

fort argument històric, tal com fa a *Le destin des images*, on Rancière es proposa donar una inscripció històrica del projecte estètic del fi de les imatges. Rockhill critica també a Rancière haver proposat en el seu llibre *La haine de la démocratie* una tesi més o menys fora de la història i dels seus crítics. L'autor de la comunicació posa clarament en relleu el gest subversiu de Rancière: llegir que la democràcia no és un estat de-

terminat de la societat, sinó una forma de revolució permanent, una acció, un esdeveniment sense pausa que s'ha de reproduir de manera permanent, semblant al del *partage du sensible*, destinat a ser reproduït infinitament.

Jordi Riba

Universitat Autònoma de Barcelona



BALIBAR, Étienne (2010)

Violence et civilité. Weltek Library Lectures *et autres essais de philosophie politique* París: Galilée, 417 p.

Si Gilles Deleuze tenia raó i la filosofia és l'art de crear conceptes, aleshores Étienne Balibar –deixeble destacat d'Althusser, professor emèrit de París 10 Nanterre i autoritat postmarxista en Marx– és un artista i un filòsof. Des de finals de la dècada dels vuitanta, Balibar ha anat elaborant el concepte d'*egaliberté* (Balibar, É. «La proposition de l'egaliberté» [1989], *La proposition de l'egaliberté et autres essais politiques 1989-2009*, París: PUF, 2010). La fabricació filosòfica, en aquest cas, va implicar la invenció d'una paraula. Naixia un híbrid entre igualtat i llibertat que havia de complir la funció de pressupòsit d'una ciutadania insurgent; és a dir, reivindicació de base a favor de la transformació de les estructures de poder i l'emancipació dels dominats. Així, el nou concepte activava les connotacions revolucionàries d'un altre de més vell, el de ciutadania, en paral·lel, per cert, a com ho estaven fent alguns moviments socials del moment.

Però no ens confonguem: la construcció de conceptes no és el mateix que la invenció de paraules. De fet, segurament, aquí rau la fina diferència entre el filòsof i el farsant. «Civilité» és el concepte que Balibar ens presenta en l'obra ressenyada. I tant el francès *civilité* com el

català *civilitat* són mots que ja existeixen. Fan referència a les bones maneres, a la urbanitat o educació dels ciutadans i, en definitiva, a la seva qualitat d'éssers civils. Balibar, però, reformula aquesta definició clàssica, especialment a la tercera de les seves conferències a la *Weltek Library*, titulada «Stratégies de civilité» (p. 143-192). La civilitat és l'exigència de fons de la revolta per la igual llibertat; i en aquest sentit, és una limitació a tots els excessos revolucionaris, una professió d'antiviolència. No es tracta ni de contraviolència repressiva ni de contraviolència insurrecció. Ni de no-violència, tampoc, ja que fent-se eco de Derrida, Balibar avisa que «la no-violència és en un sentit la pitjor de les violències». Aquest llibre és una reflexió, projectada des de diversos punts de vista, sobre la relació complexa, dinàmica i incerta entre violència i política.

Violence et civilité és un recull de conferències i d'articles. Tot plegat està precedit per un «avant-propos» i tancat amb un «après-coup» que tenen per finalitat la contextualització i l'orientació, respectivament, de tot el material agrupat. El fil conductor, com hem dit més amunt i com indica el títol mateix, és l'especulació filosòfica sobre aquests dos llindars de la ciutadania, la civilitat i la

violència. El primer assaig –pròpiament, l'obertura– es titula «Violence et politique : quelques questions». Balibar reprèn i revisa una intervenció de 1992 («Violence(s), non-violence(s), contre-violence(s) et anti-violence(s)») al col·loqui «Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida». Es pot dir que en aquest punt arrenca l'interès de Balibar per repensar, de cap i de nou, el fenomen de la violència. Apareixen dues expressions que posteriorment, al llarg del volum, seran analitzades, aprofundides i desenvolupades amb més precisió: violència ultrasubjectiva i violència ultraobjectiva. En el primer cas, es tracta de la formació d'un nosaltres tancat i hipostasiat, d'una identitat excoent que, per tal d'afirmar-se, necessitaria eliminar tota oposició interior i exterior i, a fi de comptes, tota diversitat. En el segon cas, es parteix de la cosificació absoluta de l'altre, de la seva reducció a pur objecte sense dignitat que pot ser destruït impunement. Ara bé, aquesta dualitat no s'ha d'entendre amb rigidesa, sinó que marca dues tipologies extremes que, de fet, es retroalimenten i s'intercanvien tot sovint. El lector atent notarà que el distíngués deutor de la psicoanàlisi de Lacan, per bé que simplificada (no vulgaritzada!) i adaptada a la filosofia política balibariana. En aquest escrit, a més, es pot constatar una constant en l'estil de Balibar: la interpretació i la confrontació de textos de Marx –i, en realitat, de bona part de la tradició marxista– amb el pensament de Foucault i Deleuze (o un Spinoza molt deleuzià), entre alguns altres. Sens dubte, aquestes lectures polifòniques fan un altre pas de rosca al corpus postmarxista.

Passada l'obertura, el volum es divideix en dues grans parts. La primera, intitulada «De l'extrême violence au problème de la civilité», inclou les tres *Wellek Library Lectures*. Cal recordar que Balibar és professor de la Universitat de Califòrnia a Irvine, que és on va pronunciar aquestes conferències. La seva clare-

dat expositiva no està renyida amb la densitat de les tesis proposades. D'entrada, convé posar sobre la taula el problema de la definició de la violència, entesa en estat pur: com a extrema violència o crueltat. Si tota definició és, en certa manera, una delimitació, aquí ens trobem precisament davant d'un fenomen que sobrepassa qualsevol límit, que desborda qualsevol frontera o restricció. La violència és, en aquest sentit, l'inassimilable. Per això mateix, és molt revelador l'estudi del seu paper en una de les filosofies de la història més reeixides, la de Hegel. Balibar assenyalava que en el relat hegelian de la història trobem una dialèctica de la violència que consisteix a convertir-la en motor de progrés i que, per tant, la voldria assimilar. Dit d'una altra manera, com que la transformació del món implica la destrucció acarnissada de la seva figura anterior, la violència esdevé el mal necessari de la teleologia històrica. A la manera d'un sacrifici, les lleis immanents del món justificarien un grau de violència «convertible» i necessària per generar un ordre superior en la fase següent de la història (en Hegel, per garantir el pas del concepte a la idea).

L'optimisme històric hegelian, però, es revela impotent davant de la violència «inconvertible», aquella que no pot ser objecte de cap síntesi reconciliadora, que Balibar s'afanya a identificar amb la violència *tout court*. Aquesta és la que interessa de veritat. Sobretot perquè, Hegel a banda, l'escenari mundial del segle XX i començaments del XXI ens ha proporcionat un elevadíssim nivell de violència d'aquesta categoria, que no pas per casualitat se sol denominar «irracional». Balibar, tanmateix, assaja una composició de lloc (o una «tòpica») en la segona conferència per tal de dilucidar-ne els trets, amb la qual cosa reapareixen els pols d'ultrasubjectivisme i d'ultraobjectivisme, no sense diagrames i esquemes lacanians-althusserians per il·lustrar les explicacions de l'autor. I per últim, en la tercera con-

ferència, a partir de Marx –però també de Rosa Luxemburg, Benjamin, Gramsci i Althusser– es fa una descripció del paradigma de la civilitat íntimament lligat a l'antiviolència. I és que si bé en l'obra de Marx es poden trobar abundants consideracions positives respecte a la violència, com ara la interpretació de la història en termes de lluita de classes o la cèlebre declaració que «entre drets iguals, decideix la força», també és cert que la seva teoria parteix d'un rebuig, franc i obert, a les formes estructurals de dominació del sistema capitalista: l'opressió de classe, l'exploració laboral i l'alienació, totes elles evidentment violentes. Més encara, el socialisme és un projecte civil per evitar la barbàrie o «la ruïna mútua de les classes contendents», com es pot llegir en un passatge poc conegut del *Manifest comunista*. Marx, però, no imposa el paper redemptor d'una societat futura dissenyada minuciosament; es limita a fer una crítica del present. No hi ha mai una «política per després de la política» que exoneri tots els mitjans, per brutals que siguin, a fi i efecte d'assolir l'ideal somniat. Malgrat que la temptació hegeliana és forta i constant, no s'hi acaba de sucumbir. O sigui, que segons Balibar les «estratègies de civilitat» que es poden rastrejar en la millor tradició marxista són contràries als abusos de la revolució. Per dir-ho sintèticament: la civilitat és la crítica interna i reflexiva als actes de sobirania de la ciutadania en construcció, una manera de civilitzar l'acció revolucionària –sense que, per això, aquesta deixi de ser revolucionària i, alhora, justament, perquè ho pugui ser de debò–. Balibar no és l'únic que ho afirma: el fracàs de les experiències de revolució social –de l'anomenat socialisme realment existent– respon a la seva manca de *civilité*.

La segona part del llibre és més schmittiana: «Exceptions, guerres et révolutions». Algun dia caldrà explicar la causa de la fascinació que l'autor de *Catolicisme romà i forma política* ha provocat en tants

marxistes, com Tronti, Mouffe i el mateix Balibar. El cas és que un dels textos filosòficament més ambiciosos d'aquesta part és «Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes». Val la pena detenir-s'hi una mica. En el text, Balibar procedeix a deconstruir *El Leviatan en la teoria de l'Estat de Thomas Hobbes* de Carl Schmitt a través de la lectura directa de Hobbes. L'estratègia teòrica de l'autor es basa en una espècie de foc creuat, és a dir, en la remissió mútua dels escrits de l'un i l'altre. El resultat és una discussió sobre els fonaments – presents o absents – del dret i la seva relació amb la política, també sobre la legitimació de la contraviolència per fer front a la violència originària de la societat. Balibar escomet la qüestió del Leviatan a partir bàsicament de tres autors força disjunts: Leo Strauss (*La filosofia política de Hobbes*), Franz Neumann (*Behemoth: estructura i pràctica del nacional-socialisme*) i, cap al final, Max Weber (*El polític i el científic*).

Completen aquesta segona part –heterogènia en comparació amb la primera– «Guerre et politique : variations clausewitziennes», «*Gewalt*. Violence et pouvoir dans l'histoire de la théorie marxiste» i «Lénine et Gandhi : une rencontre manquée ?». Un llibre com aquest no podia obviar un estudi sobre la guerra en tant que organització i disciplina de la violència per part dels estats en les seves relacions externes. Balibar treballa les tesis de *Sobre la guerra* de Clausewitz a la llum de Marx, Lenin, Mao i Schmitt. Efectivament, no se li escapa gens la caducitat del model clausewitzia en el món d'avui: amb guerres contra el terror, conflictes de baixa intensitat, guerres informals, guerres a l'interior dels estats, etc. Destaca l'exègesi de Balibar del terme *continuació* (*Fortsetzung*) en la famosa formulació de Clausewitz: «La guerra és la continuació de la política per altres mitjans». Des de la inversió marxista d'aquesta sentència fins al vincle problemàtic entre la política i el recurs a la força armada, Balibar glossa les variacions i les

vicissituds del tema clausewitzia en un context postclausewitzia.

«*Gewalt*. Violence et pouvoir dans l'histoire de la theorie marxiste» és potser un dels millors assajos del recull. Balibar, excel·lent coneixedor –i lector de primera mà– dels textos, majoritàriament escrits en alemany, de la tradició marxista, fa ara una anàlisi de «El paper de la violència (*Gewalt*) en la història», escrit inacabat d'Engels i provatura teòrica sobre el materialisme, la dialèctica i la història. Convé remarcar que el terme *Gewalt* significa, al mateix temps, força violenta i exercici del poder sobirà (aspectes anti-institucional i institucional de la violència). Aquesta amfibologia de la paraula alemanya permet a Balibar traçar una retrospectiva brillant sobre la valoració de la violència en l'àmbit de la lluita revolucionària; reflexionar sobre la seva naturalesa i funcions polítiques; i per descomptat, mostrar *à la Derrida* la manca d'una identitat unívoca sobre la qual reposaria el sentit últim del fenomen entrevist.

Hem deixat per al final «Lénine et Gandhi : une rencontre manquée?». És, no cal dir-ho, un experiment de labora-

tori que sorprèn per la combinació dels dos protagonistes que s'hi donen cita. El leninisme filosòfic ja el coneixiem des de *Repetir Lenin* de Žizek. Balibar, però, de manera prou convincent, justifica la *rencontre* del rus amb Gandhi pel fet que van ser els dos revolucionaris més importants del segle XX. L'assaig tracta de mostrar les apories de la «guerra civil revolucionària leninista», d'una banda, i les de la «no-violència del *satyagraha* (força de veritat) gandhià», de l'altra. En la recerca de l'antiviolència revolucionària i la civilitat ciutadana, Balibar pretén obrir un espai intermediari entre aquestes dues grans estratègies de canvi social del segle passat, indicant alhora els seus encerts i errors respectius. Apunta, doncs, a les revolucions que vindran. Només resta fer-se una pregunta, que de fet la història és l'única capaç de contestar. Llegiran Balibar els revolucionaris del futur? Vol-dríem pensar que sí.

Oriol Farrés Juste
Universitat de Girona



MARZANO, Michela (2008)

Extension du domaine de la manipulation. De l'entreprise à la vie privée
París: Grasset, 283 p.

El títol del llibre de Michela Marzano (Roma, 1970) ja deixa veure quin sentit té incloure aquesta ressenya en un volum sobre democràcia. L'estudi de Marzano ressegueix el significat d'autonomia des del valor que se li dóna avui en el món del treball fins al lloc que ocupa com a fonament de tota una ideologia en què l'autonomia pot ser només l'altra cara de la manipulació. El llibre, doncs, és un estudi de llenguatge. Marzano analitza els codis ètics de les empreses, els seus textos institucionals i troba un significat d'autonomia proper a l'omnipotència: triomfa

aquell qui és capaç d'utilitzar correctament la seva autonomia. I l'omnipotència es concreta en un seguit de discursos que, des del món del treball, es traslladen a tota la societat: fer amics, tenir salut, ser carismàtic, controlar l'atzar...; tot és possible si un és capaç d'aplicar a la seva vida privada les pràctiques que recomana la literatura empresarial: tenir confiança en un mateix, ser flexibles, comprometre's... És des d'aquest punt de vista que cal entendre la crítica que Marzano fa a l'empresa com a institució total, capaç de donar sentit a la nostra societat (pàg. 29), i que enfoca