

Groupe d'étude « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

04/04/2001

Compte-rendu de l'exposé d'Etienne Balibar :

"Ce que c'est pour moi, la philosophie"

(suivi du compte-rendu de la discussion)

Philippe Sabot

Pour une éthique (du) tragique (1)

Etienne Balibar (E.B.) souligne d'emblée ce qu'il y a de violent dans la question qui lui est posée : l'expression "pour moi" paraît ici formulée de façon à bloquer toute échappatoire possible.

Deux remarques préliminaires s'imposent concernant cette expression.

Tout d'abord, il ne faut pas confondre le "pour moi" avec un "en soi". La question n'est pas qu'est-ce qu'en soi la philosophie ? Cette confusion peut d'ailleurs elle-même mener à deux attitudes possibles : 1) "qu'est-ce que moi, je pense que la philosophie est en soi". Il s'agit dans ce cas d'identifier un point de vue sur ce qu'est la philosophie et de s'identifier à ce point de vue. Dans ce cas, on n'a rien gagné par rapport à la formulation directe de la question. 2) Une autre attitude possible revient à tenter de répondre à la question : "Qu'est-ce que la philosophie est en soi pour soi - ou en elle-même pour elle-même ?".

Il faut se demander ensuite qui est le "moi" impliqué dans la question. Là encore, deux possibilités apparaissent : 1) Une possibilité générique. Qu'est-ce que c'est, pour un moi, pour un sujet (à la limite, n'importe lequel), la philosophie ? Ce questionnement revient à mettre en scène de manière très générale les rapports entre un sujet et la philosophie, entre la subjectivité et la pensée philosophique. 2) Une possibilité singulière. "Qu'est-ce que c'est, pour moi, Etienne Balibar, la philosophie ?".

Puisque c'est cette dernière possibilité qu'implique, dans sa violence, la question posée, il faut donc lui trouver une réponse. Pour cela, E.B. se propose de prendre appui sur l'un de ses propres textes, écrit il y a huit ans. Il s'agit de son exposé de soutenance d'habilitation (2). Dans cet exposé, intitulé "La contradiction infinie"

(plus loin noté CI), E.B. avait tenté quelque chose de semblable à ce qu'on lui demande aujourd'hui : définir, caractériser sa façon de travailler en philosophie. Quelle est donc l'idée du travail philosophique développée dans ce texte ?

Tout d'abord, on pourrait dire que la philosophie est une écriture. Cette idée se trouve développée dans "La contradiction infinie". E.B. y affirme en effet : "La philosophie s'efforce constamment de dénouer et de renouer de l'intérieur le noeud de la conjoncture et de l'écriture, ou si l'on veut "elle travaille dans l'élément de l'écriture à dénouer les éléments de la conjoncture, mais aussi sous la contrainte de la conjoncture à renouer les conditions de l'écriture" (CI, p.5). Ce nouage interne de l'écriture et de la conjoncture, pensé ici sur le modèle d'une implication réciproque, permet notamment de comprendre que la philosophie représente un type particulier d'écriture qu'il faudrait caractériser de façon plus précise en procédant par détermination progressive (en passant du genre à la particularité et enfin à la singularité : soit, en faisant apparaître son lien indissociable à une conjoncture déterminée), mais aussi par opposition (l'écriture philosophique, ou la philosophie comme écriture, n'est pas un discours, une parole, ce n'est pas non plus une pensée, une institution). Dans tous les cas, il faut retenir ici que "toute philosophie est essentiellement écrite, et [que] les philosophes ont un rapport original à l'écriture, incluant nécessairement la question de ses formes, genres ou modalités techniques, sur lesquelles insistait à bon droit Valéry, ou de ses styles, sur lesquels insiste à bon droit Granger, mais surtout déterminé par ceci qu'une expérience singulière de pensée est toujours une expérience d'écriture, et que la "pratique philosophique" est celle qui, consciemment ou non, cherche par l'écriture à remonter aux contraintes mêmes que celle-ci impose à la pensée" (CI, p.8).

Ensuite, la philosophie est une éthique. Pour justifier ce thème, qui permet d'approcher la réponse d'E.B. à la question posée ("Qu'est-ce que c'est, pour moi, la philosophie ?"), il faut là encore s'appuyer sur l'exposé de soutenance, qui se concluait par l'énoncé de "quelques thèses sur l'attitude éthique" (CI, p.29) impliquée justement par la pratique de la philosophie, en tant qu'elle est engagée dans "la 'contradiction infinie' de l'histoire" (CI, p.29-30). Ces "thèses", ou encore ces "positions" (au sens où Althusser et Derrida, en leur temps, ont pu l'entendre), devaient avoir valeur de correction ou de rectification par rapport à des "positions" antérieures (concernant la manière d'envisager et de faire la philosophie).

E.B. rappelle ainsi que la philosophie lui est d'abord apparue comme étant fondamentalement épistémologie, c'est-à-dire discours critique sur la constitution et l'historicité des savoirs.

Puis, la philosophie lui a semblé être politique, ou du moins un rapport spécifique à la politique, qui invite justement à prolonger la politique au-delà de son domaine spécifique.

D'autres auraient pu ajouter : la philosophie, c'est une religion ou une esthétique, etc.

L'exposé de soutenance visait à récapituler cette trajectoire intellectuelle tout en amenant E.B. à dépasser ces points de vue, pour en revenir à une position peut-être plus traditionnelle qui est la suivante : on fait de la philosophie quand on assume des positions éthiques, c'est-à-dire quand on y trouve de quoi justifier des positions éthiques.

Deux remarques s'imposent pour préciser ce rapport entre philosophie et éthique.

Tout d'abord, il faut insister ici sur l'irréductibilité de l'éthique à la morale : la dimension d'isolement, d'individualité restrictive, même quand elle est rejetée dans l'universalité (sous la forme de ce que Foucault avait appelé dans *Les mots et les choses* le "doublet empirico-transcendantal") est insuffisante. Il faut prendre en compte à la fois un en-deçà (quelque chose comme un "inconscient", même si ce terme devrait être mieux défini) et un au-delà (qui renvoie à l'institution, à la collectivité, à la communauté ou encore à la dimension du "trans-individuel").

Par ailleurs, il existe de nombreuses réalisations philosophiques qui ont pu donner à ce terme d'"éthique" des connotations qu'E.B. essaie de retrouver. Il y a ainsi une tradition de la philosophie comme éthique dans laquelle il se reconnaîtrait plutôt : celle qui, de manière discontinue, relie Aristote (penseur du rapport entre éthique et politique) à Wittgenstein, en passant par Spinoza (chez qui l'ontologie se transforme en une éthique) et Hegel (penseur de la *Sittlichkeit*, de l'éthicité, par opposition à la Moralité). L'idée d'un passage de l'ontologie à l'éthique suggère évidemment un rapprochement (peut-être conflictuel) avec Lévinas, mais il faudrait pour cela une discussion spéciale.

Pour tenter d'élucider ce thème de la philosophie comme éthique, E.B. propose alors de revenir à la maxime de Max Weber, qui demandait de conjoindre "l'éthique de la conviction" avec "l'éthique de la responsabilité", c'est-à-dire "la présomption de vérité avec la garde aux effets, ou aux conséquences" (CI, p.32, souligné dans le texte). Il semble important à cet égard de préciser qu'il n'y a peut-être pas, comme on le donne souvent à penser contre Weber lui-même, opposition entre ces deux "éthiques". Il s'agit plutôt de penser leur conjonction difficile (leur "contradiction infinie" ?) dans l'histoire, tout en sachant qu'elles correspondent à des orientations contradictoires.

C'est à partir de cette dernière précision qu'il est possible d'affiner la présentation de l'éthique à laquelle E.B. rattache lui-même son activité philosophique.

Il se propose en effet de défendre l'orientation générale d'une éthique (du) tragique (qui ne présuppose pas la détermination a priori d'une essence du tragique mais qui rend compte d'un certain type de rapport à l'action). Il faut entendre par là l'unité

des contraires, la tension violente entre, d'une part, le registre de la théorie, de l'intelligence, de la "conviction", de la croyance (et de l'idéologie peut-être ?) et, d'autre part, celui de l'action, de l'engagement, de l'activité (qui implique la "responsabilité" de l'agent historique : il n'y a pas d'action sans conséquences ; agir, c'est prendre ses responsabilités). Il convient de souligner ici la "Realrepugnantz" (comme disait Kant), le conflit entre des tendances qui ne se résout dans aucune synthèse, dans aucune téléologie, mais qui, en même temps, est incontournable, inéluctable, car il n'est décidément pas en notre pouvoir d'échapper au conflit des convictions et des responsabilités.

Ces formules qui montrent la tension (tragique) inhérente à toute éthique, il est sans doute possible de leur trouver des voisinages, de les faire résonner en écho à d'autres maximes. On en retiendra deux principalement.

La première provient de Mao : "On a raison de se révolter". C'est l'expression de l'éthique de la conviction, liée directement à la perspective d'une insurrection émancipatrice du genre humain propre à la geste révolutionnaire. La conviction implique l'engagement révolutionnaire, et implique surtout la tension entre cet engagement et les raisons qu'il se donne. C'est pourquoi cette maxime de Mao qui a inspiré une génération pour le meilleur et pour le pire ne peut aller – comme le rappelait notre collègue Emilia Giancotti, disparue il y a quelques années – sans un correctif "spinoziste" : "On a raison de se révolter, *sed intellegere* (mais il faut comprendre)".

La deuxième maxime est extraite de *L'art de la guerre* de Machiavel : "Il ne faut pas avoir de pièces d'artillerie dans une troupe en marche car les canons tirent en sens inverse". Althusser se référait souvent à cette formule, à laquelle il donnait un sens très particulier. Selon lui, il faut être d'un certain camp, ou d'un parti (et il avait choisi ce qu'il considérait comme le parti de la libération de l'humanité, de la transformation du monde, l'un des partis de l'universel) ; et il faut aussi constamment, en tant que philosophe, tirer contre son camp, s'acharner à détruire les raisons d'y croire, à défaut de pouvoir s'assurer que les objectifs de la politique sont réalisables intégralement ; et que ces objectifs sont réalisables de façon authentique, adéquate, c'est-à-dire conformément à leur propre idée et que leur réalisation ne les transforme pas en leur contraire (c'est justement ce qui s'est produit historiquement).

C'est là que la tension tragique se profile à nouveau. Car celui qui tire contre son camp, non seulement tire contre lui-même (contre ses propres convictions qui justifient pourtant son engagement), mais encore essaie d'avoir "garde aux effets" : il n'y a en effet pas de garantie dans la politique elle-même contre les conséquences de la politique (son insuccès éventuel), ou contre sa propre perversion (la transformation de l'objectif de libération en servitude - parfois même sous la forme d'une servitude volontaire). Par exemple, il faut bien admettre que la politique a besoin d'une organisation et pourtant cette organisation est elle-même un

instrument de domination, voire d'esclavage. Il y a là une contradiction indépassable.

Il y a donc une tension tragique qui rend compte de ce que la politique comporte toujours le fait tendanciel de sa propre perversion. Pour autant, ce tragique ne consiste ni à sombrer dans le scepticisme ni à se laisser aller au nihilisme. Il ne s'agit sans doute pas pour E.B., après avoir tenu des discours sur la science, le sujet, la citoyenneté, d'ajouter un couronnement qui serait une éthique de la tragédie. Il s'agit plutôt pour lui de chercher une voie oblique, indirecte, pour rendre compte de cette éthique (du) tragique. Peut-être d'ailleurs cette voie est-elle celle de l'écriture, du rapport que l'écriture philosophique (comme écriture seconde) entretient avec d'autres genres d'écriture. Ce rapport, on l'a vu, s'inscrit toujours dans la conjoncture. C'est là l'indice de matérialité du discours philosophique. Ce rapport est aussi un rapport à des chaînes signifiantes qui viennent de très loin et qui imposent des questions à la philosophie (par exemple, la notion de "l'égalité" provient de l'une de ces chaînes signifiantes, qui court depuis l'*isonomia* des Grecs jusqu'aux "propositions" révolutionnaires modernes, de même que la maxime "Im Anfang war die Tat", au centre du travail de Pierre Macherey cette année, ou encore l'énoncé cartésien "*Ego sum, ego existo*", cf. CI, p.9).

Ainsi, si le genre épistémologique et le genre politique sont très importants, ils ne suffisent pas. Il faut alors envisager des discours qui ne sont pas, sans doute, des *réponses* à la question éthique mais qui traitent obliquement de ce type de "*double bind*" : ce sont les discours qui s'apparentent au genre tragique, les tragédies. Il ne s'agit nullement par là de proposer une "philosophie de la tragédie" ni de se demander quelle est l'"essence" de la tragédie ou du tragique, mais d'insister sur l'idée que les écritures tragiques sont des traitements possibles du problème qui est au cœur de l'éthique. Il y a donc des ressources obliques qui permettent de desserrer l'alternative d'une éthique impossible - et indicible - ou d'une éthique de l'impossible.

Compte-rendu de la discussion

Alain Lernoùd : Cette notion d'une tension tragique évoque et prolonge ce que Jean Bollack a pu identifier comme la "dissonance lyrique"

E.B. : Ce rapprochement est pertinent, avec peut-être cette restriction que je ne vise pas à élaborer une théorie de la tragédie. J'invite seulement à reconnaître la centralité du problème éthique dans la tragédie. Ce qui caractérise la tradition philosophique, sur ce point, c'est effectivement la recherche d'une essence de la tragédie. Souvent, les philosophes ont procédé à la sacralisation d'un texte tragique dans lequel serait concentrée cette essence (*Oedipe-Roi*, *Antigone*, ou encore les tragédies d'Eschyle). En réalité, chaque oeuvre tragique est le lieu d'une compréhension spécifique du tragique. Il faut rester nominaliste en cette matière.

Pierre Macherey (P.M.) : Mais, il faut faire attention également à l'excès de nominalisme en cette matière. On ne peut pas couper à donner une théorie de la tragédie. Qu'est-ce que c'est, pour toi, le "tragique" ? Est-ce que tu te reconnais dans un certain esprit tragique que l'on trouve actuellement chez Conche ou chez Comte-Sponville par exemple ?

E.B. : La vraie question est de savoir si l'on peut échapper à l'alternative du dogmatisme et du scepticisme. En tout cas, ce n'est pas par une position critique (qui a partie liée avec un idéalisme transcendantal qui n'est pas seulement épistémologique, mais aussi moral et politique). Si l'on doit donc accepter une part de scepticisme, quelle forme lui donner ? Pour le comprendre, il est possible de renvoyer au scepticisme de Freud, tel qu'il apparaît dans ses textes "politiques" (comme *Considérations sur la guerre et sur la mort*, de 1915, où Freud évoque la "désillusion" liée à la guerre ; *Psychologie collective et analyse du moi* ; ou encore *Malaise dans la civilisation*). Ces textes ne sont pas seulement des variations sur le thème de la désillusion ; ils représentent aussi un moment sceptique qui comporte une dimension tragique. Freud essaie en effet de désintriquer la question de la violence et la question de la mort. Quelle éthique de la mort proposer ? Freud énonce la formule suivante : "*Si vis vitam, para mortem*". Il ne fait pas ainsi que réactiver des vieilles maximes antiques. Il rend compte du tragique de l'individu menacé d'être instrumentalisé par la puissance de la vie. Au-delà, il indique la nécessité d'inclure dans la politique une réflexion sur la mort. On pense ici à Derrida qui a évoqué, sans le développer, ce thème d'une "politique de la mort".

P.M. : Freud a ouvert les vannes au scepticisme de l'inconscient (où c'est l'inconscient qui est sceptique). Mais dans ce scepticisme, il y a une dimension comique, non tragique.

E.B. : Ce problème renvoie à la difficulté rencontrée par ceux qui ont voulu classer les pièces de Shakespeare : lesquelles sont "vraiment" tragiques ? La question plus générale qu'on pourrait poser est ici celle des bords de la tragédie. Sur un premier bord, il y aurait à travailler le rapport entre le tragique et l'épique (avec Brecht comme modèle, mais peut-être aussi Büchner) ; sur un deuxième bord, il conviendrait de préciser le rapport entre le tragique et le messianique et l'eschatologique ; enfin, sur un troisième bord, se pose la question du pathétique de la cruauté et de sa mise en scène (d'Euripide à Artaud). En réalité, l'épique, le messianique et le pathétique constituent sans doute trois dimensions fondamentales du tragique.

Olivier Köttlitz : Dans les matériaux de travail que vous utilisez pour nourrir cette réflexion sur le tragique, y a-t-il une place pour le romanesque ?

E.B. : Sans doute. Par exemple, ce que Gramsci ou Weber permettent de penser comme la tension tragique entre un objectif politique et sa perversion se trouve aussi chez Thomas Mann, dans *La montagne magique* notamment. Dostoïevski

peut être tenu pour un penseur des dimensions tragiques de la politique. Mais, dans ce cas, l'enracinement du tragique dans une pensée manichéenne (selon laquelle le salut s'obtient par la traversée du mal) nous mène du côté messianique du tragique, et nous fait passer au-delà : c'est justement ce pas que je veux retenir.

Dimitrios Athanassakis : N'est-il pas possible de penser une "éthique de la responsabilité" non tragique ?

E.B. : On peut être tenté d'isoler cette "éthique de la responsabilité" de l'"éthique de la conviction". C'est d'ailleurs ce qui définit en propre l'éthique de l'homme d'action qui correspond à une tentative raisonnée pour anticiper les conséquences de l'action collective - en essayant de faire la part de ce qui est calculable mais aussi de ce qui est irrationnel, et en essayant de réduire au maximum la part d'irrationnel. Mais, plus on croit avoir réduit cette part de l'irrationnel, plus on court le risque que cet irrationnel ressurgisse, sans qu'on s'y attende. Il semble en fait qu'on ne puisse échapper au conflit des deux éthiques, à leur "contradiction infinie".

P.M. : "Si je ne puis fléchir Ceux d'en haut, je franchirai l'Achéron" (Virgile, *Enéide*, Exergue de la *Traumdeutung*).

Notes

(1) Le titre de ce compte-rendu n'est pas d'Etienne Balibar. Il reprend une expression qu'il a utilisée au cours de son exposé (P.S.).

(2) Ce texte a été distribué au début de la séance aux participants. J'en reproduis ici quelques passages significatifs (P.S.).