

alternativement le discours de la domestication et celui de la stigmatisation. Est à l'œuvre ici un ressort fondamental du racisme, en lien avec la discrimination et avec l'application du *schème généalogique* (Ce que sont les parents, les enfants le seront immuablement).

Dans un deuxième temps, il convient de souligner que le fait de reconnaître l'existence indéniable de l'islamophobie – pour la combattre – ne doit pas mener à une restriction mentale quand il s'agit de discuter (idéalement de l'intérieur et en dialogue avec les musulmans eux-mêmes) *les formes de discrimination/d'oppression/de violence* qui existent dans cette religion et la culture qui lui est propre. Il en existe dans toutes les cultures humaines mais tout particulièrement quand des symboles religieux exercent leur puissance sur des structures sociales de domination (l'institution familiale notamment, au sein de laquelle existent des rapports de force liés au *genre*, bien que ce ne soit pas le propre de l'islam).

La reconnaissance pleine et entière de l'islamophobie et sa dénonciation doivent donc permettre, parallèlement, la critique et l'autocritique de la religion musulmane. Non pas dans une perspective moraliste ou « donneuse de leçon » émanant d'un positionnement extérieur mais en dialogue.

Balibar revient sur l'idée de *double-contrainte*, développée notamment dans *Saeculum* et dans *La Proposition de l'Égaliberté*, entre des traditions culturelles qui « veulent voiler » et des traditions républicaines qui « veulent dévoiler », faisant de la femme *l'objet d'un duel* entre des positions éminemment *phallocratiques*. Il observe la propension qu'a l'islamophobie à ériger la religion musulmane comme source par excellence d'exploitation de la femme en faisant l'impasse sur le fait qu'il s'agit en réalité d'un phénomène général.

Sur la question de l'identification de la citoyenneté à la nationalité (nouvelle forme du racisme contemporain ?)

La forme de l'*État-Nation* n'est-elle pas ce qui permet, encore aujourd'hui, d'inscrire l'idéologie refoulée du passé colonial au cœur de l'institution étatique, notamment en renforçant les frontières nationales ? L'extension de la citoyenneté au-delà des frontières pourrait-elle être une alternative ?

Selon Norman Ajari, ce qui importe, c'est de comprendre l'*inclusion* comme tout aussi problématique que l'*exclusion*.

Pour exemple, l'accession à la citoyenneté des esclaves aux USA : à partir du moment où ces esclaves n'étaient plus des « biens-meubles », des « marchandises », ils étaient plus aisément tuables. Leur vie était auparavant monnayable en tant qu'ils étaient des biens d'échange, lorsqu'ils sont passés de « l'être » au « non-être », elle a perdu toute valeur. L'objectif de ce propos n'est évidemment pas de faire l'apologie de l'esclavage mais de rendre compte que certaines modalités d'inclusion peuvent contenir de considérables problèmes.

Aujourd'hui, l'*inclusion conditionnelle* en fait partie. Les possibilités d'accession à la citoyenneté française sont tout autant problématique que les processus d'exclusion. Les conditions de la *reconnaissance* qu'a évoquées Étienne Balibar peuvent être tout aussi brutales, voire plus brutales, que les mécanismes d'exclusion⁵⁹⁷. Cette idée a été travaillée en profondeur par Malcolm X notamment. L'*apartheid* est problématique lorsqu'il est organisé sous la forme de la ségrégation. Mais ce qui relève de l'incorporation, de l'assimilation l'est également.

*Comment faire pour exister en propre sans être soumis(e) soit à la menace de l'exclusion (de la perte totale de valeur des existences) soit à une existence sous conditions*⁵⁹⁸ ?

Selon **Étienne Balibar**, il convient de rappeler que le terme d'« assimilation » est intimement lié à l'histoire coloniale française. Le fait qu'il soit réemployé à l'époque actuelle est symptomatique d'une réinscription de la discrimination coloniale dans notre présent. Si la reconnaissance doit avoir lieu, il faut que la conception même du *citoyen* se transforme. Une « citoyenneté transnationale » pourrait en partie solutionner les problèmes liés aux frontières et à l'exclusion.

Revenant aux observations de Norman Ajari, Balibar utilise un terme propre à son œuvre, celui d'« exclusion intérieure ». S'il est évidemment légitime de l'utiliser dans le contexte racisant, il souligne également le statut des femmes dans l'Histoire de la citoyenneté bourgeoise. La question devant être posée à ce stade du débat est celle du *rappart entre citoyenneté et nationalité*. Balibar a largement postulé tout au long de son œuvre la nécessité de désidentifier ces deux notions. Cela ne dit cependant pas ce qu'on fera avec *la nationalité*.

⁵⁹⁷ Remarque personnelle : l'inclusion devient donc, insidieusement, une forme puissante bien que non-assumée d'exclusion.

⁵⁹⁸ Remarque personnelle : c'est toute la question de l'*émancipation nominale*, soulevée notamment par Alain Naze et de la *tolérance hypocrite* dénoncée par Pasolini dans les *Lettres Luthériennes*.

Le problème est immensément complexe : d'un côté, l'État-nation est en crise (notamment en terme de déficit de souveraineté), d'un autre côté, le retour à la souveraineté nationale⁵⁹⁹ pourrait mener à une forte réapparition des pulsions liées à l'exclusion (idée de la pureté de l'identité nationale, distinction entre français de souche et immigrés, etc.).

Cela dit, même lorsque cette critique aura été réalisée, il sera particulièrement difficile de déterminer sous quelle forme gérer, non pas l'élimination des nations (leur disparition n'est pas souhaitable), mais la transformation des fonctions de l'État-Nation et de la conception de ses institutions. L'indépendance de la fonction judiciaire, par exemple, est un aspect fondamental de l'institution de la citoyenneté que l'on doit pouvoir garantir dans une perspective nationale.

Comment sortir des formes radicales du nationalisme de l'exclusion tout en conservant les instances nationales nécessaires à l'institution de la citoyenneté ? C'est tout l'enjeu de notre contemporanéité.

⁵⁹⁹ Il faut cependant, comme le souligne Balibar, faire apparaître des nuances interprétatives dans l'usage de ce terme, selon qu'il est mentionné par des personnalités de gauche ou de droite notamment.

2. Présentation du livre de Norman Ajari, *La dignité ou la mort, éthique et politique de la race* : débat entre Norman Ajari et Étienne Balibar (modérateur : Kader Attia)⁶⁰⁰

La Colonie (Paris), le 17 février 2019

A. DÉBAT

Selon Norman Ajari, la pensée décoloniale en France se singularise en ce qu'elle n'émane pas de l'université mais du *militantisme*. Il est possible de constater, au sein de l'historicité de l'espace public, au moins deux moments s'articulant au sujet qui nous occupe : d'abord, les *études postcoloniales* (1), qui ont suscité un certain nombre de réticences et d'accusations, lesquelles se sont répétées ensuite autour des *études décoloniales* (2), à travers des polémiques dont l'intensité s'est intensifiée.

Dans les deux cas, les accusations étaient similaires : accusations d'*essentialisme*, de *racialisme* voire d'*indigénisme* (en référence, selon Ajari, au *Parti des Indigènes de la République* – PIR). Leurs buts étant, selon le philosophe décolonial, de dresser des « catégories fautives », dont l'engagement serait trop radical : ce qui est *essentialiste*, ce qui est *indigéniste*, est nécessairement *faux, inexact*, manque de rigueur.

Dans les domaines artistique et politique, il semble que les deux organisations étant particulièrement sous le feu des attaques sont « décoloniser les arts » et le PIR. Ces discours sont extrêmement critiqués car ils émanent d'individus n'ayant pas produit ces concepts de *décolonialité*, de *continuum colonial* dans le cadre d'une recherche particulière sur les sujets dont ils traitaient, mais pour construire *un discours politique*. Il leur semblait en effet nécessaire de nommer certains phénomènes, afin de mobiliser les personnes auxquelles ils s'adressaient.

Norman Ajari a tenté, à travers l'écriture de son livre, de s'inscrire dans une position philosophique tout en mettant un point d'honneur à ne pas « affadir » la *charge polémique* inhérente aux critiques à l'encontre du *racisme d'État*, du néocolonialisme, etc. Ces dernières

⁶⁰⁰ Ce document doit être considéré comme un « compte-rendu » du débat, auquel nous avons assisté. Il fut d'abord réalisé sur base de notes personnelles puis étayé grâce aux enregistrements dont nous disposions (dont l'un deux – audiovisuel – se trouve actuellement sur la page facebook de « La Colonie »). Les paroles relatées sont donc presqu'exclusivement celles des différents protagonistes, elles sont cependant remises en forme « littéraire ». L'oralité étant, par nature, empreinte de redondances et d'une déstructure nécessaire. Il convient en outre de préciser que certains propos, résultant notamment des questions/réponses ont été résumés. Ces dernières ne sont pas périphériques, elles s'étendent sur une temporalité plus longue que le débat lui-même et en sont le prolongement. Les réponses énoncées par les deux philosophes disent beaucoup de leurs pensées, leurs points de rencontre et leurs oppositions.

émanent de dix ou quinze ans d'action politique militante à l'encontre de l'arrière-plan qui demeure des moments esclavagistes et coloniaux.

Il s'agissait de réussir, même en passant par la philosophie, à produire une continuité du militantisme radical dans les sphères universitaires de façon à y créer un *profond malaise*⁶⁰¹ en adoptant *le langage le plus déplaisant possible*. L'enjeu étant de susciter la polémique dans des endroits considérés comme *les seuls légitimes* au débat : ceux pratiquant une *politesse rhétorique* se fondant sur le postulat que « les races n'existent pas ».

Selon le philosophe, il y aurait dans ces discours une pudeur ridiculement excessive quant à leur façon de manipuler les concepts de races/de noirs qui semblent alors, comme par une espèce de pensée magique, portés à eux seuls – indépendamment même du contexte au sein duquel ils sont mobilisés, indépendamment de la charge affective et politique qui y est ajoutée – une espèce de *maléfice*, de capacité à pourrir l'esprit de ceux qui les emploient.

C'est en commençant par le désamorçage de ce type de précaution que Norman Ajari a voulu débuter son livre. Il a tenté de prendre les choses de manière plus directe, sur de nouvelles bases. Pour ce faire, il a posé cette question : l'antiracisme se fondant sur le fait que les races n'existent pas, donc sur une démonstration de type biologique, n'est-il pas seulement une forme de cliché pouvant aisément être rendu obsolète ? Si les sciences nuancent voire reviennent sur leurs affirmations, deviendra-t-il légitime d'être raciste, au même titre qu'il est aujourd'hui impossible de l'être, simplement parce que la science l'aurait prouvé ?

Il faut déplacer le curseur : quand bien même les races existeraient, elles ne sont pas légitimes à fonder les bases d'une société, d'une collectivité politique. Le discours antiraciste doit être débarrassé d'automatismes confortables qui l'alourdissent.

Selon Étienne Balibar, le livre d'Ajari est à la fois *savant* et *militant* et c'est précisément dans cette combinaison que résident son originalité et sa force. C'est en réalité ce qui fait l'essence de la *vraie* philosophie : *fuir le consensus* en articulant la pensée à des questions contestées, appelant à des prises de parti radicales. La radicalité est un danger en matière de philosophie parce qu'elle peut conduire à énoncer des conclusions avant d'avoir travaillé les arguments mais ce n'est aucunement le cas dans le livre de Norman Ajari, on en perçoit au contraire toute la force.

⁶⁰¹ Similaire à celui existant déjà dans la société civile et les médias.

Deux comptes-rendus de ce livre sont parus. L'un par Balibar lui-même⁶⁰², l'autre au sein du journal « Le Monde »⁶⁰³. Selon le second, l'ouvrage en question serait « violent », voire « agressif ». Dans une certaine mesure, Balibar lui-même se trouve être la cible de cette « agressivité » car Ajari l'interpelle : « vas-tu enfin choisir ton camp ? ». Cela représente à la fois une partie de la force subjective inhérente au livre et un de ses problèmes : cette force subjective suppose que, comme sujet, Norman Ajari se situe *quelque part* (qu'il dise « voilà ce que je suis »). L'une des intentions de Balibar sera dès lors de discuter cela.

Cette réception d'une certaine subjectivité, appréhendée comme agressive, va de pair avec la conjoncture actuelle, avec la façon dont est reçue la pensée décoloniale aujourd'hui. En novembre dernier, dans le journal « Le point », est paru un manifeste *contre* le décolonialisme⁶⁰⁴. Loin d'être anecdotique, cette parution est symptomatique d'un appel à la *répression* et à la *censure*. Elle demande notamment de faire barrage aux personnalités comme Ajari dans les milieux universitaires. Elle appelle en outre à la répression judiciaire, pénale, à l'encontre de certains types de discours.

À cela, le philosophe décolonial répond à travers un réel approfondissement : il ne se contente pas de décrier ces critiques en leur reprochant de recréer le racisme à l'encontre de ceux qui ont été historiquement opprimés⁶⁰⁵. La proposition philosophique de son livre est plus forte. Il y aurait, selon Balibar, deux termes majeurs dans l'ouvrage : celui de *dignité* et celui de *puissance noire*⁶⁰⁶.

Il y a, dans la notion de *puissance*, une signification *affirmative*. L'agressivité fait toujours craindre de rencontrer un discours de ressentiment, qui lui serait associé. Plus on dit que la race noire est traitée comme une race abjecte, qu'aujourd'hui encore les individus « exhibant » cette couleur ou lui étant assimilés portent les stigmates de la violence et de la mort sociale dont ils ont fait l'objet, plus on est susceptible d'être appréhendé sous la modalité de la plainte, du reproche adressé à ceux représentant l'oppression. Certes, il y a cette dimension dans l'œuvre de Norman Ajari. Mais il y a surtout des dizaines de pages donnant un contenu à la spécificité, à la présence dans l'histoire du monde (au cours des derniers siècles et dans la conjoncture

⁶⁰² Voir annexe 2.1

⁶⁰³ L'article en question est réservé aux abonnés du journal « Le Monde » et il n'est pas possible de l'acheter « à l'unité ».

⁶⁰⁴ Voir annexe 2.2

⁶⁰⁵ La recréation du racisme ici reprochée se traduit par l'agacement, voire la crainte, face à *l'affirmation* des êtres racisés (par la pensée, le militantisme, l'écriture, les revendications).

⁶⁰⁶ Qui n'est pas sans rappeler, comme le souligne Balibar, le « black power » américain.

actuelle), d'une sorte de nébuleuse complexe de pensées, d'expressions artistiques, de mouvements eschatologiques et théologiques, d'inventions et de mises en œuvres de grandes catégories morales⁶⁰⁷ en lien avec l'expression particulière d'une pensée et d'une *affirmation de la négritude*. Cela se traduit notamment par un certain « purisme ». Selon Balibar, Ajari irait jusqu'à refuser la créolité, l'hybridité et il serait intéressant d'en discuter.

Cependant, il y a avant tout deux grandes questions autour desquelles il semble pertinent d'articuler le débat :

La première question est relative à **l'universalisme** (et *l'anti-universalisme*)

Norman Ajari saisit le droit à la déconstruction de l'universalisme⁶⁰⁸ qui se proclame *propriétaire* de l'idée d'universel. Cependant, il ne lui oppose pas pour autant un autre universalisme (symétrique, complémentaire ou plus avancé) – mais un *particularisme* revendiqué comme tel, un « contre-universel ».

En ce sens, selon Balibar, sa position et celle d'Ajari sont opposées, au moins en apparence. L'œuvre de Balibar se fonde en effet sur l'idée de l'absolue nécessité d'une immense critique de l'universalisme érigé par l'Europe colonisatrice et mondialisatrice mais à condition de lui substituer quelque chose de *mieux*, dans la même perspective. Ainsi, Balibar, rejoignant sur cette question les analyses d'**Immanuel Wallerstein** et, plus récemment, de **Souleymane Bachir Diagne**, postule qu'il est nécessaire d'opposer à *l'universalisme monolithique* un *autre universalisme*, que l'on peut nommer – avec Bachir⁶⁰⁹ – « latéral ». Dans ce dernier, une multiplicité de voix, de traditions culturelles, de modes de pensée et finalement d'expérience vécues seraient susceptibles de s'éduquer ou de s'informer les unes des autres.

Balibar reconnaît toutefois une force inhérente à la position d'Ajari ; elle permet de mettre en perspective une forme de candeur, d'irénisme possible dans celle de Balibar et Bachir. *La traduction*, qui est la finalité vers laquelle ils tendent, est selon Ajari irréductible parce qu'elle est censée être fondée sur *la plus stricte égalité* entre des protagonistes aux identités diverses.

⁶⁰⁷ Allant de l'*Ubuntu* de **Desmond Tutu** jusqu'à une certaine forme de renouveau de la négritude.

⁶⁰⁸ Déconstruction fondée sur la démonstration de la fabrication d'un certain discours universaliste depuis le début de la conquête de l'Amérique par les grands penseurs de la Renaissance européenne jusqu'à Kant (que Balibar juge « simplifié » dans le livre) et Habermas (étant typiquement un penseur eurocentrique).

⁶⁰⁹ Souleymane Bachir Diagne est, tout comme Ajari, un penseur décolonial. Cependant, leurs stratégies de déconstruction sont différentes. Bachir, faisant un exposé sur l'Ubuntu (dimension très importante de la pensée ajarienne également), n'en postule pas le caractère irréductible, intraduisible mais dit au contraire qu'il est possible de trouver, avec un peu de réflexion, les parallélismes et les correspondances avec une certaine notion de la dignité humaine qui est justement celle proclamée par les textes fondamentaux (notamment celui de 1948).

Or cette égalité n'est factuellement jamais atteinte. On ne peut commencer l'exercice de traduction comme si, par une espèce de décision de principe, les inégalités et les relations de domination n'existaient plus. Comme si certaines voix n'étaient pas réduites au silence systématiquement par d'autres. Ces voix réduites au silence doivent s'exprimer, pas uniquement sur le ton des revendications, mais par la réaffirmation de leur puissance propre. Pour se faire elles rentrent dans la perspective d'un premier moment – un « contre-universalisme » – dans lequel le conflit doit « venir au jour », éclater, dans lequel la bataille doit avoir lieu. Qu'est-ce qui sortira de cette bataille ? Nous ne le savons pas encore.

La seconde question est relative à l'**essentialisme**.

À cet égard, Ajari prend selon Balibar le contre-pied de ses pairs, militants antiracistes politiques dénonçant le racisme structurel. En effet, leurs discours se fondent sur l'idée que les races sont une *construction sociale*, une représentation ayant des effets institutionnels, ce qui semble exclure la notion « d'essentialisation ». Or, pour Ajari, les *identités* existent et il convient de les revendiquer⁶¹⁰.

Ce dernier se situe, dans une position étrange, pouvant entraîner des difficultés. Ses observations mènent à la question suivante :

« Qui est le sujet de l'essentialisme, l'autre du blanc ? ».

L'autre du blanc, le souligne Balibar est « communément » *le racisé*. Si l'on s'installe dans la banlieue, il s'agit d'un large spectre. Or, Norman Ajari *ne veut pas* qu'il soit seulement « racisé », il veut que l'autre radical du blanc soit précisément le « noir »⁶¹¹. Ce qui le distancie relativement des positions de son amie **Houria Bouteldja** quant aux modalités pour recouvrer la dignité⁶¹².

Il s'agit bien d'une difficulté mais pas d'une aberration, cela recouvre en réalité (et paradoxalement) une *dimension* très *existentialiste*, un existentialisme cependant porteur d'un noyau irréductible : *celui de l'imaginaire*. Norman Ajari est obligé de s'identifier à une

⁶¹⁰ En cela, Ajari semble rencontrer une représentation du discours universitaire déclarant en « avoir marre » du constructivisme, du relativisme. Selon elle, les identités existent et détiennent une modalité essentielle d'existence.

⁶¹¹ Le racisme « anti-noir » est une réalité complexe, qui ne se limite pas à l'Europe. Il suffit de traverser la Méditerranée et aller en Afrique du nord pour observer une négrophobie galopante, terrifiante dans sa violence, qui fait que les arabes et les noirs ne se trouvent plus du même côté de la ligne de démarcation.

⁶¹² Bouteldja fabrique, elle aussi, une essentialisation de *l'autre du blanc* mais cette dernière n'est pas fondée sur la particularité du noir, elle est fondée sur l'universalité de l'islam ou sur la condition de victime de la colonisation.

continuité, une longue histoire qu'il se raconte et qu'il nous raconte : ceux qui sont passés par les formes les plus violentes de la mort sociale tirent de cette expérience épouvantable, encore aujourd'hui, une espèce de résistance et d'opposition irréductible à toute récupération.

Selon Balibar, si Ajari habitait en Afrique, il n'écrirait pas exactement cela : des intellectuels africains tels qu'**Achille Mbembe** s'interrogent davantage sur la façon de faire de l'Afrique un point central capable de rayonner à l'échelle du monde que sur les conditions des minorités afrodescendantes en Occident.

Ajari résonne à travers son livre comme ce *sujet-philosophe* qui porterait encore en lui le poids de l'extrême-violence infligé à ceux qu'il a choisi de revendiquer, parmi d'autres, comme ancêtres. C'est ce qui confère à son discours à la fois de la violence et du génie philosophique.

Selon Kader Attia, deux choses ressortent du propos d'Étienne Balibar, sur lesquelles il entend rebondir. Dans un premier temps, les polémiques que font naître l'œuvre d'Ajari, identifiées par Balibar, amènent à un terme mentionné par Ajari lui-même dans ses travaux, celui de « social-chauvinisme » : il semble que les intellectuels de gauche se soient tous fondés sur un point d'horizon en train de s'ébranler et dès lors, tournent en rond en se regardant les uns les autres.

Dans un deuxième temps, il rejoint les observations de Balibar quant à une question semblant s'imposer dans le contexte des interrogations sur l'essentialisme :

« Qui est l'*alter ego* du blanc ? »

Pour lui, cela ouvre la porte à des considérations importantes. En effet, de Valladolid au siècle des Lumières, il semble que le corps noir ait été un *membre fantôme*, il n'était « pas là ». Le débat opposant Las Casas à Sepulveda, notamment, faisait uniquement référence à la condition des indiens. Or, la conférence de Valladolid a lieu plus ou moins cinquante ans après la chute de Cordoue. Cette observation fait de l'islam, *l'autre membre fantôme*. Il est pourtant aux portes de cette Espagne en train de renaître et reste une menace considérable, dominant encore – par exemple – la méditerranée. Ce constat lui permet d'adresser une question à Ajari : Comment se situe-t-il relativement à une lecture faisant de « l'autre du blanc » un « être racisé » (n'incluant pas seulement le corps noir, mais aussi le corps arabe) ? Particulièrement dans le contexte contemporain, où l'islam est revenu au premier plan de cette polarisation ?

Son intervention, s'ajoutant à celle de Balibar, permet de relancer le débat et à **Ajari** de répondre en précisant certains thèmes majeurs qui ont ponctués son livre⁶¹³.

Sur la question de l'**universalisme** :

Le terme « contre-universel » est selon lui bien choisi. Il ne s'agit pas de « combattre » l'universel car *l'anti-universalisme*, caractérisé par le rejet ou l'anéantissement de l'universel, est impossible. On ne peut pas se prémunir de l'universalisation de son propre discours⁶¹⁴. Dans l'affirmation du particularisme elle-même, il y a un effet d'universalisation.

Le discours de Frantz Fanon, qu'on emploie souvent sous des formes universalistes parce qu'on en extrait quelques éléments d'anti-essentialisme est un discours qui, la plupart du temps, dans la quasi-totalité de ses analyses, porte sur le *particulier*. Mais en même temps, Fanon n'a-t-il pas été traduit par le Che Guevara ? N'a-t-il pas été lu, apprécié et traduit par le théologien musulman chiite Ali Shariati ? N'a-t-il pas voyagé jusqu'aux États-Unis et ses écrits n'ont-ils pas été dans les mains de tous les militants noirs du « Black Power » ? Qu'est-ce que cela sinon un *effet d'universalisation* ? Un effet d'universalisation s'établissant à partir de situations procédant essentiellement – pour les deux derniers ouvrages – de la guerre d'Algérie et des deux voyages de Fanon à Akra.

L'universel est quelque chose « qui arrive » et dont il semble à Ajari aberrant de tenter de se prémunir. Cependant, *ce n'est pas à « soi-même »* – dans un effort de *volontarisme universaliste – de faire advenir l'universel*. Il faut au contraire *affirmer la particularité* à travers les formes de la dignité voire, éventuellement, de la justice. Cela peut se faire « à plusieurs » (en cela, les observations d'Ajari pourraient – selon lui – rejoindre celles de Balibar et de Bachir) mais doit être fondé sur la revalorisation d'une certaine singularité. L'universel ne peut advenir qu'à partir d'une particularité bien traitée, au sein de laquelle on a effectivement injecté une certaine forme de puissance. C'en est la condition de possibilité et caractérise précisément le travail de Fanon.

⁶¹³ En prélude, Ajari adresse à Balibar un remerciement pour « avoir compris le livre de la manière dont [il] aurait rêvé qu'il soit compris ». Bien qu'il ne s'agisse pas d'un élément de fond, nous le soulignons car cela rend compte de la connivence intellectuelle et le respect existant entre les deux philosophes.

⁶¹⁴ Il s'agit d'un constat établi et approfondi par Balibar (se fondant sur Hegel) au sein de son ouvrage *Des Universels*, qu'Ajari précise reprendre à son compte. Ce qui démontre bien qu'ils établissent eux-mêmes des ponts entre leurs pensées.

Sur la question de l'**essentialisme** :

Selon Ajari, on ne peut décentrement pas se contenter – lorsqu'on parle des questions de violence et de déshumanisation raciale – d'employer des notions sociologisantes telles que « individu racisé ». Elles sont certes intéressantes sur le plan sociologique mais elle laisse face à un individu dénué de sa substance. Quand Fanon parle du colonialisme dans *Les Damnés de la terre*, il parle des victimes en tant qu'*individus frappés d'inessentialité*. La chose la plus terrible n'est pas d'être « essentialisé » mais d'être privé de toute capacité d'existence ou d'expression, sociale et institutionnelle. D'être « privé de voix ». Il faut donc faire advenir substantiellement des *corps vidés*, des êtres relégués à la *zone du non-être*. L'essentialisme, en l'espèce *l'essentialisme noir*, est une manière de dire que ces notions de « racisé », de « non blanc », qui sont des notions s'inscrivant en *négatif* doivent avoir un socle sur lequel s'appuyer. La notion de « noir » permet précisément de *remplir* ces notions.

Ajari pose une question : « **Qui sont les racisés ? Sont-ils seulement les effets de la racialisation sociale et étatique ? Sont-ils seulement les fruits d'un pouvoir qui en fait ce qu'ils sont ?** »

On fait des « racisés » les effets de la racialisation, mais n'y a-t-il que cela ? En « récapitulant » l'histoire noire au sein de son livre, Ajari a tenté de montrer que ce n'était pas que cela. Que l'existence noire détient un stock mémoriel, un stock d'histoire. « Stock » qu'il a orienté selon ses propres choix. Il ne considère pas, par exemple, que l'idée de « créolité », « d'hybridité » est inopérante ou à jeter, il ne condamne aucunement ceux qui la choisissent. Mais il a fait quant à lui le choix de prendre un chemin différent, celui de la *puissance noire*. C'est l'une des grandes voies, stratégies, par lesquelles la particularité peut être réaffirmée de façon à faire advenir la *dignité*. L'autre grande voie étant probablement, selon lui, celle de l'*islam*. Cependant, Ajari *n'est pas* musulman et *est* noir, il n'emprunte donc pas la voie de l'islam mais celle de la *négritude*.

La situation en France est telle que, l'histoire politique, religieuse, intellectuelle, philosophique, artistique noire exige une certaine anamnèse. Elle exige d'avoir, non pas un récit – Ajari précise en proposer *un* – mais une multitude de récits faisant l'effort de lui donner une cohérence. C'est ce qu'a fait le théologien James H. Cone dans les années 1960, au moment de la lutte pour les droits civiques. Il a réécrit l'histoire de l'Église noire pour dire aux mouvements des « blacks panthers » et du « black power » : « Regardez, vous avez une histoire. Votre histoire politique possède quelque chose qui est comme l'histoire que se raconte le mouvement

ouvrier. Vous n'êtes pas sans histoire. Cette histoire des luttes et des combats existe, mais dans le contexte de l'Église noire ». C'est selon Ajari important de pouvoir « être assis » sur ce type de fondation.

Comme dans tout processus d'histoire de la philosophie, les choix opérés doivent être appréhendés comme *subjectifs*. Il s'agit de chercher des tonalités existentielles communes dans les textes et les récits du passé, de chercher à enrichir son regard du regard qui nous a précédé.

L'enjeu, en l'occurrence, est de dire à celui auquel on a retiré sa dignité : « **Tu n'es pas qu'un non-blanc, tu n'es pas qu'un racisé** ». On considère aujourd'hui que le summum de la conscience politique est de réaliser que l'on est un « racisé », un « non blanc ». Mais c'est, selon Ajari, « bien peu de chose ». On ne peut pas seulement être le produit de catégories érigées par les conséquences de la pratique de ceux qui nous exploitent, qui nous déshumanisent. Il convient de souligner des modalités d'existence, des incarnations existentielles qui n'en sont pas seulement la conséquence. Cela ne peut pas être sans un certain rapport à l'histoire. Ce dernier est nécessairement partial mais n'est cependant pas, Ajari l'espère, complètement romantique ou absurde.

L'histoire proposée par Ajari est relativement récente (fin du 13^{ème} siècle). L'enjeu pour lui n'est pas de prouver que les noirs ont été à la tête d'immenses civilisations⁶¹⁵ mais de montrer ce qui s'est fait, joué, inventé, sous le regard négrophobe de la violence moderne. Ce qui a pu se faire « de positif », ou « d'affirmatif » (bien qu'Ajari confesse que ce sont là des termes qu'il n'affectionne pas) dans « l'histoire spectrale et souterraine de la vie noire à l'époque moderne ».

Pour clôturer, Kader Attia souligne qu'il y a dans la *modernité* (que Norman Ajari fait remonter à l'époque des grandes découvertes) une dimension de déshumanisation. Ce processus de déshumanisation de l'autre, de ses blessures, de sa douleur, continue jusqu'à dans notre contemporanéité.

⁶¹⁵ Bien que ce fût le cas.

B. QUESTIONS/RÉPONSES

1. Premier intervenant :

Le premier intervenant s'interroge doublement. Premièrement, « puissance » et « pouvoir » peuvent-ils se confondre ? Il semble que non. Le « black power » américain se traduit par « pouvoir ». Mais ce dont parle Ajari, c'est de *puissance*. Quelle est la puissance dont nous disposons, la puissance des uns et des autres ? Le livre de Norman Ajari peut être appréhendé comme une alternative aux modes opératoires de pensée résultant de l'intersectionnalité. Le livre est fourni en puissances qui apparaissent dans toute une série d'endroits et qui se nourrissent les unes des autres.

Deuxièmement, dans la perspective du « contre-universel », les occidentaux ne s'en sortent-ils pas en gagnant encore ? Pour illustrer cela, il est possible de mobiliser l'histoire d'un petit peuple d'Indonésie au sein de l'île de Sentinelle qui tue tous les étrangers à coup de flèches (le dernier étant un évangéliste américainisé). Ses membres témoignent de ce fait de leur indifférence et leur rejet des valeurs importées et que l'on voudrait leur imposer, tel que l'universalisme. Comme s'ils savaient que le simple fait de rencontrer l'étranger les condamnait à mort : d'emblée, lorsqu'il s'emploie à rentrer en communication avec eux, il s'impose comme seul sujet, il les néantise. Par conscience de cela, ce peuple refuse toute discussion, ne veut pas rentrer dans le débat. Il semble que cette position radicale d'absence totale de compromis soit respectable.

Réponse d'Étienne Balibar :

Balibar revient sur la notion du « droit de visite » érigée par Kant. Il est possible de considérer cet auteur, dans une certaine mesure (bien que cela doive être nuancé) comme un « anticolonialiste ». S'il écrit contre la colonisation, il estime que le « droit de visite » est nécessaire. C'est-à-dire le fait, pour un étranger, de ne pas être considéré systématiquement comme un *ennemi*. Notion dont le philosophe français souligne l'actualité brûlante et la très grande utilité dans la contemporanéité de notre monde : nous sommes en train de traiter les étrangers, ou un certain nombre d'entre eux, systématiquement comme des ennemis. La situation de l'île de Sentinel, relayée par le premier intervenant, s'érige comme illustration, comme cas limite de cette réalité. Elle prouve que la notion de « droit de visite » est elle-même susceptible d'être équivoque, utilisée de façon meurtrière.

Où pourrait s'isoler le particulier ? Dans quel îlot protégé contre les hélicoptères et les bateaux de façon à ce que l'on ne vienne pas le polluer ? Le monde est d'ores et déjà unifié donc la question ne peut plus se poser en ces termes.

Réponse de Norman Ajari :

S'il a admis que la notion de contre-universel lui semblait pertinente, c'est le cas lorsqu'elle émane d'Étienne Balibar lui-même. Ajari ne l'élaborerait pas en ce qui le concerne, parce que ce n'est pas le message que sa philosophie entend porter. Ce qui lui semble pertinent, cependant, c'est d'y laisser la porte ouverte car selon lui, *l'anti contre-universel* (ou *l'anti-universel*) est une stratégie perdante pour les penseurs afrodescendants, qui – en tant que descendants d'esclaves et de colonisés – *font partie* de ce monde. On ne peut décider, par le seul geste de la volonté, de s'écartier du monde.

Cependant, l'important pour les afrodescendants est de *ne pas se laisser dissoudre*⁶¹⁶. Non pas au sens de la conservation de certaines formes de particularité exotiques mais au sens de l'affirmation d'une hostilité dans les manières d'exister et de vivre par rapport aux héritages de ce qui a détruit, déshumanisé les ancêtres, qui en a fait moins que des êtres humains. Dans cette perspective, le particulier s'impose. Bien entendu, cela ne peut pas passer par le meurtre de toute forme d'altérité. L'enseignement de l'histoire de cette île fait résulter une audace de la radicalité (« tirer sur un intrus à coup de flèches ») dont on peut s'inspirer tout en gardant à l'esprit qu'il n'existe aucune possibilité de le refaire à l'identique. Il n'est probablement pas possible de comprendre leur manière de penser, dont ils se gardent bien de nous permettre l'accès⁶¹⁷ mais il est par contre pertinent d'observer leur radicalité et d'identifier la part de vérité irréductible qu'elle contient. Qui est, en l'espèce, une forme particulièrement spectaculaire de dignité.

2. Deuxième intervenante :

La deuxième intervenante, belge, fait advenir des éléments en lien avec la situation de la Belgique et, plus largement, du monde actuel.

Il y a eu en Février, en Belgique, deux évènements majeurs : premièrement, les Nations-Unies ont demandé au pays de présenter ses excuses pour son passé colonial. Deuxièmement,

⁶¹⁶ Cf. Lettre d'Aimé Césaire à Maurice Thorez.

⁶¹⁷ La *compréhension* est définie par Hegel comme une abolition de l'altérité entre les Hommes. C'est bien ce contre quoi les membres de cette communauté s'élèvent.

il été posé la question de savoir s'il convenait ou non de restituer les restes d'un chef africain, dans le contexte d'une énonciation profondément déshumanisante.

Pour elle, le monde dans lequel nous nous inscrivons n'a pas dépassé les situations de colonialisme et d'esclavagisme⁶¹⁸. Au moins deux éléments le prouvent : d'abord, il suffit d'ouvrir les yeux sur le fait que les noyés en Méditerranée sont principalement noirs. Ensuite, il y a cette neutralité axiologique qui continue à être réclamée et qui est problématique : dire à un chercheur qu'il se doit d'établir une distanciation à l'égard de son objet pour prétendre à l'objectivité, c'est le rendre blanc d'un point de vue épistémologique.

Les blancs sont habitués par Spinoza à penser que *la mort* vient de l'*extérieur*. Chez Norman Ajari, comme chez Patrice Lumumba, la *mort* ne vient pas de l'*extérieur*, elle est *donnée par le type de vie que l'on mène*. Cette question est absolument majeure en philosophie et des penseurs tels que Kant n'auraient pas pu y penser.

Réponse de Norman Ajari :

La question des excuses est consternante. Ce geste, inscrit de surcroît dans une telle situation *nécropolitique* (où l'on se pose la question de la restitution, non seulement des biens d'art mais également des *restes*) et dans un contexte social où les noirs de Belgique sont à la fois les plus diplômés et les plus exposés au chômage, serait au mieux grotesque, au pire insultant. Il n'y a pas lieu de demander ces excuses, et encore moins de les accepter. Ce n'est certainement pas avec de telles gesticulations que la situation des noirs va s'améliorer.

3. Troisième intervenant :

Le troisième intervenant questionne la polémique actuelle autour de penseurs comme Ajari – dont la philosophie est qualifiée par certains « d'agressive » – et s'interroge sur les dispositions psychologiques de ceux desquels émanent ces critiques. Ils disent les adresser au nom de la préservation de l'universel.

La question de l'universel semble mener à celle du *meurtre*. Les paradigmes « d'universel », qui continuent à se maintenir, mettent très précisément à mort des individus, ils les neutralisent dans leur individualité propre, leur singularité. Or, ceux qui incarnent symboliquement ce type de meurtre, posent une question, qui prend la forme d'une

⁶¹⁸ Elle fait le grief à Étienne Balibar de l'avoir affirmé. C'est à notre sens une incompréhension de son propos.

crainte : va-t-on liquider les tenants de la pensée justifiant l'oppression ? Va-t-on tuer le « philosophe blanc, hétérosexuel, etc. » ?

Réponse de Norman Ajari :

Cela semble effectivement être une crainte de certains lecteurs de la pensée décoloniale. C'est ce que semblait exprimer le manifeste paru dans « Le Monde ». Norman Ajari le rappelle dans l'introduction de son livre, faire une philosophie centrée sur la question noire, exige une forme de *passage en force*. Certaines personnes peuvent en prendre ombrage et l'apparenter à de l'agressivité.

Cependant, le livre s'attèle lui-même à une critique des propos des philosophes classiques (Kant notamment) bien plus radicaux et violents que ceux qui sont tenus par les décoloniaux actuellement. Selon lui, il n'est pas adéquat de justifier les paroles de ces penseurs à l'aune de leur inscription dans un contexte, dans une *doxa* de leur époque. Les arguments sur *l'abjection nègre* notamment, sont étayés à l'aide de constructions philosophiques tout aussi raffinées que l'ensemble de leurs œuvres. Les efforts philosophiques pour penser la race chez la plupart des grands philosophes de notre tradition philosophique ne sont pas paresseux, ceux qui s'y adonnent y ont mis au contraire toute leur intelligence et tout leur génie. Cela doit donc être pris au sérieux.

L'argument de la remise en contexte dans une époque donnée peut mener selon lui justement à tirer des conclusions bien différentes de celles de la *relativisation* : il existe justement, à ces époques, des esclaves affranchis qui, dans les grandes capitales européennes, écrivent des ouvrages où ils argumentent contre l'esclavage et en faveur d'une dignité noire. Ce ne sont pas des ouvrages « *underground* » mais des écrits qui s'échangent dans un contexte abolitionniste où des nègres sont actifs. Il était donc possible, pour les philosophes de l'époque, de rentrer en communication avec ces textes-là.

Les grands auteurs de la tradition ne sont pas juste des génies habités par quelques facilités qui en font – occasionnellement – des gens répétant une *doxa*. Ils sont des militants politiques prenant position dans un champ conflictuel : ils prennent position, par exemple, *contre* les noirs ou pour ou contre l'esclavage voire contre l'esclavage mais également contre les noirs⁶¹⁹.

⁶¹⁹ C'est le cas de Kant. Ce dernier était abolitionniste. Il y a chez lui notamment une argumentation permettant de distinguer « prix » et « dignité » et affirmant que la dignité humaine n'a pas de prix. Mais il considérait, par ailleurs, le nègre comme un être absolument abject, comme un corps puant, habité par des pulsions de vol, de crime et adhérant à des formes de religions saugrenues.

Frederick Douglass dira, dans les années 1850, « la mode en ce moment est d'être en faveur de l'abolition de l'esclavage, tout en haïssant et méprisant ses principales victimes ». Cela exprime une version résumée d'une certaine forme de *racisme libéral*, que l'on trouve chez Kant, et que l'on continue à trouver jusqu'à aujourd'hui chez de nombreux penseurs : être défavorable aux formes les plus marquantes du racisme et de la déshumanisation, tout en acceptant – voire en encourageant – d'autres, quand elles sont un peu plus feutrées.

Il faut dès lors, lorsqu'on lit les penseurs de la tradition, éviter de faire ce que Lewis Gordon nomme la « théodicée » du texte. C'est-à-dire l'appréhender comme un dieu dont il faudrait se faire l'avocat au nom d'un fétichisme, d'une idolâtrie menant à considérer que tout ce qui s'y retrouve est forcément bon ou que lorsque c'est mauvais, cela peut être expliqué par un « trou d'air » d'imbécilité passagère dans un parcours d'inaffordable génie. Il convient donc de les traiter ces philosophes et les textes qu'ils ont écrit soit en amis, soit en adversaires. Peut-être pas toutefois en ennemis, il n'est pas question de leur « tirer des flèches dessus ».

Réponse d'Étienne Balibar :

La réponse d'Étienne Balibar s'articule en trois temps.

Dans un premier temps, il rejoint Norman Ajari quant au fait que l'argument historiciste est inopérant. La question de savoir où se situe tel ou tel auteur et surtout, tel ou tel énoncé, ne peut pas être noyée dans un certain passéisme menant au relativisme. Cependant, ce qui lui semble le plus important n'est pas de savoir ce qu'il se passe quand l'on remet les énoncés dans leur contexte d'origine (bien qu'il faille le connaître) mais de déterminer ce qui advient dans le contexte d'aujourd'hui. Certains énoncés philosophiques détiennent une durée, pour ne pas dire une *éternité*, une capacité leur permettant de continuer à fonctionner dans d'autres situations historiques. Si l'on se penche sur Kant par exemple, et sur l'essence du cosmopolitisme et du premier article du *Traité de paix perpétuel* s'articulant autour de l'interdiction de traiter les étrangers comme des ennemis, et que l'on se pose la question de savoir quels sont les usages possibles d'un énoncé de ce type dans le contexte d'aujourd'hui, l'on arrive à la conclusion – selon Étienne Balibar – que c'est un point de départ indispensable (bien que peut être insuffisant). Il est donc constamment nécessaire de remettre les textes à l'ordre du jour et d'en tirer un certain nombre de conséquences. Ces conséquences aboutissent toutefois, il est vrai, à des déterminations différentes. L'esclavage se continue effectivement sous des formes nouvelles, les corps noirs noyés en Méditerranée en sont la démonstration. Ils ne sont pas noyés

par accident, mais par une politique très bien construite et très délibérée même si elle se fonde en apparence davantage sur des refus d'agir.

Dans un deuxième temps, on ne peut pas tracer dans un système de pensée, un discours (Kant, Hegel, Marx, etc.) et plus généralement dans l'épistémè auquel il appartient, une ligne de démarcation permettant de mettre d'un côté ce qui est *propre*, et de l'autre ce qui est *sale*. Le racisme, le sexism, la terreur devant le pathologique, font partie de la construction de la rationalité classique et identifier cela permet de les lier à la colonisation, les hôpitaux psychiatriques, la relégation des femmes dans la domesticité, etc. À cet égard, Balibar regrette que ne soit traduit en français que le petit texte de Gayatri Spivak « Les subalternes peuvent-elles parler ? » et non son grand livre nommé *Critique de la raison postcoloniale* (publié pourtant il y a 20 ans). Toute la première partie, sur la trace de Foucault et dans une certaine mesure de Derrida, est une lecture *sympômale* (comme l'aurait dit Althusser) consistant à aller chercher le nègre et les « sociétés sans histoire »⁶²⁰, pour montrer qu'il s'agit en réalité de parties organiques du système de la pensée occidentale et que si on ne les y intègre pas, on ne la comprendra pas.

Dans un troisième et dernier temps, il convient de souligner que les modes d'argumentation caractérisant le livre de Norman Ajari proviennent de la raison classique. Il les fait cependant passer par Fanon. En outre, il les détourne. Dès lors, par exemple, ce que Hegel attribuait « au maître », Ajari l'attribue « à l'esclave », c'est-à-dire la capacité de construire, de reconquérir la figure de la dignité en affrontant la mort. On ne peut dès lors pas réduire sa démarche à celle de l'indigène de l'île Sentinel qui refuse de s'installer dans le dialogue avec des pensées telles que celles d'Hegel parce qu'il parle un tout autre langage. Ajari ne parle pas un tout autre langage, il parle *le même*, mais il en fait un usage nouveau, dialectique, contre-universaliste.

4. Quatrième intervenant :

Le quatrième intervenant adresse une question à Étienne Balibar : comment peut-on appréhender la philosophie de Norman Ajari à l'égard de la notion du « parrhésiaste » ?

⁶²⁰ Telles qu'elles sont définies par Hegel.

Réponse d'Étienne Balibar :

Il y a, dans ses propositions, une dimension se rapprochant de ce concept foucaldien, cela ne signifie pas pour autant que son propos puisse être de cette façon résumé.

5. Cinquième intervenant :

Le cinquième intervenant propose une réflexion extrêmement riche. Selon lui, s'il a été question du *geste*, il n'a pas été fait mention de la *façon dont on reconfigure* : c'est-à-dire la question des *conditions* et des *lieux* du débat.

Il ne faut pas simplement voir, dans le propos d'Ajari, une forme d'agressivité *pour elle-même*, ou des fantasmes de meurtres infantiles. Il faut voir comment cette production permet de *reconfigurer les conditions de la discussion*, comment elle déplace la « scène » de la discussion.

L'illusion universaliste serait que le milieu se situe entre « *toi* » et « *moi* », ce n'est pas le cas. Il semble que l'un des « *moi* » doit être *un peu plus dur* pour faire parvenir la pensée vers quelque chose ressemblant à un milieu. Cette nécessaire énergie, cette *vitalité* presque *musculaire* (selon des termes empruntés à Fanon), est aussi une nécessité de changer les conditions de la discussion. Pas forcément en spéculant sur l'*endroit* du nouveau lieu, mais simplement en changeant l'espace de la discussion, sans d'emblée dire « où il devrait être ». Il s'agit donc de dire : « on ne peut plus parler de la même manière car une tension a été posée ».

Le discours racisé est souvent tenté d'être *déjà* dans une forme de médiation, d'être déjà dans une forme de discussion possible, alors que des nouvelles conditions n'ont pas été créées. Dans cette perspective, il est possible de considérer le travail de Norman Ajari comme *générant de nouvelles conditions, avant même de démarrer la discussion*. C'est pour cette raison que son propos est *agressif* : il se doit de créer les conditions. Sinon, l'on est sûr de perdre. On rentre dans une fascination candide pour la créolisation qui nous fait aller à un endroit où l'on va se mélanger en perdant tout. Cette fascination n'intéresse que les blancs.

Il est cependant nécessaire de revenir aux modes de créolisation. Mais uniquement s'ils sont pensés dans une version beaucoup plus dure. Une version qui serait vraiment à l'origine du choc de la *disparition*, de la *destruction*, qui génère le début du moment créole. Il ne s'agit pas d'être « *sympa* parce que l'on est berlinois »⁶²¹, mais de trouver des conditions qui

⁶²¹ Cf. « Ich bin ein berliner », Kennedy, 1963, Berlin-Ouest.

rappellent comment des individus ont dû réinventer un langage, des conditions de vie, des conditions sociales, réinventer une manière – pour des hommes et des femmes – de se considérer comme des personnes. Il s’agit d’un moment tragique et extrêmement violent.

Le travail de Norman Ajari revêt cette fonction qui se caractérise notamment par le fait d’être – à certains endroits – « sans concession ». Les concessions viendront d’autres personnes, et plus tard. Il s’agit en fait de *déplacer le moment de la concession*. Dans le sillage d’une pensée, certains devront toujours composer. Mais cela ne rend pas la composition obligatoire pour chaque individualité. Certains posent les arguments pour que la condition de la composition soit un peu plus intéressante.

Réponse de Norman Ajari :

Ce développement mène Norman Ajari à un passage issu de l’introduction de la *Poétique du divers* de Glissant, il s’agit de conférences retranscrites ayant la particularité d’avoir – ensuite – des questions/réponses⁶²². Dans l’une de ces séances de questions/réponses, Glissant est confronté à des considérations relatives au plaisir de la créolité, de la diversité, déclarant qu’il est vrai que la plupart des processus de créolisation ont été des processus violents, mais que ce n’est peut-être pas nécessaire (bien qu’aucun exemple de non-violence à cet égard ne semble apparaître). Il s’agit là d’un mode opératoire se fondant sur une supposition ontologique de *l’affirmation*, bien qu’elle semble tout à fait absente phénoménologiquement. Selon Ajari, les processus de créolisation sont historiquement atroces et il n’est pas vérace d’en faire ressortir « de la joie ». Il est par ailleurs symptomatique de voir que ce moment de destruction fondamental fut posé, contre toute évidence historique, comme quelque chose d’absolument contingent.

6. Sixième intervenante :

La sixième intervention est la nôtre. Nous aspirons à ouvrir un nouveau paradigme : celui de la *légitimité*.

Norman Ajari a mené sa réflexion au sein du livre sous le prisme de la *négritude*. Il admet cependant que – dans le contexte de la réaffirmation du particularisme – d’autres prismes puissent être envisagés, tel que celui de l’islam. Mais dans la mesure où il est lui-même un *homme noir et non musulman*, il lui a semblé qu’il serait plus pertinent – que cela se justifierait davantage – de se situer à l’aune de la puissance noire. Nous considérons que cela est très

⁶²² Le présent exercice cherche notamment à mettre en lumière les apports de ce type de retranscription.

symptomatique de son travail, de sa pensée. Cette position ouvre le paradigme de la légitimité : Puisque Norman Ajari est un homme noir non musulman, le fait de porter des affirmations relatives à la dignité sous le prisme de l'islam serait modérément, voire non légitime à ses yeux.

Pour approfondir cela, il semble opérant de se pencher sur l'intervention du troisième intervenant relative à « la peur du meurtre du philosophe blanc », entre autres exemples. Certes, il apparaît qu'une crainte de cet ordre se profile, notamment dans ce que Norman Ajari nomme – au sein de ces travaux – « l'antiracisme moral », qui existe bien et qui doit être dénoncé. Cette formalité antiraciste pose question sur sa pertinence et sur la façon dont elle instrumentalise certains idéaux au profit d'une position dominante.

Cependant, nous nous interrogeons : en tant que femme blanche, qui formellement appartient à *cette* position dominante mais qui intrinsèquement, émotionnellement, sur le plan de nos convictions profondes (dont nous pensons qu'elles nous caractérisent), avons envie d'œuvrer pour le combat réel de l'émancipation, *a-t-on une légitimité et où la trouve-t-on* ? Comment élargir la lutte et faire en sorte, sans se situer dans une perspective intersectionnelle, d'œuvrer « ensemble » sans que ce ne soit qu'une modalité de la bonne pensée universelle ? Comment rentrer dans la *praxis* de la possibilité émancipatrice autrement qu'à travers des paradigmes clos (lutte pour l'émancipation de l'afrodescendance par les afrodescendants, lutte pour la réhabilitation des musulmans par les musulmans, etc. En d'autres termes, luttes pour un recouvrement de la dignité des êtres racisés, exclusivement par eux-mêmes et pour eux-mêmes) ?

Réponse de Norman Ajari :

Selon Norman Ajari, il s'agit d'une question insoluble. Il ne considère pas être un félichiste de l'affaire des premiers concernés. Lorsque l'on parle de racisme, les premiers concernés ne sont d'ailleurs pas les noirs/les arabes/les indiens mais les racistes eux-mêmes. Il semble cependant qu'un discours – non pas des premiers concernés – mais porteur d'une certaine subjectivité, soit précieux. Porteur d'une subjectivité chargée d'une certaine histoire. Pour exemple, il est assis à la même table qu'Étienne Balibar et pose sur base de cette observation la question : « Qu'est-ce qu'un auteur qui s'est distingué dans la philosophie marxiste sinon un auteur lui-même habité par une certaine histoire, qui est celle du mouvement ouvrier ? ».

Toutefois, à partir d'une histoire située, il est possible de rentrer en dialogue avec d'autres lieux théoriques, avec d'autres espaces – que l'on cherche à créer et à fabriquer. Il semble que l'important réside dans le fait de trouver quelque chose à *habiter* – qui ne serait pas forcément un « lieu »⁶²³ – mais *une histoire*. Il est nécessaire de se trouver une histoire, s'inscrire dans une histoire, de trouver l'histoire dans laquelle on s'inscrit. À partir de là, il est possible de nouer des dialogues. Ils peuvent être marqués par l'agressivité, la sympathie ou, et c'est le plus souvent le cas, par une espèce de « mille-feuilles » des deux. Ajari ne pense pas cependant que, lorsque l'on parle de la position de cette question de légitimité, la sienne prévale sur les autres. Il estime toutefois être bien placé pour parler de certaines questions particulières. Citant le groupe de rap PNL, il dit : « Il y en a qui ont les photos puis les souvenirs, il y en a qui ont les souvenirs avant les photos ». Le fait d'avoir expérimenté existentiellement certains phénomènes ne peut être considéré comme négligeable. Il y a en cela un accélérateur de l'accès à la vérité. Néanmoins, ce n'est pas une condition nécessaire.

La condition nécessaire réside dans le fait de rompre avec ce que les penseurs décoloniaux latino-américains ont appelé « l'épistémologie du point zéro » : l'idée selon laquelle on pourrait parler sans corps, sans histoire et décrire les phénomènes à partir d'une position de Sirius. Mais n'importe qui, qu'il soit blanc ou pas, peut se trouver un lieu dans l'histoire duquel il a des choses à dire aux autres. Ce qui importe en réalité c'est la nature de la relation elle-même, pas celle de la position à partir de laquelle on la dit. Est-ce que cela va être une relation de paternalisme, maternalisme, fraternalisme⁶²⁴ ou une relation amicale fondée sur l'acceptation d'une construction commune des savoirs ?

Il s'agit en tout cas d'une vraie question, mais insoluble, à laquelle il est certes difficile de proposer une « vraie réponse » mais, à tout le moins, un peu de « grain à moudre ».

Réponse d'Étienne Balibar :

Ce dernier se dit frappé par le fait que Norman Ajari ne parle pas d'un seul lieu mais introduit une hiérarchie, possédant une signification politique ainsi que subjective et existentielle.

Cela l'amène à corriger une de ces précédentes affirmations selon laquelle le langage philosophique d'Ajari serait purement et simplement celui de la tradition. Il y a, dans le livre,

⁶²³ Norman Ajari ne rejoint pas l'idée de l'afrocentrisme selon laquelle il faudrait nécessairement avoir une situation, une position, un lieu à partir duquel l'on doive parler sans quoi notre discours serait dénué de fondement.

⁶²⁴ Cf. Césaire.

une masse considérable de propos/d'interprétations portant sur un corpus multiple (allant du black power américain à Desmond Tutu) qui a comme dénominateur commun de rendre compte de la parole de voix noires, qui se revendiquent comme telles et connaissent la tradition africaine dont elles se servent. Cela n'est donc pas purement et simplement le corpus de la tradition occidentale. Il y aurait, dans le cerveau de Norman Ajari, un « deuxième hémisphère » et la question n'est pas encore réglée de savoir sous quelle forme ce choc, cette rencontre évidemment conflictuelle produira un discours philosophique.

Ce lieu discursif n'est pas simple. Mais il y a d'autres lieux : il y a en outre le lieu militant derrière lequel se trouve la condition de l'être racisé, particulièrement des noirs, dans un pays comme la France d'aujourd'hui. Il semble donc bien que le discours de Norman Ajari ne puisse pas être tenu de la même façon par quelqu'un venant d'Afrique. Cette continuité impossible à arracher avec le souvenir, avec l'histoire reconstitué des formes successives de la cruauté, c'est d'ici (de la France en l'occurrence) qu'on la perçoit de cette façon. Être noir aujourd'hui en France, non seulement ne permet pas d'être accueilli dans une sorte de communauté des citoyens à égalité les uns avec les autres mais qui plus est exposé – quotidiennement – au traitement abject. C'est à partir de là que Norman Ajari reconstitue la ligne dont il se veut l'héritier et le porte-parole et qu'il veut – d'une certaine façon – transfigurer ou transposer sur un plan plus ambitieux et plus puissant.

Le dernier lieu dont semble parler Ajari est cette *afrodescendance imaginaire*. Nous avons tous un lieu imaginaire (pour les uns c'est la civilisation islamique, pour les autres c'est la révolution française, pour les troisièmes le mouvement ouvrier, etc.). Le titre du livre d'Ajari « La dignité ou la mort » est un contre point de l'un des mots d'ordre de la révolution française « La liberté ou la mort », cela est un indice d'une certaine construction mémorielle.

Les lieux dont Norman Ajari parle sont donc multiples et ne construisent pas une identité monolithique et simple. Cependant, c'est le droit le plus strict du philosophe décolonial que de choisir celui des points de vue qui lui semble devoir hiérarchiser et organiser tous les autres car c'est précisément cela qui lui donne la capacité d'écrire.

7. Septième intervenante :

La septième et dernière intervenante pose à Norman Ajari une question brève, mais à la fois extrêmement dense : « Comment définissez-vous aujourd'hui en France – et peut-être au 20^{ème} siècle – une personne noire ? ».

Réponse de Norman Ajari :

La personne noire est une personne qui provient plus ou moins lointainement de l’Afrique subsaharienne et qui se trouve, dans diverses situations, contrainte d’assumer cet héritage. Un héritage s’articulant autour d’une caractéristique assez massive et essentielle qui est que provenir de cela, provenir de l’Afrique subsaharienne depuis ces 500 dernières années équivaut à provenir d’ancêtres dont l’humanité a été systématiquement contestée par la philosophie, par la théologie, par la médecine, par la biologie, par le droit, par le discours politique, par le discours psychiatrique... Et bien d’autres.

Mais c’est aussi participer à *d’autres types d’héritages*, qui se sont constitués dans les coordonnées tracées par la violence, celle de l’esclavage et de la colonisation ayant marqué l’entrée du continent africain dans la modernité. Il s’agit d’abord, tout simplement, d’une filiation géographique mais à celle-ci s’ajoute tout un tas de qualificatifs et de caractéristiques historiques qui lui sont devenus absolument consubstantiels. Et cela dans toutes les parties du monde parce que la négrophobie ne connaît pas de frontières.

Être noir c’est être hanté par ces images, qui sont venues se surimposer depuis cinq siècles au continent africain : ces images de bestialité, ces images de force de travail corvéable à merci (au cours de l’esclavage), ces images de sauvagerie tribale, ... Mais aussi le fait que l’ensemble de l’héritage de la musique populaire contemporaine provient de ce qui s’est inventé par les afrodescendants : le jazz, le blues, le rock, le hip-hop, le rap, le skar, (...) et même une partie significative de l’electro. Tout cela provient de personnes qui ont été prises dans ces situations-là.

Il est impossible de faire de la musique *vraiment de blanc*, au même titre qu’il est impossible de faire de la philosophie *vraiment de noir*. D’où la nécessité, par exemple, de passer par Hegel pour un penseur décolonial. Il est à la fois symptomatique et ironique, par exemple, de voir que des individus voulant faire du black métal néo-nazi soient obligés de raper pour le faire.

Selon Kader Attia, cette remarque est une très belle façon de conclure sur la question de la *légitimité*.

2.2 « Enquête sur l'expérience noire », Étienne Balibar (« L'Obs », le 14 février 2019)

Résultats de recherche

Enquête sur l'expérience noire

Figure montante de la philosophie française, Norman Ajari publie son premier livre, où il défend la particularité de l'expérience noire. Etienne Balibar l'a lu pour "l'Obs" et s'attend à de vives polémiques...

L'Obs - 14 févr. 2019 (*) Professeur émérite à l'université de Paris-Nanterre. Par ÉTIENNE BALIBAR, philosophe

Dans la controverse qui fait rage en France et ailleurs à propos de la pensée et des études « décoloniales », le

livre du jeune philosophe Norman Ajari, « la Dignité ou la mort. Ethique et politique de la race », ne passera pas inaperçu. Sa violence, qui renoue avec l'inspiration des « Damnés de la terre », ne manquera pas d'exaspérer tous ceux qui nous croient menacés d'une redoutable subversion « blancophobe ». Son ambition, sa richesse documentaire, sa passion militante, donneront à d'autres les moyens d'en apprendre plus sur ce nouveau paradigme et d'en mesurer la diversité interne.

Depuis Pic de la Mirandole jusqu'à Kant, ou de nos jours

Habermas, Norman Ajari décrit la constitution par la philosophie d'un type humain « cosmopolitique » dont le ressort inavoué (pas toujours) est la centralité de la civilisation européenne, l'infériorisation des races de couleur (ou de leur culture) et surtout l'abjection de la race noire. Et, malgré toutes les marques de reconnaissance et d'assimilation prodigieuses, cette infériorisation persiste depuis les temps de la conquête et de l'esclavage jusqu'à celui des migrations et à la violence dont elles font l'objet. En contrepoint, l'auteur déploie les expressions de la « puissance noire » : elles ont en

commun l'idée d'une singularité irréductible (ce qui ne veut pas dire incommuniquable) de l'héritage africain et « afro-descendant », tissant à travers tout l'espace atlantique actuel les fils d'un discours de la révolte et de l'espérance, qui concerne la philosophie autant que la littérature, la théologie et la politique.

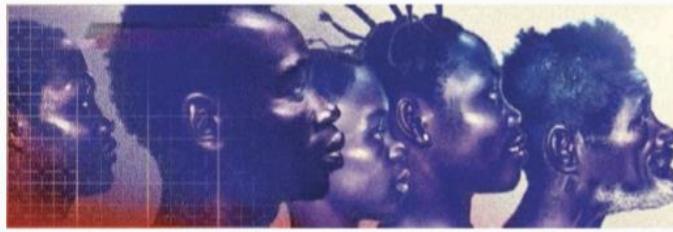
Ce parcours « géo-épistémologique » est complexe, mais son fil conducteur est simple : la dignité de l'être humain, conceptclé de l'éthique, se divise entre deux usages et donc deux significations incompatibles. L'une « descend »

d'une image idéale de l'espèce jusqu'au statut universel de la personne abstraite, en excluant d'elle-même tout ce qui est réputé inhumain ou moins qu'humain. L'autre, par une catharsis à la fois tragique et énergétique, « monte » de l'indignité ou de la mort sociale que les hommes et les femmes noires ont reçue en partage, vers l'invention d'une « souveraineté » que sous-tend la mémoire de la servitude et la fierté de son dépassement.

Suivant et même outrepassant Fanon dans l'interprétation de la fameuse dialectique du maître et de l'esclave, Nor-

man Ajari soutient alors que c'est l'esclave, et non le maître, qui, ayant dû constamment affronter la mort sous toutes ses formes, des plus sanglantes aux plus symboliques, en est sorti intérieurement libéré. Ou plutôt en sortira, s'il n'accepte aucun compromis avec le monde de ses oppresseurs.

Le concept de dignité apparaît ainsi, nous diraient les philosophes analytiques, comme « essentiellement contesté », marqué d'une opposition intérieure sans fin prévisible. Il en va de même pour d'autres, qui sont au cœur des choix défendus par l'auteur (pour le



renouveau de la négritude contre les théories de la créolité ou de l'hybridité culturelle, pour les théologies « prophétiques » et la philosophie de l'ubuntu contre les fictions de l'ethnophilosophie, etc.) : avant tout l'essentialisme, dont il propose une défense originale contre les philosophies « constructivistes » et « relativistes », car fondée sur l'histoire (et la

mémoire) et non pas sur la nature. D'où la complexité de son idée de la « race », avec de belles empoignades en perspective.

Je le surprendrai peut-être, mais je ne crois pas du tout que son plaidoyer pour la particularité de l'expérience noire, qu'il élève au niveau d'une ontologie, soit incompatible avec toute énonciation

de l'universel. Au contraire, si on se place dans une perspective dialectique et non spéculative, « en situation » comme aurait dit Sartre, elle pourrait bien représenter l'une des chances à saisir pour que l'universel cesse enfin de se dire dans l'idiome de ceux qui n'en finissent pas de se croire des maîtres. Mais pour cela, il faut qu'elle rencontre de vigoureux contradicteurs, capables du même sérieux et de la même passion. C'est tout le mal que lui souhaite.

2. 3 Le « décolonialisme », une stratégie hégémonique : l'appel de 80 intellectuels (« Le Point », le 28 novembre 2018)

Ils sont philosophes, historiens, professeurs... Ils dénoncent des mouvances qui, sous couvert de lutte pour l'émancipation, réactivent l'idée de « race ». Parmi les 80 signataires de l'appel contre le « décolonialisme », Boualem Sansal, Jean-Claude Michéa, Dominique Schnapper, Mona Ozouf (en bas), Elisabeth Badinter et Alain Finkielkraut.

C'est au rythme de plusieurs événements universitaires et culturels par mois que se multiplient les initiatives militantes portées par le mouvement « décolonial » et ses relais associatifs (1). Ces différents groupes sont accueillis dans les plus prestigieux établissements universitaires (2), salles de spectacle et musées (3). Ainsi en est-il, par exemple, du séminaire « Genre, nation et laïcité » accueilli par la Maison des sciences de l'homme début octobre, dont la présentation regorge de références racialistes : « *colonialité du genre* », « *féminisme blanc* », « *racisation* », « *pouvoir racial genré* » (comprendre : le pouvoir exercé par les « Blancs », de manière systématiquement et volontairement préjudiciable aux individus qu'ils appellent « *racisés* »). Or, tout en se présentant comme progressistes (antiracistes, décolonisateurs, féministes...), ces mouvances se livrent depuis plusieurs années à un détournement des combats pour l'émancipation individuelle et la liberté, au profit d'objectifs qui leur sont opposés et qui attaquent frontalement l'universalisme républicain : racisme, différentialisme, ségrégationnisme (selon la couleur de la peau, le sexe, la pratique religieuse). Ils vont ainsi jusqu'à invoquer le féminisme pour légitimer le port du voile, la laïcité pour légitimer leurs revendications religieuses et l'universalisme pour légitimer le communautarisme. Enfin, ils dénoncent, contre toute évidence, le « *racisme d'Etat* » qui sévirait en France : un Etat auquel ils demandent en même temps - et dont d'ailleurs ils obtiennent - bienveillance et soutien financier par le biais de subventions publiques.

La stratégie des militants combattants « décoloniaux » et de leurs relais complaisants consiste à faire passer leur idéologie pour vérité scientifique et à discréditer leurs opposants en les taxant de racisme et d'islamophobie. D'où leur refus fréquent de tout débat contradictoire, et même sa diabolisation. D'où, également, l'utilisation de méthodes relevant d'un terrorisme intellectuel qui rappelle ce que le stalinisme avait naguère fait subir aux intellectuels européens les plus clairvoyants.

C'est ainsi qu'après les tentatives d'ostracisation d'historiens (Olivier Pétré-Grenouilleau, Virginie Chaillou-Atrous, Sylvain Gouguenheim, Georges Bensoussan), de philosophes (Marcel Gauchet, Pierre-André Taguieff), de politistes (Laurent Bouvet, Josepha Laroche), de sociologues (Nathalie Heinich, Stéphane Dorin), d'économistes (Jérôme Maucourant), de géographes et démographes (Michèle Tribalat, Christophe Guilluy), d'écrivains et essayistes (Kamel Daoud, Pascal Bruckner, Mohamed Louizi), ce sont à présent les spécialistes de littérature et de théâtre Alexandre Gefen et Isabelle Barbéris qui font l'objet de cabales visant à les discréditer. Dans le domaine culturel, l'acharnement se reporte sur des artistes parmi les plus reconnus pour les punir d'avoir tenu un discours universaliste critiquant le differentialisme et le racialisme. La méthode est éprouvée : ces intellectuels « non conformes » sont mis sous surveillance par des ennemis du débat qui guettent le moindre prétexte pour les isoler et les discréditer. Leurs idées sont noyées dans des polémiques diffamatoires, des propos sortis de leur contexte, des cibles infamantes (association à l'extrême droite, « phobies » en tout genre) sont collées sur leur dos par voie de pétitions, parfois relayées dans les médias pour dresser leur procès en racisme... Parallèlement au harcèlement sur les réseaux sociaux, utilisés pour diffuser la calomnie, ces « anti-Lumières » encombrent de leurs vindicteuses les tribunaux de la République.

Nos institutions culturelles, universitaires, scientifiques (sans compter nos collèges et lycées, fortement touchés) sont désormais ciblées par des attaques qui, sous couvert de dénoncer les discriminations d'origine « coloniale », cherchent à miner les principes de liberté d'expression et d'universalité hérités des Lumières. Colloques, expositions, spectacles, films, livres « décoloniaux » réactivant l'idée de « race » ne cessent d'exploiter la culpabilité des uns et d'exacerber le ressentiment des autres, nourrissant les haines interethniques et les divisions. C'est dans cette perspective que s'inscrit la stratégie d'entrisme des militants décolonialistes dans l'enseignement supérieur (universités ; écoles supérieures du professorat et de l'éducation ; écoles nationales de journalisme) et dans la culture.

La situation est alarmante. Le pluralisme intellectuel que les chantres du « décolonialisme » cherchent à neutraliser est une condition essentielle au bon fonctionnement de notre démocratie. De surcroît, l'accueil de cette idéologie à l'université s'est fait au prix d'un renoncement à l'exigence pluriséculaire de qualité qui lui valait son prestige. Nous appelons les autorités publiques, les responsables d'institutions culturelles, universitaires, scientifiques et de recherche, mais aussi la magistrature, au ressaisissement. Les critères élémentaires de

scientificité doivent être respectés. Les débats doivent être contradictoires. Les autorités et les institutions dont ils sont responsables ne doivent plus être utilisées contre la République. Il leur appartient, à tous et à chacun, de faire en sorte que cesse définitivement le détournement indigne des valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité qui fondent notre démocratie.

1. Par exemple : Parti des Indigènes de la République, Collectif contre l'islamophobie en France, Marche des femmes pour la dignité, Marches de la dignité, Camp décolonial, Conseil représentatif des associations noires, Conseil représentatif des Français d'outre-mer, Brigade antinérophobie, Décoloniser les arts, Les Indivisibles (Rokhaya Diallo), Front de mères, collectif MWASI, collectif Non MiXte.s racisé.e.s, Boycott désinvestissement sanctions, Coordination contre le racisme et l'islamophobie, Mamans toutes égales, Cercle des enseignant.e.s laïques, Les Irrécupérables, Réseau classe/genre/race.

2. Par exemple : Collège de France, Institut d'études politiques, Ecole normale supérieure, CNRS, EHESS, université Paris-VIII Vincennes-Saint-Denis, université Paris-VII Diderot, université Panthéon-Sorbonne Paris-I, université Lumière-Lyon-II, université Toulouse-Jean-Jaurès.

3. Par exemple : Philharmonie de Paris, Musée du Louvre, Centre dramatique national de Rouen, Mémorial de l'abolition de l'esclavage, Philharmonie de Paris, musée du Louvre, musée national Eugène-Delacroix, scène nationale de l'Aquarium.

Les signataires

Waleed Al-Husseini, essayiste -**Jean-Claude Allard**, ancien directeur de recherche à l'Iris -**Pierre Avril**, professeur émérite de l'université Panthéon-Assas -**Vida Azimi**, directrice de recherche au CNRS - **Elisabeth Badinter**, philosophe -**Clément Bénech**, romancier -**Michel Blay**, historien et philosophe des sciences -**Françoise Bonardel**, philosophe -**Stéphane Breton**, ethnologue et cinéaste -**Virgil Brill**, photographe -**Jean-Marie Brohm**, sociologue - **Marie-Laure Brossier**, élue de Bagnolet- **Sarah Cattan**, journaliste -**Philippe de Lara**, philosophe -**Maxime Decout**, maître de conférences et essayiste -**Bernard de La Villardière**, journaliste -**Jacques de Saint-Victor**, professeur des universités et critique littéraire -**Aurore Després**, maître de conférences -**Christophe de Voogd**, historien et essayiste -**Philippe d'Iribarne**, directeur de recherche au CNRS -**Arthur Dreyfus**, écrivain, enseignant en cinéma -**David Duquesne**, infirmier -**Zineb El Rhazaoui**, journaliste -**Patrice Franceschi**, aventurier et écrivain -**Jean-Louis Fabiani**, sociologue -**Alain Finkielkraut**, philosophe et académicien -**Renée Fregosi**, philosophe et politologue -**Jasmine Getz**, universitaire -**Jacques Gilbert**, professeur des universités -**Marc Goldschmit**, philosophe -**Philippe Gumplowicz**, professeur des universités -**Claude Habib**, professeure des universités et essayiste -**Noémie Halioua**, journaliste -**Marc Hersant**, professeur des universités -**Marie Ibn Arabi**, professeure agrégée de philosophie -**Pierre Jourde**, écrivain -**Gaston Kelman**, écrivain -**Alexandra Lavastine**, philosophe -**Françoise Lavocat**, professeure de littérature comparée -**Barbara Lefebvre**, enseignante et essayiste -**Jean-Pierre Le Goff**, sociologue -**Damien Le Guay**, philosophe -**Noëlle Lenoir**, avocate au barreau de Paris -**Anne-Marie Le Pourhiet**, professeure de droit public -**Laurent Loty**, chercheur au CNRS -**Catherine Louveau**, professeure émérite -**Yves Mamou**, journaliste -**Laurence Marchand-Taillade**, présidente de forces laïques -**Jean-Claude Michéa**, philosophe -**Isabelle Mity**, professeure agrégée -**Yves Michaud**, philosophe -**Frédéric Neveu**, professeur des universités en linguistique -**Pierre Nora**, historien et académicien -**Fabien Ollier**, directeur des éditions QS ? -**Mona Ozouf**, historienne et philosophe -**Patrick Pelloix**, médecin - **René Pommier**, universitaire et essayiste -**Céline Pina**, essayiste -**Monique Plaza**, docteure en psychologie -**Michaël Prazan**, cinéaste, écrivain -**Charles Ramond**, professeur des universités et philosophe -**Philippe Raynaud**, professeur des universités et politologue - **Dany Robert-Dufour**, professeur des universités, philosophe -**Robert Redeker**, philosophe -**Anne Richardot**, maître de conférences des universités -**Pierre Rigoulot**, essayiste -**Jean-Pierre Sakoun**, président du Comité Laïcité République - **Philippe San Marco**, essayiste -**Boualem Sansal**, écrivain -**Jean-Paul Sermain**, professeur des universités en littérature française -**Dominique Schnapper**, politologue -**Jean-Eric Schoettl**, juriste -**Patrick Sommier**, homme de théâtre -**Véronique Taquin**, professeure et écrivaine -**Jacques Tarnero**, chercheur et essayiste -**Carine Trévisan**, professeure des universités en littérature -**Michèle Tribalat**, chercheuse démographe - **Caroline Valentin**, avocate et éditorialiste -**André Versaille**, écrivain et éditeur -**Ibn Warraq**, écrivain -**Aude Weill Raynal**, avocate -**Yves Charles Zarka**, professeur des universités en philosophie. Leonardo Cendamo/Leemage - Hannah Assouline/Opale/Leemage - Bruno Coutier - C. HELIE/Gallimard - Khanh Renaud pour « Le Point ».

Bibliographie

Ouvrages

- N. Ajari, *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*, Paris, La découverte, 2019
– *Race et violence : Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial*. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2014 (thèse de doctorat)
- É. Balibar et I. Wallerstein, *Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1990
- É. Balibar, *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992
– *La Crainte des masses, Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997
– *Droit de cité, culture et politique en démocratie*, La Tour-d'Aigues, Éd. de l'Aube, 1998
– *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001
– *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010
– *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010
– *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011
– *Saeculum, Culture, religion, idéologie*, Paris, Galilée, 2012
– *Des Universels. Essais et Conférences*, Paris, Galilée, 2016
- É. Balibar, A. Tosel, *et al.*, *Violence, civilité, révolution. Autour d'Étienne Balibar*, Paris, La Dispute, 2015
- A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris. Éd. Présence Africaine, 1955
- M. Deleixhe, Étienne Balibar, *L'Illimitation démocratique*, Paris, Michalon, 2014
- É. Delruelle, *Politiques du dissensus, le socialisme au XXI^e siècle* [publication à venir]
- F. Fanon, *Les damnés de la terre* [1961, 1968], Paris, La découverte, 2002
– *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952
- K. Marx, *Le Capital livre I* [1867, 1885, 1894], trad. fr. J-P. Lefèvre, Paris, PUF, 2017
- P. P. Pasolini, *Lettres luthériennes, Petit traité pédagogique* [1976], tr. fr. A. R. Pullberg, Paris, Seuil, 2000

Articles

- N. Ajari [2014], « Exhibit B : les mésaventures de l'antiracisme blanc », <http://indigenes-republique.fr> (consulté le 14 août 2019)
– [2014], « Les socialismes africains ou la reconquête de l'homme », <http://indigenes-republique.fr> (consulté le 14 août 2019)
– [2015], « Vacarme critique les Indigènes : la faillite du matérialisme abstrait », <http://indigenes-republique.fr> (consulté le 14 août 2019)

- [2015], « La conférence de Fanon sur “Racisme et culture”, 60 ans après », <http://indigenes-republique.fr> (consulté le 14 août 2019)
- [2016], « Faire vivre son essence », <http://indigenes-republique.fr> (consulté le 14 août 2019)
- [2018], « La négrophobie arabe et la question du pouvoir », <http://indigenes-republique.fr> (consulté le 14 août 2019)
- [2016], « Contre l'antiracisme policier de Gilles Clavreul : “L'heure de nous-mêmes a sonné !” », <https://blogs.mediapart.fr/norman-ajari/blog> (consulté le 14 août 2019)

S. Bachir Diagne, « Penser l'universel avec Étienne Balibar » dans *Raison publique*, vol. 19, n° 2, 2014, pp. 15-21

É. Balibar, « La contradiction infinie », dans *Lignes*, vol. 32, 1997, p. 14-25

- « L'introuvable humanité du sujet moderne » dans *L'Homme*, vol. 203-204, 2012, pp. 19-50

M. Basaran, « Une violence sans revers, sur une bande de Moebius » dans *Rue Descartes*, vol. 85-86, n°2, 2015, pp. 104-113

H. Bouteldja [2015], « Race, classe et genre : une nouvelle divinité à trois têtes », <http://indigenes-republique.fr> (consulté le 14 août 2019)

- [2018] « Les beaufs et les barbares : sortir du dilemme », <http://indigenes-republique.fr> (consulté le 14 août 2019)

É. Delruelle, « Le citoyen-sujet d'Etienne Balibar. Structuralisme et subjectivité », exposé présenté au Séminaire « *Ethique et politiques du sujet* » (2014-2015) dans le cadre du MAP-*Matérialités de la politique* (Unité de recherches en philosophie politique) à l'Université de Liège

- [2016], « Sortir du conflit entre laïcisme et multiculturalisme », <http://edouard-delruelle.be> (consulté le 18 avril 2019)

Z. Direk, « Une réponse féministe à *Violence et Civilité* d'Étienne Balibar », dans *Rue Descartes*, vol. 85-86, n°2, 2015, pp. 88-103

F. Hurtado López, « Universalisme ou pluriversalisme ? Les apports de la philosophie latino-américaine », dans *Tumultes*, vol. 28, 2017, pp. 39-50

A. Mbembe *et al.*, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », dans *Esprit*, Décembre 2006, pp. 117-133

B. Ogilvie, « Violence et représentation. La production de l'homme-jetable », dans *Lignes*, vol. 26, 1995, pp. 113-141

F. Recchia, « Universaliser l'universel. Lecture de citoyen sujet d'Étienne Balibar », [note de travail non publiée], Paris, EHESS, 2016

D. Sardinha, « La contribution d'Étienne Balibar à une anthropologie sans métaphysique », dans *Raison publique*, vol. 19, n°2, 2014, pp. 69-80

N. Sigalas. « Par-delà l'antagonisme et l'accord. Essai de théorie de la violence extrême », dans *Rue Descartes*, vol. 85-86, n°2, 2015, pp. 59-87

Autres

J. Birnbaum, [2017] « L'universel ne rassemble pas, il divise. Entrevue avec Étienne Balibar », dans *Le Monde Idées* (article de journal consulté le 14 août 2019)

F. Fanon, « Racisme et culture » [Conférence enregistrée le 20 septembre 1956], <https://www.youtube.com/watch?v=i2Ps0FbQiBo>, consultée le 14 août 2019 (document audio)

Table des matières

<i>Remerciements</i>	1
<i>Introduction</i>	3
<i>Première Partie : Mise à l'épreuve de l'Universel par Étienne Balibar</i>	14
I. De « l'anthropologie philosophique » à la « philosophie anthropologique »	15
II. De l'autodétermination du peuple au « malêtre » du sujet	19
III. Universalismes concurrents.....	29
IV. Conclusion : de la nécessité d'un multiversum	36
<i>Deuxième Partie : Caractère indépassable du particulier « La dignité ou la mort »</i>	41
I. Le dépassement de « l'universalisme blanc » par la réaffirmation du particularisme.....	42
II. L'essentialisme décolonial comme voie d'accès à l'historicité profonde.....	47
III. La dialectique de l'utile et de l'inutile comme forme contemporaine de la logique de la prise de vies	59
IV. L'immanentisme social pathologique : une reconnaissance « mal-menée »	66
V. De « l'égaliberté » à la « souverainedignité ».....	73
VI. Conclusion : paradigme de la légitimité et méthodologie de la lutte	77
<i>Troisième Partie : Du phénomène de cruauté aux stratégies de civilité</i>	79
I. Le phénomène de cruauté	80
II. « Le néo-racisme » : l'ethnocide sous ses formes contemporaines	90
III. Les stratégies de civilité	96
IV. Envoi : de la nécessité d'une institution repensée pour garantir une nouvelle citoyenneté	103
<i>Conclusion générale</i>	105
<i>Annexes</i>	110
<i>Bibliographie</i>	146

