

Vers un nouveau cosmopolitisme? Étrangers, pas ennemis¹

Étienne Balibar
Paris-Ouest Nanterre et
Kingston University London

Je pars de l'observation que l'on assiste à une confusion croissante entre les catégories historiques et politiques de « l'étranger » et de « l'ennemi » – ce qui, certes, met en évidence une tendance intrinsèque du fonctionnement de l'État-nation, laquelle est périodiquement accentuée en situation de guerre, froide ou « chaude », et dont l'expression est normalement soumise à des lois et des coutumes – qui semble devenir irrésistible, comme ce fut le cas durant certains moments tragiques du siècle passé. L'échelle n'est pas pourtant la même, et les alternatives politiques qui en résultent ne peuvent pas l'être non plus. Si la notion de « crise d'auto-immunité », proposée par le philosophe Jacques Derrida dans ses derniers écrits (2005), en est un bon indicateur conceptuel, la vraie question politique qui se pose n'est pas tant de choisir entre fascisme et démocratie, mais c'est une question posée plus radicalement, une question méta-politique ou « constitutionnelle », celle d'accepter une régression de la notion universaliste de la citoyenneté ou d'en inventer, à contre-courant, une nouvelle dimension historique – ce qui signifie, en fait, une nouvelle idée cosmopolite. Il me semble bien que l'on soit seulement au début d'une telle démarche.

¹ Conférence donnée à Zürcher Hochschule der Künste (Haute École d'art de Zurich), le 25 mars 2015. Texte original en anglais, traduit par Alexandra Dorca.

Dans cette conférence, je me concentre sur les aspects descriptifs et interprétatifs concernant la « fabrique » de l'étranger, les alternatives de la notion de « guerre civile mondiale », les enjeux liés à la « traduction entre les cultures », enfin, les difficultés du cosmopolitisme et de la cosmopolitique. Je voudrais commencer par la discussion d'une situation à fort impact symbolique et des conséquences tout aussi considérables qu'elle engendre en Europe : la construction de ce que j'appelle la clôture sud de la Méditerranée. Dans une large mesure, cette « clôture » est encore virtuelle ou, plutôt, c'est une concentration de différents dispositifs et institutions, législations, politiques répressives et préventives, et accords internationaux, qui visent, ensemble, à rendre la liberté de circulation sinon impossible, du moins extrêmement difficile ou sélective et unilatérale pour certaines catégories de personnes et certains groupes sur la base de leurs caractéristiques ethniques (et, au bout du compte, raciales) et de leurs nationalités. Ces mesures sont considérablement accélérées de nos jours par les différentes guerres et guerres civiles au Moyen-Orient, qui, en comptant également les actes terroristes, suscitent un souci généralisé de surveillance et de sécurité. Cette « clôture » a deux résultats concrets, qui sont devenus visibles récemment et qui semblent cristalliser bon nombre des aspects et des problèmes concernant l'espace, la mobilité et le statut caractérisant notre géographie politique. Il s'agit, d'abord, de la clôture israélienne en voie d'accomplissement, bâtie sur les territoires palestiniens occupés (qui fut précédée, bien sûr, par une clôture similaire le long de la bande de Gaza); et ensuite de celle qui est en train d'être érigée et qui est « améliorée » par d'autres types de fortifications, notamment des fossés, des routes, des tours d'observation, l'abattage d'arbres et le nivellement de collines, des deux côtés de la frontière des enclaves espagnoles de Ceuta et Melilla sur la côte marocaine du détroit de Gibraltar. Ces clôtures ont en commun le fait d'être situées sur la rive sud de la Méditerranée et de séparer nettement l'enclave européenne (ou, plus globalement, nordique); si leur existence résulte de processus et de vicissitudes coloniaux complexes, la fonction qu'elles exercent est plus large. La représentation hyperbolique que j'en fais est celle de parts d'une « Grande Muraille d'Europe » en construction, sauf que, et ceci est très important, la Grande Muraille de Chine fut bâtie durant des siècles à l'intérieur de l'Empire. La Grande Muraille d'Europe est dressée de l'autre côté (en fait, cela montre aussi que, dans la situation géo-historique actuelle, l'emplacement comme le concept de la frontière sont des notions complexes et équivoques). Permettez-moi d'ajouter à cet exemple quelques considérations d'ordre général.

Notons, d'abord, que les frontières fortifiées ou les hyper-frontières ont toujours existé à travers l'histoire, étant associées aux conflits liés à des chocs des civilisations, à la résistance envers les menaces des « barbares » et à la confrontation entre divers systèmes politiques. Ce

n'est pas seulement la Muraille de Chine qui me vient à l'esprit, mais aussi le *limes* de l'Empire romain, ou, plus récemment, la clôture électrifiée que les Français ont érigée le long des frontières d'Algérie pendant sa guerre d'indépendance, ou encore le rideau de fer et le mur de Berlin (qui, il convient de le dire, a été pratiquement envisagé par les régimes communistes comme mesure contre la mobilité de leurs *propres citoyens*, qui n'avaient pas le « droit de s'échapper », *diritto di fuga*, dans les termes de Sandro Mezzadra). Ainsi, en un sens, toujours est-il que l'histoire se répète, mais change de visage selon les enjeux économiques, politiques et idéologiques.

En deuxième lieu, retenons qu'il ne s'agit pas d'un phénomène strictement européen : l'analogie la plus simple que l'on puisse faire est, bien sûr, avec la clôture que les États-Unis érigent à leur frontière sud, avec le Mexique, laquelle a aussi une fonction-obstacle sur les routes de l'immigration clandestine en provenance de tous les pays de l'Amérique du Sud (par ailleurs, le blocage complet de cette frontière priverait l'économie américaine d'une source nécessaire de main-d'œuvre pas chère et non protégée). Il est très intéressant de se rappeler que le cadre idéologique justifiant ce projet vient des sciences politiques, étant fourni en partie par le même professeur Samuel Huntington (décédé en 2008) qui a développé la théorie du « choc des civilisations », et qui, dans son livre plus récent *Who Are We?* (2004), compare explicitement le « défi hispanique » posé à « l'identité américaine » (plus précisément, étatsunienne) avec le « défi musulman » par rapport à l'identité européenne.

Enfin, je tiens à souligner que les deux « clôtures » auxquelles je fais référence – celle israélienne et celle espagnole – deviennent beaucoup plus importantes si on les localise sur une carte qui comprend également les autres « appareils » de contrôle des migrations déployés de manière unilatérale et répressive, notamment les « camps » de réfugiés et de demandeurs d'asile situés à l'extérieur et à l'intérieur des frontières de l'Europe. Juristes et ONG attirent notre attention sur le fait que ces camps se situent de plus en plus souvent sur le territoire des voisins au sud de l'Europe. C'est vrai que le système libyen des camps a été entièrement démantelé après la destruction du régime par les forces de l'OTAN et la guerre civile interne qui lui a suivi. Par contre, on lui substituera le blocage des transports par mer dans la Méditerranée, rendu tragiquement visible par les noyades en masse autour de l'île de Lampedusa. Le résultat de ce « bouleversement délocalisant » (de cette, comme je le dirais en anglais, *dis-location*) est désigné par le sociologue marocain Driss Ajbali comme étant un « transfert de culpabilité » pour expliquer la tendance à « exporter » dans le Sud la violence des opérations policières que les États et les économies du Nord doivent mener afin de sélectionner et de surveiller

leur main-d'œuvre immigrée. Les États non européens sont donc obligés de prendre en charge cette violence et, par conséquent, de faire face aux blâmes publics à travers le monde lorsque ces immigrés sont visiblement exposés à des risques de mort violente, à la famine ou à la déportation.

Tous ces phénomènes jettent une lumière nouvelle sur l'importance de se poser des questions telles que : qui surveille une frontière et pour qui? Qui traverse une frontière et qui ne la passe pas, dépendamment de la direction du voyage (ou, si l'on veut, pour qui une frontière représente-t-elle une entité « symétrique » et pour qui est-elle une entité « dissymétrique »)? Qui et qu'est-ce qu'une frontière unit, et, en contrepartie, qui et qu'est-ce qu'elle divise ou isole? Comment peut-on expliquer les effets paradoxaux des frontières ou les « frontiérités » (« *borderities* ») – dans le langage de certains géographes et sociologues contemporains –, tel que le fait de se sentir enfermé à l'extérieur des murs et plus ou moins libre à l'intérieur? Toutes ces questions sont liées à la complexité politique des frontières contemporaines, ce qui constitue un élément tout aussi central de l'analyse du monde contemporain que la communication globale à travers l'Internet ou, autrement dit, elles concernent le revers de la médaille, témoignant ainsi de la nouvelle ambiguïté de la différenciation entre étranger et ennemi.

J'aimerais soulever ces interrogations dans un contexte philosophique qui remet en question la relation entre la fabrique de l'étranger (la reproduction d'*étrangeté*) et le statut de « citoyen ». Je vois la citoyenneté non pas comme une notion fixe, mais comme un sujet indéfiniment ouvert, qui a été historiquement soumis à des mutations, effondrements et redéfinitions. Dans les discussions récentes au sujet des nouvelles fonctions des frontières et de leur relation par rapport à l'Europe, dont elles sont d'ailleurs en train de devenir un nouveau type d'institution politique, il a été question non seulement du fait que les « frontières » ont tendance à s'élargir, voire à devenir omniprésentes, mais aussi d'un autre aspect, qui a un lien avec la *permutation* opérée dans la relation entre la « frontière » et « l'étranger » – autre ou lointain, *stranger* ou *foreigner*. Apparemment, et légalement, *les étrangers juridiques (foreigners)* sont ces *autres* étranges (*strangers*) que les individus appartenant déjà à un territoire, citoyens d'un État soit par filiation, soit par adoption, et les institutions associées – douanes, passeports, contrôles d'identité, traitements différentiels dans l'espace public, différents droits sociaux – semblent se contenter d'enregistrer ce fait préliminaire. Mais c'est de plus en plus le travail des frontières, notamment la différence entre, d'une part, les frontières géopolitiques, économiques et sécuritaires et, d'autre part, les simples séparations administratives, qui institue ou « fabrique » l'étranger en

tant que catégorie sociale.

Un grand penseur de la mondialisation en tant que phénomène culturel, Zygmunt Bauman a écrit : « all societies produce strangers; but each kind of society produces its own kind of strangers, and produces them in its own inimitable way » (Bauman 1997:17). Depuis la création de la notion de « citoyenneté européenne », les personnes en provenance des différents États membres ne sont plus « totalement étrangères » les unes aux autres, ou certainement pas au sens où un individu venant d'un État « tiers » (« un résident extra-communautaire ») pourrait leur être étranger. La catégorie des « tiers » est, bien sûr, divisée elle aussi, parce que, au moins d'un point de vue européen, les différents pays du monde ne sont pas comparables en matière de sécurité, de partenariat économique ou de différences culturelles. On pourrait amplifier cette idée et dire que c'est le statut des frontières qui détermine la condition de l'étranger, voire le sens même de ce que c'est qu'« être étranger », et non pas l'inverse. Pratiquement, cette catégorie est *dissoute*; il n'y a plus « d'étrangers » en général au sens juridique du terme, parce que d'aucuns sont « assimilés » aux ressortissants – ils sont *moins étrangers que d'autres*, plus tout à fait « étranges », ils deviennent donc des « prochains ». En même temps, d'autres sont « dissimilés » – ce sont *les plus qu'étrangers*, les « totalement étranges », les radicalement autres, les *aliens*. Par conséquent, la catégorie de « national » (ou de *soi*, de ce qu'il faut pour être le même) devient inévitablement tout aussi divisée et soumise au tracé des « frontières intérieures » invisibles reflétant les inégalités mondiales. Encore une fois, il y a du nouveau dans cette situation, qui est sans précédent, ainsi que des réactivations inquiétantes des schémas traditionnels de l'exclusion, en contradiction avec l'égalité formelle associée à la constitution des États-nations démocratiques.

« L'étrangeté » et d'autres particularités concernant la catégorie de l'Étranger n'ont rien de naturel en elles-mêmes, mais sont produites et, ainsi, reproduites. Elles ne sont pas stables, mais instables et mobiles. L'idée que chaque type de société fabrique ses étrangers est, en fait, non seulement phénoménologique ou sociologique, mais à certains égards politique, ce qui signifie qu'elle ouvre la porte à des choix antithétiques. Cela est devenu de plus en plus clair avec les bouleversements de la construction européenne, actuellement bloquée – et probablement pour assez longtemps –, puisque la définition institutionnelle de l'entité nommée l'Europe est imprécise, tout en représentant une source de conflit, et que l'élargissement du territoire qu'elle devrait englober « à la toute fin » semble impossible à définir. Après tout, cette entité politique traite déjà de nombreux étrangers comme étant des ennemis, tout en laissant ces catégories dans l'obscurité. Les contradictions sont de plus en plus profondes entre,

d'une part, la revendication et l'image de soi démocratiques et universalistes et, d'autre part, les pratiques ethnocentriques de type néo-impérialiste, qui semblent avoir combiné les héritages des différents empires européens du passé. Pour rendre les choses encore plus compliquées qu'elles ne le sont – et encore une fois, il me semble que c'est une caractéristique générale des différents mécanismes contemporains –, cet effet post-impérial *n'est pas* associé à quelque renforcement de la souveraineté ni à l'émergence d'une autre forme de souveraineté ou à un nouveau « moment souverain » dans l'histoire de l'Europe. Il est plutôt lié à une *puissance politique fictive* et, en ce qui concerne le contrôle des frontières, à une impasse que j'ai décrite ailleurs comme étant « l'impuissance du tout-puissant » – c'est-à-dire *un État qui à la fois renforce et compromet une législation*, non sans qu'il y ait des effets dévastateurs sur sa crédibilité et sa légitimité. Je suis tenté de croire que la plupart des formes que prend, dans la société européenne de nos jours, le « petit racisme ordinaire » (qui, hélas, peut devenir meurtrier!) sont liées à cette *puissance politique fictive*. Le racisme, qui n'est jamais un phénomène purement « psychosociologique », mais qui a toujours une dimension *institutionnelle* décisive, est encouragé par le fait que l'État vise et stigmatise les migrants et apparemment ne souhaite pas *vraiment* fermer les frontières. En termes foucauldien, c'est de la gestion biopolitique de l'illégalité.

Je voudrais suggérer que la figure ambiguë de l'étranger en tant qu'ennemi virtuel ou, inversement, la tendance à identifier l'ennemi à l'étranger en général ou à *l'étranger culturellement différent* en particulier et de manière aléatoire, ce qui perturbe de plus en plus l'institution du politique dans nos sociétés, constitue l'un des points cruciaux de bifurcation (ou d'« hérésie ») au sein des sociétés contemporaines. Autrement dit, cette tendance associe et sépare des orientations antagonistes que je désigne par les termes allégoriques de « traduction entre les cultures » et de « guerre civile mondiale ». La fabrique de l'étranger en tant qu'étranger est, en effet, un processus qui se déroule dans la vie quotidienne à travers une myriade de pratiques sociales et de règles juridiques. À un niveau plus profond, c'est sur ce site de concurrence entre les différentes attitudes morales ou, si l'on préfère, dans le cadre d'un processus différentiel que la violence extrême entre également en compétition avec une productivité et une créativité culturelle singulière qui pourraient, d'ailleurs, acquérir une fonction démocratique essentielle. C'est précisément cette différence politique (voire méta-politique) que je veux évoquer ici.

Dans ma conférence « *Europe as Borderland* », donnée à l'Université de Nimègue en 2004, dont je vais reprendre ici quelques éléments, j'ai

associé l'idée de la « traduction culturelle » ou « la traduction entre les cultures » – inspirée, certes, par le discours post-colonial – à celle d'un « modèle philologique » de citoyenneté transnationale. Je cite encore Zygmunt Bauman (1999) :

Translating is not an idle occupation for a limited circle of specialists, it is the texture of everyday life, the work that we perform each day and each hour of the day. [...] The possibility of universalism lies precisely in this common capacity to reach an effective communication without possessing in advance common meanings and interpretations. Universality is not antagonistic with differences; it does not require a 'cultural homogeneity', or a 'cultural purity', much less the kind of practices that are evoked by this ideological notion. [...] Universality is only the capacity of communication and mutual understanding, which is common to all groups, in the sense of 'knowing how to proceed' reciprocally, but also knowing how to proceed when confronted with others who have the right to proceed in a different manner.²

C'est un point de vue crucial, mais qui doit être élargi, je pense, avec les considérations suivantes : dans nos constructions politiques, notamment à travers leur association aux systèmes d'éducation de masse, l'activité de la traduction a acquis à la fois une légitimité politique et une définition restrictive. Nos programmes d'enseignement exigent l'utilisation constante de plusieurs langues, résultats ou processus de traductions, mais en même temps ils restreignent ces rencontres à *certain*s idiomes et à *certain*s usages et styles de ces langues, présentés de manière strictement hiérarchique et soumis aux lois de ce que Bourdieu (1991) appelait la reproduction du « capital symbolique ». Non seulement devrions-nous nous donner pour objectif essentiel de préserver et d'améliorer nos aptitudes éducatives afin d'enseigner les compétences nécessaires pour pouvoir traduire d'une langue à l'autre dans la vie de tous les jours, mais encore devrions-nous l'imaginer comme un outil de base pour créer un espace public transnational dans un sens démocratique, un espace où idées et projets peuvent être débattus par les citoyens eux-mêmes à travers les frontières linguistiques et administratives. Il a souvent été noté – notamment par Habermas – qu'il ne pouvait guère être question d'une citoyenneté « active », donc d'un régime démocratique, sans une réelle circulation des idées dans la « sphère publique » (Öffentlichkeit). Mais la condition matérielle d'une telle circulation n'est pas l'Internet, ni l'utilisation d'une *lingua franca* – voire l'anglais international –, qui, en

² La traduction de texte tiré de l'édition italienne *La solitudine del cittadino globale* (2000:201-203) Milan: Feltrinelli Editore m'appartient.

dépit de leur rôle à faciliter la communication à travers les frontières, sont universalisés et simplifiés. Ce serait, par contre, un *régime de traductions* multilatéral et multiculturel dont les éléments existent déjà dans la société et qui devront être développés plus amplement.

Je voudrais élargir l'idée de l'importance politique de la pratique de la traduction en commentant d'autres aspects qui mettent en lumière le fait qu'il s'agit, effectivement, d'une zone traversée par de profondes tensions et paradoxes. Dans un volume d'essais dont le titre est fort suggestif, *Nuovi soggetti nomadi (Nouveaux sujets nomades)*, la philosophe féministe australo-italo-néerlandaise Rosi Braidotti, qui a beaucoup réfléchi sur « la situation existentielle d'un individu multiculturel », écrit ceci : « The nomad is perforce a polyglot and the polyglot is a nomad of language, constantly living *between* different idioms. He/she is a specialist of the treachery nature of every language. [...] Nomadism is not only a theoretical option, it proves to be also an existential condition which expresses itself in a determinate style of thought » (Braidotti 2002:22). Je suis d'accord avec cette formulation, au moins dans l'idéal, mais force est de constater que cette forme de nomadisme dépend directement de la capacité des établissements d'enseignement à adapter et à développer leur potentiel à l'ère dite « post-nationale ». Nous pourrions stipuler que la traduction dans toutes ses formes – « spontanée », « pragmatique » ou en tant que pratique institutionnelle « savante » – est une forme de *déterritorialisation virtuelle*, ce qui permet d'anticiper et de contrôler les processus politiques durant lesquels des frontières sont déplacées et leur sens transformé. Par conséquent, cela permettrait aussi de « s'approprier » ou « d'occuper » un espace politique transnational et de le transformer en une nouvelle sphère publique. L'avenir des « communautés citoyennes » post-nationales, comme c'est le cas en Europe, dépend en grande partie de l'accès des citoyens à cette pratique, qui représente leur véritable langage « commun ».

Réciprocité et *conflit* sont donc des catégories qui doivent être associées à l'idée de traduction, mais aussi à ses limites, sur lesquelles j'aimerais m'arrêter un peu, en parlant de *l'intraduisible*. Il y a notamment des restes irréductibles, des obstacles à toute tentative de traduction, qui nous empêchent de trouver des équivalents parfaits pour une même idée dans deux langues; et cela parce que les concepts appartiennent à des « communautés de sens » distinctes. Comme Benjamin, dans son célèbre essai *La tâche du traducteur* (1923), et d'autres après lui (notamment Derrida) l'ont très bien expliqué, c'est précisément ce qui rend laborieux le passage d'une langue à l'autre qui rend créatif, voire révolutionnaire, l'emploi combiné de diverses langues. Je suis de plus en plus convaincu que ce modèle dynamique du processus de traduction – dont les conjonctures et les effets sont

politiques et qui est, essentiellement, une forme d'universalisme pratique et de choix anthropologique – *fournit un outil* et représente le cadre d'*un idéal régulateur* pour la manipulation politique des questions conflictuelles du « multi-culturalisme ». Nous devons surmonter ici un double préjugé : d'abord, l'idée que les cultures sont des ensembles *immuables* et *fermés* qui sont, métaphoriquement ou littéralement, « en guerre »; puis, l'hypothèse de *l'harmonie préétablie*, à savoir l'idée que toutes les cultures – qu'elles soient ethniques, religieuses ou sociales – *ont un même contenu universel de « nature humaine »*, mais qui est exprimé différemment. S'imaginer que les cultures pourraient devenir compatibles sans que *des individus réels* voyagent de l'une à l'autre (en tant que « nomades » ou « étrangers ») est dénué de sens. Mais il est tout aussi absurde de penser que cette médiation peut avoir lieu en l'absence d'un exercice dialogique et de l'intervention de la langue (des langues) dans laquelle (lesquelles) les direx sont traduits et comparés jusqu'à ce qu'on atteigne le point où les différences sont irréductibles, voire « intraduisibles ». Ce point n'est pas pourtant « fixé »; il dépend lui-même des modalités ou des codes de la traduction. Grâce aux tentatives répétées de traduction, l'intraduisibilité peut devenir un processus infini de communication.

Cet argument pourrait apparaître comme étant une manière « élitiste » de poser le problème de la citoyenneté transnationale. Sans doute y a-t-il une grande difficulté à élucider les circonstances de ce terrain d'entente entre deux expériences fort distinctes dans la circulation et l'association des cultures : d'une part, celle des migrants qui traversent les frontières nord-sud, considérés comme étant « ignorants » ou « barbares » (la plupart du temps parce que le citoyen moyen du « Nord » n'a pas la moindre idée de leur culture ou qu'il confond avantages économiques et supériorité culturelle) et d'autre part, celle des polyglottes formés sur les bancs de l'école humaniste. En réalité, peut-être qu'il n'y a pas *encore* de terrain d'entente où l'on pourrait combiner des expériences afin de travailler dialectiquement et de répondre à la question de l'intraduisible. Une des raisons qui explique cette situation réside dans les contradictions et la crise du système éducatif de masse qui fut développé par les États-nations industrialisés aux XIXe et XXe siècles, dont les fonctions relativement démocratiques sont en conflit avec la logique de la culture, de la communication et du divertissement de masse, dominée par une seule langue, c'est-à-dire la culture de masse « unidimensionnelle ».

Examinons un autre aspect du point d'hérésie, soit ce que nous sommes tentés d'appeler *les effets anti-universalistes* de la mondialisation, la figure contemporaine de ce que Marx désignait dans sa *Misère de la philosophie* par « le mauvais côté », *le mauvais côté de l'histoire* sans lequel, pourtant, il n'y aurait pas de « progrès ». L'idée

d'une guerre civile mondiale – qui a été évoquée par des philosophes et des écrivains, dont Hans-Magnus Enzensberger, Antonio Negri et Giorgio Agamben – vient en réponse à la perte de légitimité de l'État-nation. Cette notion pose un problème qui est non seulement sociologique ou politique, mais aussi éthique. Selon les différentes conceptions que nous avons de la liberté, nous n'envisageons pas de la même façon les conséquences que peut avoir la police de la circulation. Qui plus est, il faut y ajouter l'observation que l'hégémonie historique de l'État-nation a été construite autour d'un idéal de différenciation entre *sécurité* et *guerre* : la police s'occupe des étrangers et la guerre concerne des ennemis. La notion de « guerre civile » a été développée au même moment que les institutions politiques ont commencé à prendre en charge l'anomalie, qui devait être supprimée à tout prix. Cette identification a permis, entre autres, la simplification du politique, la définition du « public » et la fixation des frontières. Par contre, elle n'a jamais été complètement atteinte, au moins sur le long terme, même pas dans les endroits hégémoniques du monde, comme l'Europe. *Les ennemis internes* proliféreraient, représentant une sorte de doublure maléfique de l'ennemi externe régulier, marquant ainsi le point où la distinction entre étranger et ennemi cesse d'être valable. Ou peut-être l'étranger devient-il l'ennemi par excellence, celui dont la simple *existence* met en péril la capacité même de combattre les ennemis, comme l'indique clairement Schmitt dans son *Concept de politique* (1932).

Il devient alors possible et peut-être nécessaire de renverser le point de vue sur les guerres et les conflits sociaux dans l'histoire de l'Europe contemporaine ou ailleurs dans le monde. Certains historiens, même ayant des vues idéologiques diamétralement opposées, se sont mis d'accord sur l'idée d'une longue « guerre civile européenne » au XXe siècle. Cette caractérisation peut également s'appliquer à quelques-unes des guerres coloniales et des guerres de libération coloniale et de leurs retombées. Apparemment, nous entrons maintenant dans la phase d'une longue « guerre civile de la Méditerranée », qui aura des effets prévisibles ou imprévisibles, tout aussi dramatiques. La tentation d'embrasser l'idée d'une « guerre civile » *mondiale* ou une juxtaposition de guerres civiles mondiales est grande, mais cela ne ferait qu'additionner désordres et instabilités pour les substituer à la distribution apparemment simple des conflits de la récente période post-coloniale et de l'époque de la guerre froide. C'est précisément l'idée qui semble hanter les débats sur les « nouvelles guerres » et le « choc des civilisations ». Je ne suis pas sûr, pourtant, que cela corresponde tout à fait à la réalité, car la tendance à fusionner un réseau complexe de conflits sanglants d'ordre religieux, social, ethnique, politique, colonial et post-colonial dans un seul état hobbesien de « guerre de tous contre tous » ou dans un *Empire du chaos* (2002), comme Alain Joxe l'appelle avec justesse, est *elle-même*

une représentation et peut-être une stratégie utilisée par un soi-disant pouvoir souverain qui cherche à exercer le contrôle mondial au-delà de sa puissance militaire et économique réelle.

L'une des formes principales, mais aussi les moins visibles ou les moins médiatisées, qu'une guerre civile mondiale pourrait prendre est précisément ce que Alessandro Dal Lago et Sandro Mezzadra ont décrit comme étant la nouvelle guerre européenne et américaine des frontières : non seulement peut-on dire que l'on assiste, dans les pays du Nord, à des processus de ségrégation institutionnelle qui ressemblent à l'apartheid, mais encore faut-il admettre que des entités politiques et économiques comme la nouvelle Europe se livrent, à leurs frontières et aussi à l'intérieur de leurs territoires, à une permanente « guerre des frontières », dans laquelle on chasse les gens selon des critères ethniques et raciaux, ce qui n'est autre chose qu'une manière sauvage de réguler les flux des populations entre les différentes régions du monde. Adopter le modèle de la guerre pour analyser le contrôle violent des migrations équivaut peut-être à pousser la réalité au-delà de ses limites, mais cela explique la confusion croissante entre *opérations policières* et *guerre* et permet de combler l'écart qui sépare ce type de contrôle de la catégorie de « nouvelles guerres postmodernes », qui comprend aussi d'autres formes de répression et d'élimination des populations dangereuses, non désirées, superflues et exploitées. Dal Lago et Mezzadra (2002) suggèrent que toute cette violence est une réponse à la mobilité intrinsèque des masses de populations dans le monde entier, une mobilité qui correspond à la phase finale de la modernisation capitaliste. Les deux auteurs voient le statut des frontières essentiellement comme l'instrument avec lequel le capitalisme impérialiste exerce son contrôle et se défend contre la menace du Prolétariat transnational qu'il a lui-même produit et exploité. Cela nous conduit également à tenter de changer graduellement la façon traditionnelle d'aborder la relation entre frontières et guerres. Ce n'est pas l'existence des frontières qui fabrique ou qui engendre des guerres, mais c'est de plus en plus la guerre sociale endémique qui « se territorialise » et « se spatialise » à travers l'institution et la localisation des frontières, de la même façon que c'est le régime social qui fabrique l'étranger, comme je l'ai mentionné antérieurement, et non pas la réalité culturelle préexistante. Nous avons affaire ici à la fois à une complémentarité et à un antagonisme prononcé avec les processus de traduction culturelle, d'où résultent ces identités nomades et diasporiques qui sont caractéristiques du nouveau régime mondial des communications. En fait, nous sommes devant un *dilemme*, qui oppose les deux facettes – constructive et destructrice – de l'universalité postmoderne ou post-nationale « réelle ». On pourrait dire que la guerre civile est une désignation métaphorique de la forme extrême de l'intraduisible ou que la traduction est un régime d'équivalence paradoxal, qui tient compte de l'irréductibilité de conflit sans pour

autant le transformer en matière ou prétexte de guerre. Il ne s'agit pas encore de questions strictement politiques, bien qu'elles occupent les débats actuels autour de la ligne d'évolution « cosmopolitique » des sociétés contemporaines – une évolution que d'aucuns considèrent comme étant irrésistible à long terme et d'autres comme de plus en plus lointaine et pleine d'obstacles. En tout cas, cela appelle à une réflexion plus méthodique et pragmatique sur le politique.

Avec cette notion de « cosmopolitique », je veux rejoindre, à mon tour, un vif débat international sur les manières d'exprimer le fait que les processus de la mondialisation ont produit – au moins potentiellement – de nouveaux citoyens transnationaux ou qu'ils ont ouvert la porte à l'émergence d'une institution « post-nationale » du politique. C'est l'immense mérite de Jürgen Habermas d'avoir soulevé cette question très tôt dans ses essais sur « la constellation post-nationale », mais il me semble que, tout en essayant d'introduire la question sur le terrain juridique des normes et des institutions, il a paradoxalement renforcé l'élément utopique de « l'idée cosmopolitique » empruntée à Emmanuel Kant. Ou peut-être l'a-t-il rendu plus apparent dans la mesure où, de nos jours, la question de la cosmopolitique n'est plus celle d'une alternative idéale à l'État-nation réel et sa *Machtpolitik*, mais de plus en plus une question d'organisation des processus transnationaux déjà existants et d'assujettissement de leur violence actuelle à une civilité accentuée et au renouveau de la primauté du droit. Cela impliquerait également, sans doute, que la figure de l'étranger change de statut juridique, social et imaginaire, si du moins elle ne disparaît pas complètement. De la même manière que nous avons assisté il y a quelques années à « l'amoindrissement du poids de la race » (Wilson 1980), il faudrait se poser la question, de manière utopique, de « l'amoindrissement du poids » des frontières et de l'étranger. La crise de l'État-nation a été interprétée par Habermas comme un premier pas dans la direction de son déclin plus ou moins inévitable, comme une anticipation de son « dépérissement », ouvrant ainsi la possibilité d'un monde sans frontières. Mais je pense pour ma part que, même si elle se transforme, la figure de l'étranger est à la fois indispensable et nécessaire.

Je préfère donc associer l'idée de cosmopolitique à une perspective *transnationale* plutôt que *post-nationale* : la première ne signifie pas que les identités nationales sont en voie de disparition, même pas en tant qu'identités politiques, mais qu'elles sont de plus en plus relativisées. Elles doivent tenir compte d'autres types d'identités, d'intérêts et de normes qui, selon un point de vue national, échappent à la souveraineté et franchissent les frontières. À la notion de *cosmopolitisme* idéal, je préfère celle de *cosmopolitique*, qui fait référence à une pratique ou un pouvoir conflictuel, telle que proposée

par Pheng Cheah et Bruce Robbins (1998) et plus récemment par Étienne Tassin (2003). Se pose alors la question de savoir ce qui distingue la « cosmopolitique » de la notion plus traditionnelle de *géopolitique* (même si elle fut reformulée comme géopolitique démocratique), voire de la notion radicale et virtuelle de *multitude*, soit l'alternative « nomade » au pouvoir étatique et au capital global, tel qu'il fut préconisé par Hardt et Negri (2004). Il me semble que ces lignes de démarcation très fines peuvent être expliquées par le fait qu'une réflexion sur « la cosmopolitique » traite explicitement des paradoxes de l'usage illimité ou « global » de la catégorie de *citoyen*, qui a toujours été intrinsèque à la notion de *communauté* (un des premiers sens de *politeia* étant celui de communauté de citoyens) – soit une communauté très concrète, délimitée, exclusive, soit une communauté illimitée (même si probablement pas totalement inclusive) et idéale. La « communauté » associée à l'idée d'un « citoyen du monde », du monde de nos jours, ne peut plus rester idéale; elle doit se matérialiser et prendre des formes institutionnelles, et pourtant elle ne peut pas être identifiée avec une seule communauté unifiée ou unitaire. Il n'y a pas et il n'y aura pas de « *demos* mondial » et encore moins de « *demos* mondial souverain ». Il peut et il doit y avoir des percées démocratiques au sein des politiques nationales et internationales dans le sens de l'égalité, de la participation et de la responsabilité des instances gouvernantes, donc dans le sens d'un *système politique* ou de citoyenneté pour le citoyen transnational, soit le *politis*: d'où l'emploi que je fais, avec d'autres, des formules oxymoriques telles que « citoyenneté sans communauté » ou « démocratie sans *demos* » (maintenant utilisées aussi par Catherine Colliot-Thélène). Elles soulignent le fait qu'un tel système politique est tenu de demeurer conflictuel et fragile, donc une communauté improbable.

En guise de conclusion, j'adresse une nouvelle série de questions, que je vais organiser autour de l'idée d'une permutation potentielle de la formule « étrangers en tant qu'ennemis ». En plus d'être plus urgente et plus pratique, la question d'une institution « cosmopolitique » du citoyen ou de la citoyenneté transnationale se révèle plus compliquée qu'elle ne l'était à l'époque de Kant, Saint-Simon, Bolivar ou Marx. Elle se trouve, manifestement, à un carrefour. Certes, on pourrait tout simplement l'abolir, mais il y a le risque qu'une telle élimination ou dissolution de la dimension idéal-utopique de la citoyenneté menace la citoyenneté en tant que telle. Nous pourrions expliquer ceci en faisant l'hypothèse que ceux qui ont besoin d'une « extension cosmopolitique » de la citoyenneté ne sont pas seulement ceux qui sont officiellement étiquetés comme étant « les étrangers » ou « les autres » parmi « nous », peuple souverain dans un État quelconque, mais aussi « les non-étrangers ». En fait, accorder la citoyenneté aux étrangers ou passer des *étrangers-ennemis* aux *étrangers-citoyens* pourrait être une nécessité pour tous. Mais un tel renversement est

hanté par des figures encore plus improbables, telles que celles des *ennemis-citoyens* ou du *Citoyen-ennemi* (ce qui n'est pas vraiment une perspective attrayante, mais qui est difficile à éluder tant et aussi longtemps que l'étranger ne peut pas être physiquement ou juridiquement séparé du citoyen, ce qui est souvent le cas).

Le problème politique semble être circulaire, donc insoluble : comment créer ou prescrire les éléments d'une citoyenneté post-nationale ou une nouvelle figure transnationale du citoyen si les conditions actuelles de la politique et de l'économie mondiales rendent toute « innovation démocratique » de plus en plus difficile et improbable? Inversement, comment « résister » à la brutalité de la politique mondiale, comment mettre en place une *résistance civique* lorsque les institutions et les pratiques de la démocratie politique se trouvent au milieu d'une crise profonde, tout en faisant l'objet de méfiance? Vu qu'un tel cercle ne peut pas être dissous par une sorte de révélation messianique, une décision collective soudaine ou une révolution, la seule chose qui reste à faire est de déployer des projets et des efforts, ce qui revient à une *lutte contre le temps* – sans illusions, sinon sans espoir.

Je continue ici la réflexion sur une idée que j'ai d'abord décrite il y a vingt ans, dans l'article « Sujets ou citoyens? », portant sur la condition des minorités post-coloniales dans un pays comme la France (Balibar 1984). Ce qui importe n'est pas tellement que les étrangers deviennent des citoyens français ou des citoyens américains ou des citoyens canadiens, mais qu'on leur reconnaisse l'égalité de droits civiques au sein d'un territoire donné. En ce sens, ils deviendraient plutôt des concitoyens, ce qui nous fait penser aux origines de la notion, car en latin – comme il a été précisé par le grand linguiste et anthropologue Émile Benveniste (1974) – *civis* est une notion relationnelle : elle ne fait pas référence à l'appartenance à un groupe quelconque de citoyens, mais plutôt à une *relation constitutive entre les concitoyens*, ceux qui sont « égaux » ou qui jouissent de la même façon du droit de cité et des libertés qui en découlent. Ce que je propose, donc, est une réflexion sur la citoyenneté dans de nouveaux territoires, non pas en termes de *souveraineté*, ou non pas seulement, mais en termes de *droit de cité*, de *droit à la résidence et aux droits*, ce qui représente une interprétation possible de la notion proposée par Arendt (1973), *le droit aux droits* (en anglais, *the right to have rights*). En fait, la notion de « *droit à la résidence et aux droits* » comporte une forte tension, qui peut être aussi juridiquement productive, entre deux aspects « diamétralement opposés », que la Charte des Nations Unies et la Déclaration universelle des droits de l'homme ont déjà relevés en parlant (quoique ce fut à des endroits différents) du *droit à la citoyenneté* (ou le droit de ne pas être privé de citoyenneté et donc de ne pas rester « apatride ») et *du droit de changer de citoyenneté*.

Cette idée va au-delà *l'hospitalité*; elle est en même temps profondément individualiste (bien que ses applications concernent toujours des groupes) et attachée au cadre exclusif de la nation. Mais elle peut être généralisée sous la forme d'une double liberté – *de circulation* et *de résidence* (ou *d'établissement*) –, ce qui est, en fait, un « principe », tout comme le sont la liberté d'opinion ou d'expression ou la liberté d'entreprendre, et ce qui appelle à l'institutionnalisation et, par conséquent, aux limites, aux conditions et aux règlements, pourvu que ces réglementations ne la réduisent pas à néant. Cela soulève d'autres questions difficiles, mais importantes, notamment celle des autorités collectives qui pourraient réglementer l'application de ces principes. Dans les États-nations classiques, c'était l'existence institutionnelle de la communauté qui avait créé le citoyen et ainsi rendu possible l'existence d'un espace civique et civile, mais il y a des chances que le développement des relations post-nationales ait inversé cette relation, sans pour autant la détruire tout simplement. C'est désormais la présence des « concitoyens » qui génère de nouvelles formes de communauté ou de nouveaux horizons de collectivité. Le temps semble être venu pour penser les transformations *dialectiques* de cette articulation institutionnelle. Les murs et les noyades ne représentent pas la solution.

Références

Arendt, Hannah

1973 *The Origins of Totalitarianism. Part II: Imperialism*. New York: Harvest Books.

Balibar, Étienne

1984 Sujets ou citoyens? (Pour l'égalité). *Les Temps modernes* 40(452-453-454):1726-1753.

2002 *Droit de cité*. Paris: Presses Universitaires de France.

2004 *Europe as Borderland*. The Alexander von Humboldt Lecture in Human Geography, 24 November 2004, Institute for Human Geography, Universiteit Nijmegen. Document électronique, <http://gpm.ruhosting.nl/avh/Europe%20as%20Borderland.pdf>, consulté le 2 août 2015.

Balibar, Étienne et Immanuel Wallerstein

1991 *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso.

Bauman, Zygmunt

1997 *Postmodernity and its Discontents*. New York: New York University Press.

1999 *In Search of Politics*. Cambridge: Polity Press.

2000 *La solitudine del cittadino globale*. Milan: Feltrinelli.

Benjamin, Walter

1968 [1923] *The Task of the Translator*. In *Illuminations*. Walter Benjamin. Hannah Arendt, dir. Harry Zohn, trad. Pp. 69-82. New York: Schocken.

Benveniste, Émile

1974 Deux modèles linguistiques de la cité. In *Problèmes de linguistique générale 2*. Émile Benveniste. Pp. 272-280. Paris: Gallimard.

Bourdieu, Pierre

1991 *Language and Symbolic Power*. London: Polity Press.

Braidotti, Rosi

2002 *Nuovi soggetti nomadi. Transizioni e identità postnazionaliste*. Roma: Luca Sossella Editore.

Cheah, Pheng et Bruce Robbins, dir.

1998 *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Colliot-Thélène, Catherine
2011 La démocratie sans « démos ». Paris : Presses Universitaires de France
- Dal Lago, Alessandro et Sandro Mezzadra
2002 I confini impensati dell'Europa. *In* Europa politica. Ragioni di una necessità. Heidrun Friese, Antonio Negri et Peter Wagner, dir. Pp. 143-157. Roma: Manifestolibri.
- Derrida, Jacques
2005 Rogues: Two Essays on Reason. Stanford: Stanford University Press.
- Foucault, Michel
2004 Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: EHESS, Gallimard et Seuil.
- Habermas, Jürgen
2001 The Postnational Constellation. Political Essays. Cambridge: MIT Press.
- Hardt, Michael et Antonio Negri
2004 Multitude. War and Democracy in the Age of Empire. New York: Penguin Books.
- Huntington, Samuel P.
1996 The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon & Schuster.
2004. Who Are We? The Challenges to America's National Identity. New York: Simon & Schuster.
- Joxe, Alain
2002 L'empire du chaos. Paris: La Découverte.
- Mezzadra, Sandro
2001 Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione. Verona: Ombre Corte.
- Schmitt, Carl
1972[1932] La notion de politique. Paris: Calmann-Lévy.
- Tassin, Étienne
2003 Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits. Paris: Seuil.

Wilson, William Julius

1980 *The Declining Significance of Race. Blacks and Changing American Institutions*. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press.

Étienne Balibar
Paris-Ouest Nanterre et
Kingston University London
eb2333@columbia.edu