

# Désir d'utopie

*Politique et émancipation avec Miguel Abensour*

## La Philosophie en commun

Collection dirigée par Stéphane Douailler,  
Jacques Poulain, Patrice Vermeren

Nourrie trop exclusivement par la vie solitaire de la pensée, l'exercice de la réflexion a souvent voué les philosophes à un individualisme forcené, renforcé par le culte de l'écriture. Les querelles engendrées par l'adulation de l'originalité y ont trop aisément supplanté tout débat politique théorique.

Notre siècle a découvert l'enracinement de la pensée dans le langage. S'invalidait et tombait du même coup en désuétude cet étrange usage du jugement où le désir de tout soumettre à la critique du vrai y soustrayait royalement ses propres résultats. Condamnées également à l'éclatement, les diverses traditions philosophiques se voyaient contraintes de franchir les frontières de langue et de culture qui les enserraient encore. La crise des fondements scientifiques, la falsification des divers régimes politiques, la neutralisation des sciences humaines et l'explosion technologique ont fait apparaître de leur côté leurs faillites, induisant à reporter leurs espoirs sur la philosophie, autorisant à attendre du partage critique de la vérité jusqu'à la satisfaction des exigences sociales de justice et de liberté. Le débat critique se reconnaissait être une forme de vie.

Ce bouleversement en profondeur de la culture a ramené les philosophes à la pratique orale de l'argumentation, faisant surgir des institutions comme l'École de Korcula (Yougoslavie), le Collège de Philosophie (Paris) ou l'Institut de Philosophie (Madrid). L'objectif de cette collection est de rendre accessibles les fruits de ce partage en commun du jugement de vérité. Il est d'affronter et de surmonter ce qui, dans la crise de civilisation que nous vivons tous, dérive de la dénégation et du refoulement de ce partage du jugement.

### Dernières parutions

Eleonora CAMELLI, *Hegel et le signe d'Abraham. La confrontation avec la figure d'Israël (1798-1807)*, 2018.

Monica Loyola STIVAL, *Politique et morale chez Foucault. Entre la critique et le nominalisme*, 2017.

Franck JEDRZEJEWSKI et Diogo SARDINHA (dir.), *La philosophie et l'archive*, 2017.

Ivan SCHULIAQUER, *Les médias et le pouvoir. Six intellectuels en quête de définitions. Vattimo-G. Canclini-Negri-Laclau-Boczkowski-Vommaro*, 2017.

Cyrille G.B. KONÉ, *Sur la maîtrise de la violence*, 2017

Serpil TUNÇ ÜTEBAY, *Justice en tant que loi, justice au-delà de la loi. Hobbes, Derrida et les Critical Legal Studies*, 2017.

Sergueï GACHKOV, *La politique et l'histoire dans la philosophie française face au socialisme réel dans l'après-guerre, Jean-Paul Sartre, Cornelius Castoriadis et Claude Lefort*, 2017.

Iván TRUJILLO, *De la possibilité d'une fiction historique chez Jacques Derrida, Phénoménologie, grammatologie, poétique*, 2016.

Marcos AGUIRRE, Cécilia SANCHEZ, *Réflexions sur la politique et la culture en Amérique latine. Marcos Garcia de la Huerta, lectures et délectures*, 2016.

Sous la direction de  
Manuel Cervera-Marzal et Nicolas Poirier

## Désir d'utopie

*Politique et émancipation avec Miguel Abensour*

L'Harmattan

© L'Harmattan, 2018  
5-7, rue de l'École-Polytechnique, 75005 Paris

<http://www.editions-harmattan.fr>

ISBN : 978-2-343-14225-8  
EAN : 9782343142258

À la mémoire de Miguel Abensour et d'Étienne Tassin



## Sommaire

**Introduction : Manuel Cervera-Marzal et Nicolas Poirier** : Pourquoi lire Miguel Abensour ?..... 9

**Ch. 1 : Entretien avec Miguel Abensour** : L'utopie et la lutte des hommes ... 15

### Partie I. Une philosophie de l'ailleurs

**Ch. 2 : Patrice Vermeren** : Saint-Just contre Saint-Just ? Miguel Abensour, la Révolution comme énigme et le paradoxe de son héros..... 35

**Ch. 3 : Géraldine Muhlmann** : Raison et « religion » selon Adorno et Horkheimer..... 59

**Ch. 4 : Étienne Tassin** : Le moment utopique : *News from nowhere/News from now here*..... 79

**Ch. 5 : Gilles Moutot** : « Faire du lieu de nulle part son séjour » : Miguel Abensour, Theodor W. Adorno, Carlo Ginzburg ..... 93

### Partie II. La démarche abensourienne

**Ch. 6 : Manuel Cervera-Marzal** : Utopianiser la démocratie, démocratiser l'utopie. Le projet philosophique de Miguel Abensour..... 109

**Ch. 7 : Michael Löwy** : La voix d'airain. À partir de Miguel Abensour : affinités électives d'Auguste Blanqui et Walter Benjamin..... 119

**Ch. 8 : Anne Kupiec** : Charles Nodier, auteur politique ? Une démarche abensourienne ..... 131

**Ch. 9 : Monique Boireau-Rouillé** : Penser le politique avec Miguel Abensour..... 141

### Partie III. Institution et démocratie insurgente

**Ch. 10 : Sophie Wahnich** : Démocratie insurgente et Révolution française. .... 157

**Ch. 11 : Martine Leibovici** : Les institutions, les lois, la loi. Un bout de chemin avec Claude Lefort..... 169

**Ch. 12 : Marie Goupy** : De la difficile réversibilité de la notion d'état d'exception : les limites d'une pensée de « l'état d'exception par le bas » 185

**Ch. 13 : Martin Breaugh** : Le chef contre la division ?..... 197

#### **Partie IV. Héroïsme et politique**

<b>Ch. 14 : Gilles Labelle</b> : Blanqui, les astres et le « héros nouveau » .....	213
<b>Ch. 15 : Nicolas Poirier</b> : Héroïsme et singularité : Abensour, Adorno, Arendt, Canetti.....	225
<b>Ch. 16 : Jordi Riba</b> : La démocratie, hors-la-loi.....	237

#### **Partie V. Pour une philosophie politique critique**

<b>Ch. 17 : Warren Breckman</b> : Les jeunes hégéliens comme moment machiavélien. Pour repenser la singularité de Karl Marx.....	249
<b>Ch. 18 : Antoine Chollet</b> : Penser la politique sans ordre.....	261
<b>Ch. 19 : Patrick Cingolani</b> : Les ouvriers, la classe – retour sur le moment E.-P. Thompson.....	275



## **Introduction**

### **Pourquoi lire Miguel Abensour ?**

**Manuel Cervera-Marzal et Nicolas Poirier**

Pourquoi lire Miguel Abensour ? Cette question n'est pas à nos yeux séparable d'une interrogation qu'il nous semble aujourd'hui encore nécessaire de mener concernant les conditions d'une critique de la politique, qui ne se limite pas à une critique de l'exploitation économique, mais enveloppe une mise en question plus générale, et sans doute plus radicale, de la domination. « Critique de la politique » est en effet le nom de la collection que dirigeait depuis plus de quarante ans Miguel Abensour, d'abord aux éditions Payot, puis depuis 2016, aux éditions Klincksieck. C'est aussi le nom d'une constellation de penseurs travaillés par un désir commun de liberté, mais aussi de pratiques et d'événements qui attestent que les hommes peuvent trouver en eux-mêmes les moyens de sortir de la servitude. Parce qu'elle refuse d'étayer son exigence démocratique radicale sur un fondement philosophique se donnant comme indiscutable, la critique de la politique s'exprime ici et maintenant, du côté des dominés, dans un geste de rupture avec des positions de surplomb qui ont trop souvent justifié les dérives autoritaires, voire totalitaires, des politiques imposées d'en haut à des masses foncièrement rétives. En ce sens, la critique de la politique reste inséparable de la critique en acte menée aujourd'hui, dans nombre de pays, par les individus et les collectifs qui cherchent à s'émanciper de la domination, en imaginant et en créant des formes politiques nouvelles, où s'exprime ce désir de liberté et cette exigence d'égalité : les Printemps arabes, Occupy Wall Street, les Indignés espagnols, Nuit debout... autant de lieux, autant d'espaces où se sont réinventées les pratiques de contestation de la domination, qu'elle soit imposée dans les pays libéraux par les oligarchies économiques et politiques, ou bien en alternance dans les pays arabes par les fondamentalismes religieux et les juntes militaro-policières.

Dans ces conditions, il ne faudrait pas croire que l'échec tragique des expériences socialistes du siècle passé ait anéanti toute perspective démocratique et même révolutionnaire : les Printemps arabes conjugués au soulèvement des jeunes américaines, grecques, espagnoles et maintenant françaises confirment que la partie n'est pas finie. Derrière le consensus apparent, l'histoire remue encore. C'est dans ce contexte de réveil des luttes sociales qu'il faut envisager un autre renouveau, celui des pensées critiques qui forment en quelque sorte la matrice d'une grande partie des recherches contemporaines menées en sociologie, histoire ou philosophie.

C'est ici que la voix de Miguel Abensour se révèle précieuse, lui qui fut autant un éditeur qu'un penseur, et pour qui l'acte même de publication devait aussi être un acte de pensée. Comme éditeur, Miguel Abensour avait choisi d'endosser les habits du passeur plutôt que de tirer la couverture à lui, en utilisant la collection qu'il dirigeait pour promouvoir sa propre pensée. On peut en effet considérer la collection « Critique de la politique » à la manière d'un espace où s'est vue diffusée, non pas la pensée d'un maître ou d'une figure tutélaire à destination d'un public avide d'adhésion, mais des explorations utopiques de la réalité sociale et politique, à travers les recherches originales de penseurs soucieux de dessiner les formes d'une politique où serait abolie la division entre les hommes faits pour commander et ceux voués à l'obéissance. À ce titre, on ne soulignera jamais assez combien Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Pierre Clastres, Maximilien Rubel, Edward P. Thompson, Pierre Leroux ou encore Étienne de la Boétie, sont redevables au travail éditorial de Miguel Abensour qui fut un passeur marqué par la passion, discrète mais toujours affirmée, de rendre justice à des penseurs dont le travail n'était sans doute pas reconnu à sa juste valeur. Sans ses efforts constants pour faire traduire, pour introduire, interpréter, publier, diffuser, renouveler et populariser leurs idées, ces auteurs n'auraient probablement pas acquis en France le statut qui est aujourd'hui le leur. Miguel Abensour avait consacré beaucoup de son temps à rendre accessibles ces pensées à ses collègues, à ses élèves, aux lecteurs de sa collection, à les faire ainsi vivre dans l'espace public, et à révéler combien celles-ci restent aujourd'hui fécondes.

Mais le travail de Miguel Abensour ne doit évidemment nullement se réduire à celui d'un passeur. S'il nous invite à lire, ce n'est jamais au sens d'une exégèse érudite, à la manière des historiens de la pensée politique, avec pour finalité la restitution savante des multiples faisceaux de signification organisant l'œuvre qu'ils étudient. Si le travail d'éditeur et de passeur est chez lui inséparable d'un travail de la pensée, c'est parce que Miguel Abensour est d'abord un authentique penseur politique. Tout se passe au fond comme si Miguel Abensour travaillait à déconstruire la métaphysique implicite qui structure la philosophie politique sans renoncer à sa dimension critique. On reconnaît là le geste d'Adorno, marqué par la double intention de « critique » et de « sauvetage » : la critique de la métaphysique et de ses hypostases s'accompagne chez le philosophe allemand d'un mouvement parallèle marqué par le projet de sauver l'expérience sensible de la pure immanence et de la seule facticité. Réfuter la posture en surplomb du philosophe politique n'implique donc pas de renoncer à tout effort pour juger de la politique telle qu'elle existe et prendre position à son égard : penser la politique, c'est juger à même la contingence, en cherchant à discerner les traces du désir d'émancipation qui ne peut jamais s'accomplir pleinement mais ouvre à une politique de la liberté sans

fin, toujours défaite à l'épreuve du temps et comme telle toujours à reprendre.

De ce travail de pensée, s'exprimant à travers de nombreux articles d'une grande densité, se dégage une façon singulière de lire, qui constitue en quelque sorte une éthique : sauver le texte en le critiquant, dénoncer ce qui doit l'être pour en préserver les intuitions fécondes. Ce type de lecture, loin d'être unilatéralement péjorative, doit se comprendre comme une critique bienveillante, où il s'agit d'abord de révéler d'un texte ou d'une œuvre de pensée les traits les plus pertinents. Soucieux de respecter ces textes jusqu'au bout, Abensour prend soin de les soumettre à une critique interne. Les éléments négatifs ne sont pas rejetés au nom d'un point de vue extérieur mais, justement, au nom de ce texte lui-même, et de ce qu'il recèle au fond de plus précieux. L'intervention salvatrice n'est donc jamais surplombante car Miguel Abensour ne se contente pas de faire jouer le texte contre lui-même, il en fait ressortir les tensions qui l'organisent et qui lui donnent sa fécondité.

Pourquoi donc lire Miguel Abensour ? À la lumière de ce qui précède, une première réponse apparaît : pour commencer à lire, ou pour relire autrement, des penseurs méconnus ou mal connus, et pourtant fondamentaux. Mais fondamentaux pour quoi ? Ici vient la seconde raison de lire Abensour : fondamentaux pour penser l'émancipation. Quel point commun entre des auteurs aussi divers que Maximilien Rubel, Claude Lefort, Edward P. Thompson, Theodor W. Adorno, Pierre Clastres, Hannah Arendt, William Morris, Emmanuel Levinas ? Sans doute une certaine sensibilité libertaire, une inclination à penser la politique du côté des dominés, de ceux d'en bas. Mais également une préoccupation récurrente, qui traverse l'œuvre de Miguel Abensour : « pourquoi la majorité des dominés ne se révolte-t-elle pas ? ». Et les auteurs qu'il interprète apportent autant de lumières à l'exploration de cette énigme initialement formulée par La Boétie.

L'intelligibilité de la domination, de ses nouvelles formes et de ses soubassements, se fait ici indissociable d'une pensée de l'émancipation qui, fidèle aux sentinelles anonymes de la liberté, tente d'abolir la division entre dirigeants et exécutants. Dans cette perspective d'une « critique de la politique », le premier écueil serait de réduire la domination au phénomène de l'exploitation, comme s'y adonna un certain marxisme bas de plafond. Une fois écartée cette dérive economiciste, il faut encore éviter les philosophies de l'histoire qui, par déterminisme, en concluent à l'inéluctabilité d'une fin heureuse ou à l'impossibilité de s'extraire du règne de la violence. Millénaristes ou catastrophistes, ces approches font fi de la contingence de l'histoire et prétendent détenir un savoir sur sa destination finale. Enfin, Miguel Abensour se tient à l'écart des pensées avant-gardistes qui, se fondant sur une vision misérabiliste des dominés, consacrent la gloire du penseur éclairé, élevé au statut de sauveur des masses aliénées.

Miguel Abensour attire l'attention sur ces possibles dérives, dont il dresse une généalogie sans concession. Il pointe les angles morts qui risquent de ruiner les efforts d'une pensée de l'émancipation. Et il invite ses lecteurs à poursuivre cette traque, pour débusquer les foyers d'inversion qui ne manquent jamais de ressurgir.

Cet ouvrage est une invitation à penser *avec* plutôt que *sur* Miguel Abensour, parce que le meilleur hommage que l'on puisse rendre à un maître n'est pas d'arpenter en long et en large le chemin qu'il a déjà parcouru mais de reprendre le flambeau pour l'amener plus loin. La pensée de Miguel Abensour n'est pas un objet d'étude. Elle est une force vive, une source d'interrogations continûment renouvelées, une puissance intempestive inquiète de l'ordre des choses et qui pourtant ne s'en accommode jamais. Composer avec elle, c'est recomposer notre façon d'envisager le monde. Avec Miguel Abensour, donc. « Avec » est la préposition du compagnonnage, de l'amitié, du partage et de l'égalité. C'est la préposition adéquate pour un maître qui, en dépit de son savoir et de son courage, se refuse à la position de maîtrise.

Parce qu'il a été leur professeur, leur éditeur, leur directeur de thèse ou simplement un inspirateur, tous les contributeurs et toutes les contributrices de cet ouvrage ont une dette envers Miguel Abensour. La dette, lorsqu'elle est intellectuelle, n'est pas cette chose mauvaise dont il faudrait au plus vite s'acquitter, se libérer, afin de restaurer un rapport d'égalité. Elle est plus proche du don que du prêt, de la gratuité que de l'intérêt. La meilleure façon d'honorer une dette intellectuelle n'est pas de rendre au créancier – et que lui rendrait-on d'ailleurs ? – mais de préserver le souffle de ce qu'il a transmis. C'est aussi l'unique façon de continuer à susciter des vocations analogues à celles qu'il a pu insuffler chez ses lecteurs.

Le souffle insurgent de la démocratie, le souffle imaginaire de l'utopie, le souffle révolutionnaire de l'émancipation, le souffle vivant de la philosophie. Des souffles qui se mêlent, s'emmêlent et se démêlent. Des souffles désordonnés, qui nous inquiètent, nous désespèrent et nous perturbent. Rien de moins systématique que l'œuvre de Miguel Abensour, rien de moins figé, de moins rangé et de moins calme. Nous n'avons ni voulu domestiquer ces souffles, ni les mettre à l'unisson. Nous avons, chacune et chacun à notre manière, choisi de nous laisser porter, et emporter, par le souffle d'une pensée.

En guise d'ouverture, un entretien rétrospectif dans lequel Miguel Abensour retrace les méandres de son rapport à l'utopie. L'ouvrage se structure ensuite en cinq parties, de trois ou quatre chapitres chacune. La première examine la figure de l'ailleurs, dans ses différentes déclinaisons : soulèvement révolutionnaire, expérience religieuse et messianique, impulsion utopique. La seconde partie met l'accent sur les spécificités de la

démarche abensourienne, en explorant ses thèmes de prédilection ainsi que son style de pensée. La troisième partie est consacrée à la démocratie et à ses rapports tumultueux avec les tentatives d'institutionnalisation. La quatrième partie se focalise sur les sujets politiques de la démocratie : les héros collectifs et anonymes, défenseurs de la liberté et figures discrètes de la lutte contre la domination. Enfin, la dernière partie revient sur la manière toute singulière par laquelle Miguel Abensour a noué les fils de la philosophie politique avec ceux de la critique, à rebours du geste de normalisation qui fut celui de restauration de la philosophie politique dans les années 1980.

Ce livre reprend l'ensemble des communications, retravaillées pour l'occasion, qui ont été prononcées lors du colloque consacré à la pensée et à l'œuvre de Miguel Abensour, en sa présence, les 22, 23 et 24 octobre 2015, aux universités Paris-Ouest Nanterre et Paris-Diderot. Nous tenons à remercier les centres de recherche qui nous ont permis de mener à bien ce projet (Sophiapol, LCSP, L'Archipel des devenirs) et nous ont accordé le soutien matériel nécessaire à la publication de ce livre. Nous remercions également notre collègue Pauline Vermeren pour son précieux travail de relecture du manuscrit.

Nous publions cet ouvrage au moment où nous apprenons le décès subit d'Étienne Tassin, qui a longuement collaboré avec Miguel Abensour. Ils participaient ensemble à la production d'une pensée de l'émancipation qui maintient allumée la flamme de l'utopie. Il nous revient de poursuivre ce qu'ils ont entamé.



# Chapitre 1

## L'utopie et la lutte des hommes.

### Entretien avec Miguel Abensour

Propos recueillis par Manuel Cervera-Marzal, avec l'aide d'Anders Fjeld et Alice Carabedian

**Manuel Cervera-Marzal :** Dans votre thèse de doctorat, vous développez l'idée que l'utopie traverse trois phases principales : le socialisme utopique, le néo-utopisme puis le nouvel esprit utopique. Dès le départ, vous refusez donc de parler de « l'utopie » au singulier », et vous insistez sur l'importance de pluraliser cette idée, pour en souligner à la fois l'historicité et la positivité. Pour commencer l'entretien, est-ce que vous pourriez revenir sur ces trois phases et sur la façon dont elles s'articulent entre elles ?

Miguel Abensour : Effectivement, je refuse toujours de parler de l'utopie au singulier parce qu'on remarque facilement que le discours sur l'utopie au singulier est souvent extrêmement défavorable, dépréciatif. Le fait de parler « des » utopies au pluriel, en y apportant ainsi des précisions historiques et théoriques, indique déjà qu'on accepte une certaine positivité de l'utopie. On retrouve, dans le titre : *Utopiques I et Utopiques II* (des rééditions du *Procès des maîtres rêveurs* et de *L'homme est un animal utopique*, ouvrages parus en 2013 chez Sens et Tonka), cette volonté de pluraliser l'utopie afin de ne pas l'enfermer dans un propos totalisant. Au fond, je m'intéresse aux brèches et aux percées utopiques, ce qui interdit d'émettre sur elles un discours en surplomb. Voilà la motivation initiale de mon travail.

Concernant les trois phases historiques que traversent les utopies, mon intention de départ était d'opérer une réévaluation du socialisme utopique, de l'arracher à l'interprétation qu'en donne la vulgate marxiste d'Engels, et même de Marx, dans le *Manifeste du parti communiste*. Il s'agissait surtout d'éviter le rapprochement que beaucoup font entre la pensée de Marx et le texte de Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. D'une certaine manière, mon idée était donc de tenter une réévaluation du socialisme utopique en laissant de côté ces deux textes même si, bien sûr, je pense que Marx a une position extrêmement complexe à ce sujet.

Mon idée était que le socialisme utopique pouvait jusqu'à un certain point s'expliquer – ou qu'on pouvait en rendre compte – par les deux révolutions. D'abord par la révolution française qui, comme l'a magnifiquement dit Edgar Quinet, avait « ramené sur terre la foi à l'impossible ». Et puis aussi par la révolution industrielle, ce que l'on voit

clairement chez quelqu'un comme Robert Owen qui n'avait de cesse de répéter que les rêves les plus anciens de l'humanité – rêve d'abondance, de l'âge d'or ou du pays de Cocagne – pouvaient désormais se réaliser puisqu'en quelques années les transformations technologiques avaient donné à l'humanité une puissance à l'humanité tout à fait nouvelle. Je crois donc que c'est au carrefour de ces deux révolutions qu'il faut situer le socialisme utopique.

Pierre Leroux, et en particulier sa *Lettre au Docteur Deville*, m'a beaucoup aidé dans cette réévaluation. Cette lettre a le défaut de vouloir appréhender l'utopie à travers la devise républicaine, ce qui a certainement des effets réducteurs. Néanmoins, il y a chez Leroux une sensibilité extrêmement forte à la recherche de la vie nouvelle qu'a représenté le socialisme utopique de Saint-Simon, Fourier et Owen, et que Leroux appelle pour sa part « l'aurore du socialisme ». Cette réévaluation a aussi été influencée par la thèse de Karl Korsch qui refuse de faire de Marx l'aboutissement de tous les mouvements d'émancipation. Korsch considère qu'il existe bien d'autres mouvements d'émancipation qui doivent être pris en compte, parmi lesquels l'utopie, tout du moins celle de Thomas More. Voilà pour le socialisme utopique.

Au-delà de la réévaluation de ce courant, le second pan de ma thèse a consisté à rouvrir la question du rapport de Marx à l'utopie, en refusant la position orthodoxe et traditionnelle, à savoir que Marx mettrait fin à l'utopie. J'ai d'ailleurs hésité à faire une thèse plus courte, qui se serait contentée de traiter les rapports entre Marx, le marxisme et l'utopie, en prenant appui sur *Marxisme et philosophie* de Korsch, qui a beaucoup compté pour moi à l'époque. Et puis il y a eu la découverte de William Morris. Ce qui m'a beaucoup intrigué chez lui c'est que, ne cessant de dire son admiration pour la pensée de Marx, il a lui-même écrit plusieurs utopies. Son attachement à Marx était quelque chose de sérieux. Morris ne s'était pas contenté, comme beaucoup le font, de lire le *Manifeste*. Il a lu le premier livre du *Capital* en français et il l'a longuement annoté. Il disait toujours que la partie historique était absolument magnifique mais que la partie théorique était plus difficile pour lui. Nous avons donc cet homme qui dit « je suis avec Marx contre le monde entier » et, en même temps, qui écrit une utopie. Implicitement, cela signifie soit que Morris ne tient pas compte de la critique marxienne de l'utopie ; soit, hypothèse plus intéressante, qu'il a une autre interprétation de cette critique marxienne de l'utopie.

J'ai donc navigué sur ces deux plans : une réévaluation du socialisme utopique et un réexamen du rapport de Marx aux utopistes. J'avais comme chacun des exigences de thèse. Je travaillais sur l'utopie anglo-saxonne et il me fallait circonscrire mon matériau d'études. J'ai choisi trois noms : Robert Owen, Edward Bellamy, qui n'est pas très intéressant, et puis William Morris. Ce qui était primordial à mes yeux était de montrer que, contrairement aux thèses classiques des philosophes et des historiens,



l'utopie n'avait pas disparu avec l'échec de la révolution de 1848. J'ai toujours été très sensible, via Pierre Leroux, via Joseph Déjacque, à tout le travail qui s'est fait entre 1848 et 1871, à ce mouvement autocritique de l'utopie, qui ne visait pas à la liquider mais à la sauver de ses propres démons. Cette autocritique apparaît très clairement chez Déjacque avec le passage du phalanstère à l'humanosphère. Lui et William Morris, au lieu de publier leurs utopies sous forme de livres, les publient en feuilleton dans des revues de l'époque. Déjacque à New York, dans *Le libertaire* – néologisme dont il est l'inventeur ; et Morris, dans *The Commonweal*, qui était le journal de la *Socialist League* à Londres. Chaque numéro entraînait des discussions à l'intérieur du groupe et pouvait ainsi modifier le chemin de Morris. Je trouve cela tout à fait intéressant. *Les Nouvelles de nulle part* sont rédigées en 1890. Mais la première édition en livre paraît un an plus tard, chez un éditeur américain qui n'a pas demandé son accord à Morris.

Tout cela est donc très important pour moi. J'ai d'ailleurs toujours pensé qu'il y avait une thèse à faire sur ce qui s'est passé entre 1848 et 1871, aussi bien en France que dans les migrations. Ce serait assez difficile à faire en raison des problèmes de documentation. Mais quand on lit *La Grève de Samarez*, de Pierre Leroux, on s'aperçoit de tout ce mouvement de corrections, de critiques internes. Ce « nouvel esprit utopique » cherche à préserver l'écart initial qui est au contraire résorbé par le néo-utopisme, à l'instar par exemple des disciples de Fourier qui tentèrent de mettre de côté *Le nouveau monde amoureux*, car il représentait à leurs yeux un scandale intolérable. Il y a une phrase de Victor Considerant, qui n'est d'ailleurs pas quelqu'un d'inintéressant, disant qu'il serait utile de « sarcler » l'œuvre de Fourier. On voit ainsi la logique de régression qui a affecté le fouriérisme. Les owenistes, au contraire, ont été d'une certaine manière beaucoup plus radicaux qu'Owen. E.-P. Thompson le montre très bien. Dans le cas du fouriérisme, les disciples ont clairement amoindri la nouveauté et l'écart absolu de Fourier, qui est devenu un écart tout à fait relatif. D'autant plus qu'il y a eu des jonctions avec des mouvements chrétiens. Dans mon article « Pierre Leroux et l'utopie », j'ai donc essayé de montrer qu'en général les véritables disciples sont les hérétiques et non les orthodoxes qui, au fond, ont pour seule ambition de ramener l'hétérogène dans l'homogène. Enfin, il y avait des ouvrages et des positions syncrétiques, comme Bellamy, qui avait été prendre un peu partout pour élaborer son utopie « nationaliste »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Au sens de la nationalisation de l'industrie. Le terme est synonyme de « socialisme » dans le contexte américain.

**M. C.-M. : Ce nouvel esprit utopique, auquel vous accordez une place conséquente dans votre travail de doctorat, ne s'arrête cependant pas aux portes du XXe siècle.**

M. A. : Tout à fait. Incidemment à ma thèse sont survenues certaines choses que je n'avais pas prévues. J'ai entamé mon doctorat vers 1965. À l'origine, je comptais travailler sur le jacobinisme. Puis, je me suis aperçu que c'était infaisable et j'ai abandonné l'idée. Je me suis réorienté vers l'utopie et j'ai alors trouvé cette idée de « nouvel esprit utopique ». L'expression avait une teneur fortement polémique puisqu'il s'agissait de lutter contre le courant althusserien, pour qui Marx allait de pair avec le « nouvel esprit scientifique ». Mais au-delà de la polémique, s'est très vite imposée à moi l'idée que, d'une certaine manière, le nouvel esprit utopique trouvait des prolongements au-delà de William Morris, jusque dans la pensée contemporaine. Sans véritablement développer cet aspect des choses, j'y ai consacré quelques incursions, indiquant ici et là des pistes de continuation. Au départ, il y a Herbert Marcuse. *Eros et civilisation*, que j'ai lu en 1965, est le livre qui m'a mis sur la piste du nouvel esprit utopique. À travers sa réhabilitation de l'imagination pointait déjà une réhabilitation de l'utopie. Bien qu'ayant encore peu lu Walter Benjamin, je pressentais déjà, grâce à l'École de Francfort, la présence d'une dimension utopique dans l'œuvre de Marx. Il y avait un texte d'Adorno dans *Minima Moralia* – « Sur l'eau » – qui a beaucoup compté. Mais à l'époque, la continuation du nouvel esprit utopique n'était qu'une intuition, qui n'allait pas tellement plus loin.

Cela avait évidemment aussi des rapports avec Ernst Bloch. Vers 1965, j'avais dû lire quelques articles sur Bloch, écrits par des théologiens protestants, et son *Thomas Munzer*, qui était un très bon livre. Mais je dois avouer que jusqu'à une date assez récente, et de façon assez étrange, j'ai eu pas mal de réticences pour Ernst Bloch, qui était quand même le directeur de l'Institut Karl Marx à Leipzig, ce qui n'était pas rien... Je l'ai rencontré dans les années 1970 et je lui ai parlé de ma thèse sur William Morris. Il m'a passablement énervé puisqu'il m'a répété ce qui est écrit dans toutes les encyclopédies : qu'il s'agit d'un socialisme médiéval, qui n'a donc pas grand intérêt. J'ai essayé d'en discuter avec lui mais il était assez têtue. J'étais donc assez réservé sur sa pensée. Malgré cela, mon idée de « nouvel esprit utopique » vient évidemment de son ouvrage sur *L'esprit de l'utopie* (Paris, Gallimard, 1977). Puis, à partir de 1979, je me suis mis à lire Levinas et, à travers lui, à relire Bloch.

Levinas fût une étape marquante de ma conceptualisation du nouvel esprit utopique. En 1986, j'avançais encore avec précaution. J'ai eu très vite le sentiment qu'il y avait une dimension utopique dans son œuvre. Mais lui-même avait l'air d'en douter. Je me souviens que lorsque, cette année-là, j'ai fait cette conférence, Levinas était venu me voir à la pause, juste avant, et m'avait demandé : « qu'est-ce que vous allez raconter, là, sur l'utopie ? »,

l'air de dire : « qu'avez-vous donc été chercher ? ». Heureusement la conférence, qui s'est donc tenue devant lui, s'est parfaitement bien passée. Mais à l'époque, dans la critique lévinassienne, presque personne ne parlait de cela. Et plus je lisais Levinas, plus je me disais que, même si c'était dans d'autres domaines, il y avait une dimension utopique évidente. Je pense qu'on peut lire *Autrement qu'être*, du début jusqu'à la fin, comme étant porté par une dimension utopique, notamment dans tous ses excès. À partir de ce moment-là, j'ai acquis la conviction que le nouvel esprit utopique continuait à vivre dans notre époque. Mais à l'époque, nous étions assommés par le discours dominant qui professait que mai 68 c'était l'utopie, et 1981 la démocratie, et que, une fois qu'il y avait la démocratie, c'était la mort de l'utopie. Ce discours en vogue et ma longue réflexion sur le nouvel esprit utopique m'ont alors conduit à me poser la question de la persistance de l'utopie. Je me suis dit qu'au fond, même s'il y avait effectivement des périodes froides et des périodes chaudes, il était évident que tout ce que nous vivions dans les années 1980 visait la liquidation des utopies, le retour de la philosophie morale, de la philosophie du droit, de la philosophie politique dans sa version Ferry et Renaut. Tout cela n'était pas très encourageant. Pourtant, cela me poussait à penser la persistance. J'ai donc cherché pendant longtemps. Plusieurs fois, j'ai essayé d'écrire une conférence là-dessus et puis, à un certain moment, j'ai décidé de faire quelque chose autour de Bloch et Levinas, en ayant surtout lu les textes et les cours tout à fait passionnants de Levinas sur Bloch. C'est ainsi qu'en 1986, j'ai finalement prononcé cette conférence à propos de Levinas – « Penser l'utopie autrement » – puis une autre, quatre ans plus tard, au Cercle Bernard Lazare, sur le nouvel esprit utopique. C'est la première fois que j'ai véritablement développé cela, en essayant de montrer que, dans la Théorie critique, l'utopie avait une fonction inédite consistant, à partir de la dialectique de l'émancipation – telle qu'on peut la tirer de la dialectique de la raison chez Adorno et Horkheimer –, à repérer les points aveugles ou les foyers d'inversion de l'émancipation, puis à intervenir, à investir ces foyers et donc partir de là pour concevoir un nouvel esprit utopique.

J'y accorde toujours beaucoup d'importance puisque je reviens dessus dans la dernière édition (parue en 2013 chez Sens et Tonka) du *Procès des maîtres rêveurs*, où nous avons inclus un certain nombre de citations d'André Breton. Je pense que dans le surréalisme, chez Breton notamment, il y a une réévaluation de l'utopie. Il dit très nettement que le jugement de Marx et Engels est un peu dur et qu'il y a certainement des idées, des impulsions, des ouvertures, des percées à retrouver chez les grands utopistes. Outre Breton, il y a un texte magnifique, *Le Merveilleux* de Pierre Mabille, qui a beaucoup compté pour moi, et dont je me suis servi pour lire Morris.

**M. C.-M. : Revenons sur l'apport de Karl Korsch à votre entreprise d'exhumation du lien entre Marx et l'utopie. Vous expliquez assez longuement en quoi William Morris et l'École de Francfort vous ont aidé dans cette voie. Korsch est parfois évoqué dans votre travail, mais sans que vous y consacriez des développements équivalents.**

M. A. : L'atmosphère était à l'althussérisme, au structuralisme. Prenons un exemple très révélateur. En 1972, paraît une réédition *D'un nouveau complot contre les industriels*, accompagné d'un dossier établi par Pierre Chartier. Le saint-simonisme n'est quasiment pas abordé, alors qu'il s'agit de la cible centrale du pamphlet de Stendhal. C'est une attitude caractéristique du structuralisme le plus pur, qui régnait à l'époque. Or vous savez que, lorsqu'on fait une thèse, on connaît des moments difficiles durant lesquels on se cherche, au fond, des appuis. Korsch en fut un. Je me suis dit que le rapport qu'il établissait entre Marx et la philosophie pouvait servir de modèle pour essayer de penser le rapport de Marx à l'utopie. Et au-delà du modèle, il m'a semblé qu'en raison du rapport intime entre philosophie et utopie, on pouvait penser que, puisque Marx était lié à la philosophie, il serait aussi, en définitive, à l'utopie. Cela a beaucoup compté.

**M. C.-M. : Laissons de côté la question de l'utopie mais restons sur Karl Korsch, que Paul Mattick considérait comme l'un des précurseurs d'un marxisme libertaire, critique. Le recours à sa pensée était-il aussi pour vous un moyen de contrer tous les marxismes d'État, qu'il s'agisse de la social-démocratie de Kautsky ou du bolchevisme léniniste ?**

M. A. : Oui absolument. J'ai souvent fait cours sur la Théorie critique et je me suis servi de Korsch car je pense qu'au fond, et on doit assez facilement pouvoir le montrer, on trouve déjà chez lui le modèle de la théorie critique ; par exemple, dans *La crise du marxisme* (1931). Le rapport de la première théorie critique au marxisme n'est pas un rapport à une doctrine bien établie mais à une théorie alors en pleine crise. La théorie critique intervient elle-même dans cette crise. Et du point de vue des mouvements de la pensée, on trouvait déjà chez Korsch des éléments centraux qu'on retrouvera plus tard dans la Théorie critique : la réflexivité, la critique d'une pensée autarcique, l'orientation vers des concepts constructifs. Par ailleurs, Korsch avait lu Edgar Quinet, et il s'était intéressé à la Société des Fabiens (Fabian Society), ce courant réformiste de la tradition socialiste qui l'intéressait tout particulièrement parce qu'il avait posé la question du contenu du socialisme. Ce qui a aussi compté pour moi est *L'histoire du bolchevisme* (1932) d'Arthur Rosenberg. C'est un très bon livre. Cet historien marxiste a été membre du Parti communiste allemand. Après l'avoir quitté, il écrivit une histoire du bolchevisme dans laquelle il

distinguaient entre plusieurs courants et identifiait l'un d'entre eux, très intéressant, qu'il appelait la « théorie marxiste de l'avenir ».

**M. C.-M. : D'accord. Reprenons notre trajet. En 1981, dans votre article sur « L'utopie socialiste : une nouvelle alliance de la politique et de la religion », vous interrogez les liens complexes entre politique, religion et utopie. Vous y écrivez que « le mouvement émancipatoire, par illusion et par absence de criticisme, peut produire des formes inédites de domination d'autant plus redoutables qu'elles se proclament libération définitive ». Et, comme pour préciser votre pensée, vous citez Leroux : « Le progrès c'est le fini aspirant vers l'infini par un consentement avec Dieu, en ce sens que c'est Dieu lui-même à l'infini qui nous l'inspire, mais néanmoins c'est le fini. Nous sommes finis mais ne pouvons, ni ne devons, dans notre aspiration vers l'infini, sortir des limites de notre nature ». Est-ce à dire qu'une politique de l'émancipation n'est possible que si elle parvient à afficher une volonté de progrès infini tout en restant fermement attachée à une politique de la finitude, à un sens de l'auto-limitation, au refus de l'illusion de la maîtrise ? La politique est-elle le nom d'une impulsion vers l'infini qui parvienne néanmoins à garder le sens de la mesure, de la finitude ?**

M. A. : Ce texte était une commande. Jean-Bertrand Pontalis, qui dirigeait *Le temps de la réflexion*, avait confié à Claude Lefort la direction du second numéro. Lefort m'a demandé d'y participer. J'ai tout de suite pensé faire quelque chose sur l'utopie, autour des saint-simoniens. D'ailleurs – idée que je ne réaliserai jamais – je trouverai ça intéressant de faire une pièce de théâtre sur les saint-simoniens parce qu'il y a eu nombre de drames et de conflits tout à fait passionnants dans le saint-simonisme. C'était l'époque du magnétisme animal, de la dynamique des passions ; thèmes parmi lesquels a puisé Enfantin<sup>2</sup>. La question « utopie et religion » se posait donc évidemment depuis longtemps : il y avait le « nouveau christianisme » de Saint-Simon.

Cet article a été republié en 2010, puis en 2013 dans *L'homme est un animal utopique*. J'y ai mis en exergue une phrase d'un ami de Trotski, qui n'était pas dans la version initiale. Il a écrit une lettre à Trotski et puis il s'est suicidé après. Et dans cette lettre, que j'ai mise en exergue dans la nouvelle édition, il explique que toute action en vue de l'émancipation est nécessairement en rapport à l'infini.

Autant du côté de Saint-Simon que des saint-simoniens, il y a effectivement un projet d'émancipation, mais avec une idée de maîtrise du

---

2 Barthélemy Prosper Enfantin (1796-1864) était l'un des principaux chefs de file du mouvement saint-simonien.

social. Alors, quand je dis cela par rapport aux saint-simoniens, il faudrait voir, parce qu'il y a plusieurs saint-simoniens. Il y a ceux qui vont dans ce sens, mais d'autres n'y vont pas. Simplement, ce qui est intéressant chez Leroux, c'est qu'ayant traversé tout ça – puisqu'il a été saint-simonien pendant un an, et même s'il a démissionné, il s'inscrit quand même dans cette mouvance – il fait sauter la maîtrise du social par l'idée de l'infini ou l'idée de Dieu. C'était cela qui m'intéressait. Et, bien évidemment, cela n'a pas cessé de m'intéresser. Il m'est arrivé de parler de politique et de métapolitique à propos de Levinas. Et il est bien évident que chez Levinas le rapport entre la totalité, du côté de la maîtrise, et l'infini, du côté de ce qui peut faire justement sauter la maîtrise, est tout à fait central.

Ce qui était intéressant chez Leroux c'est que, me semble-t-il, il y a l'idée de deux infinis. Il y a l'infini de l'humanité et puis il y a l'infini Dieu. Il y a là des choses que je n'ai pas vraiment explorées : par exemple, qu'est-ce que Leroux voulait vraiment dire par « Dieu », tout en sachant qu'il a été très spinoziste pendant un temps ? Il faudrait voir de ce côté-là. En tout cas, il est clair que son invocation de l'infini va de pair avec le projet d'une émancipation, mais d'une émancipation qui ne se donne pas pour visée une maîtrise du social, de l'humanité, etc. Par exemple, quelque chose qui m'avait beaucoup intéressé – j'ai fait un texte là-dessus mais je l'ai perdu – c'était Leroux et Maine de Biran. Il y avait eu un scandale à l'époque : je ne sais pas comment Victor Cousin a obtenu les manuscrits de Maine de Biran, mais au lieu de les publier, il les a mis de côté, parce qu'évidemment Maine de Biran était dix fois plus philosophe que lui.

Leroux savait cela, alors il y a eu un scandale et, dans la *Réfutation de l'éclectisme*, Leroux parle beaucoup de Maine de Biran. Ce qui est très intéressant, c'est que Leroux se serve de Maine de Biran et de l'idée de passivité à travers l'idée d'effort, pour détruire l'idée d'un sujet en pleine coïncidence avec soi, un sujet maître de lui-même, de la nature, de l'univers, etc. Et donc, à l'époque, je pensais – cela rejoint votre question – que la manière dont a été pensé le sujet, c'est-à-dire un sujet non seulement fini mais passif, ou ayant des expériences de la passivité et réfléchissant sur ces expériences de la passivité, allait de pair avec une certaine pensée ou vision de la société. C'est-à-dire que si vous introduisiez la passivité dans le sujet, vous alliez vers un socialisme anti-autoritaire, et si au contraire vous aviez une vision hégémonique du sujet, alors vous alliez tout droit vers un socialisme autoritaire. C'est quelque chose qui me paraît très important. Et c'est quand même très intéressant que quelqu'un comme Leroux se soit beaucoup intéressé à Maine de Biran, qui réapparaît chez un philosophe contemporain, Michel Henry, lequel a fait sa première thèse sur la pensée du corps chez Maine de Biran. Là, il y a quelque chose. Puis, il y a un cours de Merleau-Ponty sur Maine de Biran, aussi très intéressant. Bien évidemment, mais je ne peux pas tellement répondre là-dessus, votre question est certainement susceptible d'éclairer mon rapport à Levinas.

Si vous me permettez de revenir un peu en arrière, il y a quelqu'un aussi qui a beaucoup compté à l'époque, c'est Antonio Labriola et son *Essai sur la conception matérialiste de l'histoire*. Quand j'ai commencé à lire Marx il y a fort longtemps, j'ai très vite eu le sentiment qu'il y avait dans son œuvre une dimension utopique. Peut-être n'appelais-je pas ça comme ça, mais, en tout cas, j'ai eu le sentiment qu'il luttait pour une société meilleure. Et le seul qui pensait ça à l'époque, me semble-t-il – je ne connaissais pas *Socialisme ou Barbarie* – c'était Henri Lefebvre. Autrement, pour tous les autres, cette dimension-là était bannie. Et je ne sais pas comment j'ai découvert Labriola. J'ai donc lu avec attention cet *Essai sur la conception matérialiste de l'histoire*, paru en 1902. Là, il y a la thèse très claire qu'il y a une dimension de prévision chez Marx. Pour Labriola, on peut lire le *Capital* comme le premier livre du communisme et non comme le dernier livre du capitalisme. En rapport avec tout cela, il y a aussi Maximilien Rubel, qui connaissait très bien Karl Korsch.

**M. C.-M. : Pourriez-vous développer cette idée de Labriola, proposant de lire *Le Capital* comme le premier livre du communisme plutôt que comme le dernier livre du capitalisme ?**

M. A. : En 1970, j'ai fait un compte-rendu de l'édition de Rubel du *Capital* dans la Pléiade. J'insistais sur le fait que, comme le montrent aussi bien Rubel que Labriola, il y a une théorie du communisme chez Marx. On cite toujours la phrase de Marx sur le fait qu'on « ne connaît pas les cuisines de l'avenir », et après cela on peut dormir tranquillement, la question est réglée. Mais ce n'est pas ça le problème. La question est de savoir s'il y a une théorie du communisme chez Marx ou est-ce qu'il ne fait que parler du capitalisme. Alors oui, il y a une théorie du communisme chez Marx. Dans les *Manuscrits de 1844*, le passage a sauté, parce qu'il attaque le communisme grossier. Mais dans les *Grundrisse*, il y a beaucoup de passages sur le communisme, et c'est très important. Et puis il y a cette lettre à Feuerbach en 1842 ou 1843, dans laquelle Marx lui dit : « je vous aime d'amour » parce que, ajoute-t-il, « vous avez défini tous les implicites du communisme ». Ce n'est pas pour rien qu'Althusser ou les althussériens disent que c'est une « rechute », et que ce n'est pas la peine de lire les *Manuscrits de 1844*. Cette question est déterminante. Si vous pensez qu'il n'y a pas de théorie du communisme chez Marx, vous prenez une voie tout à fait différente.

**M. C.-M. : Les staliniens et les léninistes ont fait de Marx une lecture étatique, autoritaire. Lorsque Rubel fait de Marx un « théoricien de l'anarchisme », j'ai le sentiment qu'il tord un peu trop le bâton dans**

**l'autre sens. Comme si Rubel gardait l'unicité de Marx mais en inversant simplement le signe qui précède : au Marx étatiste des staliniens, il oppose un Marx purement anarchiste. J'ai le sentiment que vous lisez Marx avec plus de nuances, avec une attention plus aiguë aux hésitations, aux tensions, voire aux contradictions qui traversent sa pensée.**

M. A. : Je ne dirais pas qu'il est « penseur de l'anarchisme ». Pour moi, Marx est un « penseur de l'anti-étatisme ». Ce n'est pas très éloigné mais c'est tout de même différent. Il y a toute une tendance anarchiste qui considère que politique et domination sont semblables, et qui ne les distingue pas. Et Marx les a connus, puisque le texte de Moses Hess, c'était exactement cela. Alors que Marx, lui, tient un rapport à Spinoza et ne pense pas que la politique est la domination. En ce sens là, il y a une différence par rapport à certains courants anarchistes.

Cela dit, je crois que l'anarchisme contemporain aurait tout intérêt à arrêter de penser que l'anarchisme est la disparition de la politique, mais penser que l'émancipation aura toujours une dimension politique. Quelqu'un comme Eduardo Colombo a un mouvement de ce type. Il n'y a pas de société sans pouvoir et sans institutions politiques. Un anarchisme qui accepterait de penser cela serait beaucoup plus fort.

Gramsci disait : « il faut faire la révolution contre le capital ». C'était très ambigu puisque cela voulait dire contre le capital comme force sociale mais aussi contre *Le Capital*, le livre de Marx. Vers 1846, il y a un texte où Marx envisage le rapport des individus dans une société communiste ou émancipée comme des miroirs se renvoyant des images les uns aux autres, une image comme ça très extraordinaire. Ce problème a traversé toutes les Internationales. Effectivement, si on pense qu'il y a une théorie du communisme chez Marx, on voit les problèmes par rapport à ce qui se passe... On a plutôt intérêt à dire qu'il n'y en a pas.

**M. C.-M. : Avec la découverte de Levinas, dont la mention arrive plus tard (1986) dans votre œuvre, on assiste sinon à une rupture, du moins à un infléchissement. L'idée centrale est alors qu'il faut arracher l'utopie au domaine de la compréhension pour la penser du côté de la rencontre, de la proximité. Son foyer de l'utopie n'est plus ontologique, comme chez Bloch, mais humain. Pourquoi s'éloigner alors de la conceptualisation blochienne et lui préférer la conception inventive et renouvelée de Levinas ? Est-ce parce que son hypothèse, selon laquelle l'utopie tire sa force de l'inaccomplissement de l'être, véhicule en creux l'illusion redoutable d'une pleine coïncidence à soi ?**



M. A. : Non, ça ne s'est pas passé ainsi. Ce n'est pas contre Bloch que je suis du côté de Levinas, c'est contre le discours marxiste permanent. On le trouve même par exemple chez des gens comme Lucien Goldmann, qui n'est pourtant pas un marxiste orthodoxe. Il y a une phrase de Goldmann qui dit que Marx permet de comprendre les utopistes et leurs erreurs, alors que les utopistes ne donnent pas à comprendre Marx. Donc, si vous voulez, par rapport à tout ça, j'ai été un peu déchiré. C'est normal quand on est jeune. On peut avoir l'audace de lutter contre tout ce qu'on entend, mais aussi on peut oser... Là-dessus, c'est mon deuxième directeur de thèse, Gilles Deleuze, qui m'a pas mal aidé dans la mesure où il me disait toujours d'aller de l'avant.

Alors pour Levinas, ce n'est pas comme cela que ça s'est passé. C'est que j'ai lu Buber avant. Je l'ai lu tout au début de ma thèse, particulièrement son livre *Chemins en utopie*. Et là, pour la première fois, j'ai trouvé – comme avec Leroux si vous voulez – une pensée positive de l'utopie. La grande idée de Buber, c'est que l'utopie constitue le refus de la révolution par l'État, donc le refus du jacobinisme, et c'est l'idée de refaire le tissu social qui a été détruit par le capital, par l'État, un tissu social différent, meilleur, dans le dos de l'État et dans le dos du capital.

Alors, ce qui est très intéressant chez Buber, c'est qu'il exploite beaucoup la correspondance entre Marx et Vera Zassoulitch, qui portait sur le problème à savoir si on peut réactiver des structures collectives au moment de la révolution. La lettre de Marx montre qu'il avait une position très complexe sur cette question.

Alors, il y a d'abord Buber – je n'avais pas encore lu Levinas – et puis, je ne sais plus à quel moment, c'est peut-être en travaillant Merleau-Ponty, j'ai réalisé que la manière dont on pense Autrui et le rapport à Autrui est absolument déterminant sur la manière dont on pense la politique. Il y a un petit texte de Gabriel Marcel sur Sartre qui est très amusant. Il dit que cet homme est complètement atteint parce que la manière dont il pense Autrui et le rapport à Autrui est terrifiante, et donc tout ce qu'il peut faire en politique l'est aussi. Et ces gens-là, Gabriel Marcel, Martin Buber, ils sont très proches d'une certaine manière. C'est le même univers.

Donc, en lisant Levinas j'ai très vite compris qu'au fond c'était la même chose qu'il y avait chez Buber, mais que ce n'était pas explicité aussi nettement et philosophiquement. Après j'ai lu *Je et Tu*, et là j'ai eu les clés. À partir de ce moment, ça m'a donné une autre manière d'approcher l'utopie, qui bien évidemment menait à penser la persistance de l'utopie. Ce qu'il faut aussi voir dans le rapport de Levinas à Bloch, c'est qu'il y a la dimension ontologique chez Bloch mais que Levinas dit toujours que c'est un texte ambigu parce que, sous le discours ontologique, il y a un discours éthique. Ce qu'il trouve magnifique chez Bloch, c'est d'avoir distingué entre l'être et l'homme. Mais dans ma thèse je ne parle pas du tout de Levinas.

**M. C.-M. : Et si l'on s'accorde avec Levinas pour situer le foyer de l'utopie du côté de l'éthique, de la relation à autrui, comment maintenir la dimension politique de l'utopie et comment cela reconfigure-t-il les rapports entre éthique et politique ? Sont-ils alors médiatisés par le fait utopique ?**

M. A. : Je ne dirais pas ça. Il faut avoir une vision plus complète, ou plus complexe. Je pense que le premier Levinas était assez anti-utopie. Il y a des textes sur l'utopie où il en fait un certain rapport au christianisme et puis à la politique surtout. Puis, il finit par changer de position vis-à-vis de la politique. Et, à partir de là, l'utopie s'inscrit dans un rapport entre proximité, correction de la folie éthique et justice. Ce qui est très fort chez Levinas, je trouve, c'est qu'il distingue la dimension éthique de la dimension politique, tout en maintenant que si la dimension politique se coupe de la dimension éthique, elle se tarit.

Ce qui est curieux dans le texte de Levinas, c'est qu'il y a des notes qui donnent l'impression que c'est pour lui une découverte, qu'à un certain moment il a découvert qu'au fond il y avait un rapport entre les deux. Il y a une note un peu obscure où il rend hommage à un collègue qui, peut-être dans un colloque, l'aurait plus ou moins mis sur cette voie.

Pourtant, je pense que, selon Levinas, on ne peut pas simplement fonctionner en termes de politique et d'éthique, car ce n'est qu'une partie de l'édifice. Je pense que, derrière politique et éthique, il y a politique et métapolitique. Et la métapolitique ne comprend pas seulement l'éthique, ça ne peut pas se réduire à l'éthique. Donc, de ce point de vue là, l'utopie rentre dans la métapolitique et le rapport à la sensibilité, à la proximité. Mais je ne pense pas que tout soit en ordre.

**M. C.-M. : Toujours à propos de Levinas, vous convoquez la notion d'épochè phénoménologique comme l'une des deux modalités (avec l'image dialectique) de la conversion utopique. En mettant entre parenthèse l'ordre établi, cette épochè utopique travaille à « rouvrir des horizons disparus » à l'encontre des « horizons indépassables » que les classes dominantes ne cessent d'agiter pour mieux désarmer les dominés. Elle nous libère de la prétendue inéluctabilité de l'ordre humain. Mais comment faire en sorte que cette épochè, qui est une « expérience de pensée », ne se limite pas au domaine du savoir, que cette pensée nous entraîne vers une transformation effective, pratique de l'ordre établi ? Par ailleurs, on sait l'importance que la phénoménologie a joué sur une génération qui, comme vous, s'est, par moment, retrouvée dans le communisme anti-stalinien (Lefort, Merleau-Ponty). Diriez-vous qu'il en va de même pour votre travail ? Qu'est-ce que la phénoménologie vient apporter à votre travail ?**

M. A. : Oui, la phénoménologie a une importance pour moi. Dans les années 1950-1960, où j'ai commencé à lire de la philosophie, la question de la phénoménologie marxiste était fondamentale. Il y a eu Tran Duc Thao que j'ai essayé de lire à l'époque, je ne comprenais absolument rien, je ne sais pas si je comprendrais mieux aujourd'hui. Visiblement, il y avait ça chez Merleau-Ponty, et aussi chez Sartre. Je me souviens qu'une des questions qu'on se posait était de savoir comment l'on pouvait faire marcher ensemble marxisme et phénoménologie. Mais des gens très intéressants, comme Rancière, ont une hostilité première à la phénoménologie.

J'ai essayé de faire un article sur Merleau-Ponty à partir de la préface de *Signes*. Et j'ai fait des cours sur Merleau-Ponty quand je suis rentré au Collège international de philosophie. J'avais fait un cours sur « Sommes-nous dans un moment machiavélien ? », c'est-à-dire tout ce que Pocock décrit pour l'humanisme civique : est-ce que nous n'étions pas en train de revivre une redécouverte de la politique du même ordre, mais non pas par rapport au christianisme mais par rapport au marxisme ? J'ai fait cours sur Arendt, sur Merleau-Ponty et sur Lefort.

Il y a deux textes de Merleau-Ponty que j'ai beaucoup travaillé – à part la préface de *Signes*, qui est une réponse à la préface de Sartre aux *Damnés de la terre* de Franz Fanon. C'était la note sur Machiavel et puis le texte sur Montaigne. Dans ces textes, il pense la politique comme un milieu. Un milieu dans le sens le plus fort du terme, quasiment comme un élément, qui a sa logique propre. Il faut connaître ce milieu et en même temps ne pas lui faire violence. Et c'est ce qu'on retrouve chez Levinas quand il parle d'un champ de relations humaines à peine entrevues. Ça déborde largement la politique, cela comprend l'éthique, cela comprend l'utopie, etc., mais n'empêche que c'est tout le mouvement de Levinas, ce champ de recherches à peine entrevues.

Quant à Lefort, la question se pose : a-t-il jamais été marxiste ? Lorsqu'on relit son entretien sur son passage à *Socialisme ou Barbarie*, on voit qu'il a toujours pris des distances. Et Lefort a refusé de participer au premier numéro de *Socialisme ou Barbarie*, que Castoriadis avait conçu sous forme du « centenaire de la publication du Manifeste communiste ».

Chez Arendt, c'est très clair : elle pense la politique à partir d'une phénoménologie de l'action. Elle le dit elle-même, elle est une sorte de phénoménologue.

Au final, Arendt, Merleau-Ponty et Lefort ont tous trois des rapports étroits à la phénoménologie et à la politique. Ils participent à ce que j'appelle le « paradigme politique ». Dans *Pour une philosophie politique critique*, je suggère d'articuler ce paradigme à celui de la critique de la domination, que l'on trouve davantage du côté de l'École de Francfort. Cette articulation fait écho à celle de la phénoménologie et du marxisme.

**M. C.-M. : Une autre étape importante de votre réflexion sur l'utopie consiste à la concevoir comme une réplique à la dialectique de l'émancipation. Partant du diagnostic de l'École de Francfort sur la dialectique de la raison, vous vous interrogez sur le mouvement similaire qui affecte l'émancipation, sur cette dialectique par laquelle l'émancipation moderne se renverse en autodestruction ? Après avoir mis en évidence ce phénomène d'inversion, vous cherchez à en identifier les foyers et surtout à les investir, les critiquer et les déconstruire pour permettre une relance de l'impulsion émancipatrice. En quoi l'utopie peut-elle contribuer à éviter que ne se reproduise cette tragique dialectique de l'émancipation ? Et, en quoi la démocratisation de l'utopie permet-elle d'éviter que l'utopie connaisse elle aussi, comme la raison et l'émancipation, un processus de dégénérescence interne ?**

M. A. : La dialectique de la raison est une chose et la dialectique de l'émancipation en est une autre. Mais, dans la Théorie critique, il y a beaucoup d'éléments pour transposer de la dialectique de la raison à la dialectique de l'émancipation. Cette transposition exige un travail philosophique, car malgré quelques éléments dispersés, Adorno, Horkheimer et Benjamin n'ont jamais abordé de front la dialectique de l'émancipation. Donc il y a ce problème, mais disons qu'il y a des schèmes de la dialectique de la raison qui permettent tout à fait d'élaborer cette dialectique de l'émancipation.

L'utopie n'est pas non plus innocente, elle n'est pas indemne, elle est prise dans cette dialectique de l'émancipation. Walter Benjamin fait jouer cette utopie contre la dialectique de l'émancipation, par rapport au travail, par exemple : il fait jouer Fourier contre Saint-Simon, ou Fourier contre le saint-simonisme, donc c'est aussi une affaire intra-utopique, je suis tout à fait d'accord avec vous. Il y a deux idées de la technique chez Benjamin, et la seconde vient corriger la première. Cela correspond très bien à l'opposition de Saint-Simon et de Fourier.

**M. C.-M. : En 2000, vous publiez *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*. Vous y écrivez que, confrontés au désastre, on tend à délaissier l'utopie et à revoir nos exigences à la baisse pour sauver ce qui peut encore l'être. Benjamin s'oppose à cette réaction spontanée. Pour lui, plus le péril est extrême, plus l'utopie est à l'ordre du jour. Un auteur comme Daniel Bensaïd, qui définit la politique comme un art stratégique, rétorquerait probablement qu'il s'agit là d'un manque de pensée stratégique, qui conduit à faire abstraction des véritables rapports de force. Comment vous situez-vous par rapport à cela ? L'utopie doit-elle assumer cette part d'irréalisme, d'altérité radicale ? Est-ce que l'époque phénoménologique désigne justement cette mise**

**entre parenthèse de la réflexion stratégique, tactique et programmatique, qui ne serait finalement qu'une manière de reconduire une pensée demeurant prisonnière des catégories de l'ordre existant ?**

M. A. : Je suis extrêmement rebelle à l'idée de penser la politique comme art stratégique. Ce qui justement m'intéresse dans ce que j'ai appelé le « paradigme politique », c'est de sortir de tout ça. C'est du vieux marxisme.

**M. C.-M. : Peut-on faire un lien entre la conversion utopique et l'hypothèse de la servitude volontaire au sens où, ce que cette dernière accomplit en négatif – le malencontre qui désigne le basculement soudain de la liberté en servitude –, la conversion utopique l'accomplirait en positif – en nous arrachant aux froideurs de l'ordre existant pour nous projeter vers le tout autre social ?**

M. A. : Je me demande si ce n'est pas une fausse idée. Si je comprends bien votre idée, c'est que dans la servitude volontaire, il y a une inversion du conatus et que dans la conversion utopique, il y a une suspension du conatus. Déjà, est-on certain que l'inversion et la suspension soient la même chose ? Dans la servitude volontaire, l'inversion du conatus va vers l'autodestruction, tandis que dans la conversion utopique, il n'est pas question d'autodestruction du sujet quel qu'il soit, individuel ou collectif. Je me suis posé cette question : je me suis dit que, chez Levinas, il y a la notion de l'humanité et, d'une certaine manière, on peut répondre que la suspension du conatus se situe au niveau de l'individu mais c'est, en même temps, pour permettre un rapport à l'humanité – il y a l'expression « frère en humanité ». Donc je crois que c'est une fausse piste. Mais c'est vrai que c'est une bonne question, parce que cela veut dire qu'il faut apprendre à distinguer peut-être entre les différents mouvements de blocage du conatus. Vous avez raison, peut-être faut-il creuser et montrer qu'il y a plusieurs manières de suspendre le conatus, que l'inversion et la suspension ne sont pas la même chose.

**M. C.-M. : Il est certain que Bensaïd est un marxiste orthodoxe, mais je pense qu'il est quand même intéressant de poser la question d'une pensée stratégique en rapport à l'utopie. Je me demande si, dans le socialisme utopique, il n'y avait pas malgré tout une pensée stratégique, un questionnement sur les moyens de mettre en place cette pratique collective différente. Tandis que cet aspect stratégique disparaît peut-être un peu dans le nouvel esprit utopique. Et est-ce qu'il y a là un manque, quelque chose qu'il faudrait repenser ?**

M. A. : Ce n'est pas à partir du socialisme utopique que je me suis posé la question, mais je crois que j'ai plus ou moins ouvert la question dans le texte sur « Utopie : futur et/ou altérité ». Par exemple, si l'on considère que l'utopie est une forme de pensée seulement orientée vers le futur, je pense qu'on s'expose très vite à une dégénérescence de l'utopie, soit vers la prévision, soit vers la stratégie. Je ne quitte pas la question du futur, mais je pense que pour être éventuellement en mesure d'atteindre un futur neuf, il faut d'abord passer par la question de l'altérité plutôt que commencer par le futur lui-même. Je crois que c'est très important. C'est à condition de poser la question de l'altérité qu'on a des chances d'atteindre un futur neuf. Donc je ne liquide pas la question du futur, mais j'essaie de la poser autrement.

**M. C.-M. : Par rapport à l'idée de partir de l'altérité plutôt que du futur en vue d'une amélioration de notre société, cela peut-il donner un autre point de départ au niveau des pratiques collectives ? Dans le socialisme utopique, l'idée forte est de créer des communautés alternatives. Le fait de partir de l'altérité plutôt que de la prévision ou de la pure stratégie peut-il donner naissance à d'autres types de pratiques collectives ?**

M. A. : Il y a beaucoup de communautés qui ont fonctionné sur le modèle de l'altérité. Un exemple que j'ai toujours beaucoup aimé est celui du gilet des saint-simoniens. C'est curieux, quand j'étais aux États-Unis, j'ai connu toute cette génération qui avait mon âge et qui faisait des thèses sur la Théorie critique. Elle se posait la question d'avoir des expériences dans la vie quotidienne qui soient autres pour avoir déjà une pré-expérience de ce que pourrait être une autre relation au monde, à Autrui, etc. C'est exactement le gilet saint-simonien.

C'est la différence, me semble-t-il, avec quelqu'un comme Cabet. Cabet est dans la stratégie ; il se sert de l'utopie, l'instrumentalise d'une certaine manière. Et Leroux le montre très bien, il bricole : un peu de Platon, un peu d'Owen. Mais cela dit, il y avait quand même 200 000 Icaréens en France, me semble-t-il. Il y avait un mouvement. Il y a cette lettre très étonnante de Marx où il demande à Cabet de ne pas partir aux États-Unis, lui disant qu'« on a besoin de vous ici ». Mais la stratégie se paye cher, parce qu'il y a la période de transition, qu'on voit bien dans le *Voyage en Icarie*. Cabet, c'est très intéressant, parce que c'est un mélange de jacobinisme, avec effectivement des stratégies, et puis une instrumentalisation de la pensée utopique. Mais qui, semble-t-il, a eu du succès dans le mouvement ouvrier de l'époque. Tandis que les Saint-Simoniens se sont tout de suite définis comme une religion, ce qui voulait quand même dire beaucoup de choses.

**M. C.-M. : Peut-être que ma question n'appellera pas de réponse. Mais y a-t-il une actualité, ou une inactualité, du nouvel esprit utopique ? On peut parler de constellation pour ce nouvel esprit utopique. Vous incluez des penseurs comme Desjacques ou Morris, ensuite Breton, puis Levinas, Buber et Locke en partie. Est-ce que dans le paysage actuel vous trouvez des « compagnons de route » du nouvel esprit utopique ou sommes-nous à nouveau dans une phase de repli ?**

M. A. : Oui, vous avez raison, nous sommes dans une phase de repli, c'est incontestable. C'est tout à fait personnel, mais j'estime que nous sommes face à une sommation utopique. Je fais partir ça de la Shoah, mais en pensant que ce qui s'est passé là, même s'il y a une unicité, se reproduit : il y a eu plusieurs génocides depuis. Il n'y a pas que cela, il y a quantité de situations terribles. Donc je pense que nous sommes face à une sommation utopique. Évidemment, vous l'entendez ou vous ne l'entendez pas... J'écoutais hier Alain Caillé à la radio qui se demandait : « comment sortir du capitalisme ? », avec le *Manifeste Convivialiste*. Cela veut quand même dire que des gens se posent la question de la sortie du capitalisme après tout ce qu'on a vécu. Le côté complètement fou du capitalisme financier rend la question tout à fait d'actualité.

Dernièrement, j'ai écrit sur ce sujet. On peut penser que des événements comme la Shoah, qui introduisent une césure complète, ruinent complètement l'utopie. Ou on peut dire, au contraire, que c'est une sommation utopique absolue. Je ne pense pas, comme Giorgio Agamben, que nos métropoles sont des camps, mais le nombre d'événements extrêmes fait que la sommation utopique est là en permanence. Par exemple, l'*Atlas des utopies du Monde de la vie*, auquel on m'a demandé de participer, a très bien marché.

**M. C.-M. : Et il y avait dans le mouvement altermondialiste le slogan disant qu'« un autre monde est possible ». Un certain nombre de participants désignaient d'ailleurs l'altermondialisme comme « l'utopie en marche ». Dans ce type d'événements se fait ressentir l'aspiration à un monde meilleur, sans qu'il soit forcément déjà défini.**

M. A. : L'échec de ce qui s'est appelé de façon abusive « communisme », l'expérience de la Gauche en France, Guy Mollet pendant la guerre d'Algérie, Mitterrand qui est un homme insupportable, c'est quand même Vichy, et quand il était Garde des sceaux il y a eu quatre-vingt treize exécutions en Algérie... Alors je veux bien qu'il ait supprimé la peine de mort, mais il faut voir qui il était. De toute manière, nous n'avions pas d'illusions.

Et, aujourd'hui, on voit plein de choses en train de s'user. Dans ce qu'on appelle les « démocraties » – mais je ne pense pas que ce sont des démocraties – il y a des pièces entières qui sont en train de tomber, les partis politiques, le système représentatif, tout ça. La question de la suppression des partis politiques a été un tabou pendant très longtemps, parce que c'est la droite ou l'extrême-droite qui a ce type de discours en général.



## Partie I

# **Une philosophie de l'ailleurs**



## Chapitre 2

### Saint-Just contre Saint-Just ?

#### Miguel Abensour, la Révolution comme énigme et le paradoxe de son héros

**Patrice Vermeren**

Encore une énigme. Celle de la Révolution, qui va de pair avec un paradoxe : celui de Saint-Just. Qu'est-ce qu'une énigme ? Selon le Littré : « définition de choses en termes obscurs, mais qui, tous réunis, désignent exclusivement leur objet et sont données à deviner. [...] Par extension : tout ce qui n'est pas facile de comprendre, de deviner, au premier abord<sup>3</sup> ». Une des manières de répondre à la question du choix que fait Miguel Abensour de la Révolution Française pourrait être que celle-ci offre plus que toute autre une situation complexe qui accentue le caractère énigmatique de la Révolution. Et qu'est-ce qu'un paradoxe ? Toujours selon Littré : « Opinion contraire à l'opinion commune<sup>4</sup> ». Et qui ajoute une citation des *Lettres persanes* de Montesquieu qui sied bien à la méthode de Miguel Abensour : « On aime à soutenir des opinions extraordinaires et à réduire tout en paradoxes ». Une autre citation faite dans cet article, extraite d'une lettre de Jean Jacques Rousseau à M. Moulton : « Tous les hommes vulgaires, tous les petits littérateurs sont faits pour crier toujours au paradoxe, pour me reprocher d'être outré », pourrait aussi servir à penser le choix de Saint-Just. Un choix susceptible d'être le mieux à même de faire crier au paradoxe, d'énoncer une opinion contraire à l'opinion commune. Miguel Abensour peut encore dire aujourd'hui : nous avons un rapport à la Révolution Française, et sinon il faut l'avoir<sup>5</sup>. Lui l'a eu très tôt, ayant rédigé un Diplôme d'Études Supérieures de Science politique à la Sorbonne sur Saint-Just sous la direction de Charles Eisenmann et projeté d'écrire une thèse de doctorat sur le jacobinisme. Mais l'alternative était claire : ou bien revenir sur les figures de Robespierre, Saint-Just, Billaud-Varennes, Collot d'Herbois, ou bien faire toute la France pour travailler les archives des deux mille cinq cents clubs jacobins. Il choisira finalement un autre sujet, l'utopie et William Morris. Mais il fera retour à dates régulières sur la Révolution Française, comme s'il l'avait toujours gardée à l'horizon de sa pensée.

Le premier texte que Miguel Abensour publie vient de ce mémoire rédigé sous la direction de Charles Eisenmann, professeur de droit à la Sorbonne, disciple de Kelsen, et auteur en 1933 d'une réfutation décisive de

---

3 Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 1874, tome 2, p. 1400.

4 *Ibid.*, tome 3, p. 937.

5 Entretien avec Miguel Abensour, 23 juin 2015.

l'interprétation traditionnelle des juristes du XIXe siècle selon laquelle Montesquieu serait l'inventeur de la théorie de la séparation des pouvoirs. Qu'Eisenmann ait la réputation bien établie de s'efforcer toujours de détruire les théories dominantes, et de les remplacer par d'autres – en l'occurrence considérer que le chapitre 6 du livre XI de *l'Esprit des lois* contient non une constitution de l'État mais une constitution de la société civile qui reproduit et perpétue la division en classes sociales, thèse reprise par Althusser dans *Montesquieu, la politique et l'histoire* (1959)<sup>6</sup> –, a sans doute compté dans la décision d'Abensour de le choisir comme directeur de mémoire, puis de thèse. La critique de la théorie de la séparation des pouvoirs engage aussi directement l'interprétation de la Révolution Française. L'examen de la constitution de 1791 montre que celle-ci n'en respecte nullement les principes : les organes ne sont pas spécialisés (cf. le droit de veto du roi, qui lui donne une fonction législative, et la participation du corps législatif à la fonction juridictionnelle : par le référé législatif, le pouvoir d'accuser les ministres et les relations internationales), et la règle d'indépendance n'est pas toujours respectée (les ministres sont « pénalement » responsables et susceptibles d'être accusés de n'importe quel crime par le corps législatif<sup>7</sup>). Outre des études consacrées à Montesquieu et à Rousseau, Eisenmann a publié régulièrement des articles philosophiques, par exemple dans les *Annales de philosophie politique*, sur le juriste et le droit naturel (n°3, 1959), et sur la légitimité juridique des gouvernants (n°7, 1967). Abensour ne pouvait pas non plus ignorer l'engagement politique d'Eisenmann, pour discret que celui-ci ait voulu le tenir, depuis son adhésion, dès les années 1930, à la Ligue des intellectuels contre le fascisme, jusqu'à sa création d'un fonds de soutien aux universitaires poursuivis pour leur complicité avec le FLN pendant la guerre d'Algérie, dans la persistance de son intérêt pour les questions politiques et la défense de l'autonomie individuelle contre toute forme de dirigisme étatique<sup>8</sup>.

« La philosophie politique de Saint-Just. Problématiques et cadres sociaux » paraît en 1966 dans les *Annales de la Révolution Française*, dirigées par Albert Soboul. Miguel Abensour avait rencontré celui-ci en raison de ses travaux sur les sans-culottes parisiens. Aussi parce qu'il avait publié en 1948 un fragment des « Institutions républicaines » rédigé en l'An II de la République et, en 1951, un autre manuscrit inédit de Saint-Just datant probablement de 1791 ou 1792 intitulé « De la nature, de l'état civil, de la cité ou les règles de l'indépendance du gouvernement ». Dès ce premier texte, Miguel Abensour donne à voir un style philosophique singulier qui

---

6 Michel Troper, article « Eisenmann Charles (1903-1980) », *Encyclopædia Universalis*.

7 Michel Troper, « L'évolution de la notion de séparation des pouvoirs », dans Francis Hamon et Jacques Lelièvre (dir.), *L'héritage politique de la Révolution Française*, Lille, PUL, 1994, p. 99.

8 Laurent Bonnard, « La pensée constitutionnelle de Charles Eisenmann », *Jus politicum*, n° 8, septembre 2012.

traversera toute son œuvre future : la (re)construction d'un dispositif conceptuel se fait toujours chez lui contre un autre, et dans la redéfinition de ses concepts. En quoi Saint-Just, en l'occurrence, est-il l'Anti-Rousseau ? Parce qu'il postule que les principes de l'état social ne peuvent qu'être fondés sur la nature<sup>9</sup>. Pour travailler la substructure métaphysique de ce philosophème, Miguel Abensour pose trois questions : Qu'est-ce que l'état social ? Quelles sont les causes de son extinction ? Comment le restaurer ? Le manuscrit « De la nature » est donc interrogé en tant que fondant l'action politique de Saint-Just et, jusque son échec, contre la thèse d'une disjonction inéluctable entre les deux.

Pourquoi Miguel Abensour lit-il Saint-Just ? Il restitue ainsi son dispositif spéculatif : l'état de nature – état d'avant toute apparition d'une autorité politique – est immédiatement social, et précède l'individu, lequel n'apparaît qu'au cours d'un processus de dégradation sociale ; l'homme naît pour une société permanente, pour la possession (personnelle : le lien entre deux personnes, et réelle : l'effet de l'occupation des sols, de l'échange et du commerce) ; l'identité d'origine et l'égalité interdisent toute domination, cette dernière ne pouvant surgir que de l'apparition d'une hétérogénéité, qui fait sortir de la société homogène où l'indépendance et la sociabilité se conjugaient harmonieusement pour céder la place à l'altérité, à la loi politique ou de conservation : « l'état social est le rapport des hommes entre eux. L'état politique est le rapport d'un peuple avec un peuple ». C'est dire que la vie civilisée est la vie sauvage, sous condition de la disparition du social et d'une généralisation du politique. Les causes qui produisent cet effet sont théoriques et pratiques : la confusion du social et du politique, substituant à la participation la juxtaposition, les hommes ne vivant plus entre eux que dans des rapports de peuple à peuple ; la séparation du prince et du souverain, avec l'apparition du magistrat, et un contrat social qui est à la fois un pacte d'union des citoyens entre eux et de soumission des citoyens au pouvoir. On voit que, pour Miguel Abensour, lire Saint-Just, c'est d'abord se poser une question : celle de l'apparition de l'État, c'est-à-dire de la constitution de la politique en tant qu'elle apparaît contre la société comme activité séparée (le peuple se tourne vers le commerce, l'agriculture et la conquête, délaissant les assemblées) et basée sur le clivage dominants/dominés (commandé aussi par l'inégalité introduite par le devenir-marchandise de l'homme).

Miguel Abensour lit donc Saint-Just pour poser l'énigme du politique, mais dans sa double dimension : domination *et* émancipation. Ce pourquoi la seconde question qu'il pose, s'agissant de la philosophie politique de Saint-

---

9 Miguel Abensour, « La philosophie politique de Saint-Just. Problématiques et cadres sociaux », *Annales de la Révolution Française*, 1966, volume 38, pp. 1-32 et pp. 341-358. Voir aussi l'article « Saint-Just », in François Châtelet, Olivier Duhamel et Évelyne Pisier (dir.), *Dictionnaire des Œuvres politiques*, Paris, PUF, 1986, 3<sup>e</sup> édition, 1994, pp. 1059-1073.

Just, est la suivante : comment reconstruire la cité légitime ? La réponse de Saint-Just sera : théoriquement, en renversant le cours de l'histoire, rétablissant le social dans ses droits, contre la distinction gouvernants/gouvernés et l'opposition des forts aux faibles ; pratiquement : choisir la nature contre la politique comprise comme règne de la force. Le manuscrit « *De la nature, de l'état civil, de la cité ou les règles de l'indépendance du gouvernement* » demeuré inachevé, s'en tient à un concept anhistorique de la nature sans indiquer de vision future ni de progrès prévisible, à un primitivisme tourné vers le passé où l'histoire est déclin et altération, mais ce dernier pourra faire retour dans un projet révolutionnaire. La lecture de Saint-Just faite par Miguel Abensour est double. Elle dessine les trois caractères généraux de sa pensée : naturalisme doctrinaire, anti-individualisme et opposition à toute théorie du contrat, pour mieux mettre en évidence la distinction qu'il trace entre un ordre social autonome conçu comme un organisme qui préexisterait à un ordre étatique venu troubler celui-ci, et rapprocher la forme du droit défendue et illustrée par Saint-Just comme adéquate à l'idée du droit social selon Gurvitch. Soit un anti-rousseauisme décrit avec précision aux trois niveaux de sa philosophie de l'histoire, de sa théorie de la société et du fondement du droit. Et il désigne, en creux, la place que pourra tenir la Révolution dans le système matériel des idées de Saint-Just.

La passion de Miguel Abensour pour la Révolution Française l'a conduit à Albert Mathiez et à Georges Lefebvre, dont il a lu avec passion les articles sur la Grande Peur et sur les foules révolutionnaires et leur créativité, et dans lesquels il a vu un antidote contre les thèses réactionnaires de Gustave Le Bon<sup>10</sup>. Il proposa à Albert Soboul d'organiser un colloque sur Saint-Just à l'occasion du bicentenaire de sa naissance, qui s'est tenu le 25 juin 1967 à la Sorbonne. Sa propre contribution ne sera pas publiée dans les *Annales de la Révolution Française*, parce qu'en sortant de l'orthodoxie jacobine de Soboul, historien communiste, elle déplut : il suggérait que Saint-Just aurait envisagé une sortie de la Terreur par les Institutions, soit un projet différent de celui des Indulgents (Danton et Camille Desmoulins, ainsi que leurs partisans, voulaient un « comité de clémence » pour limiter les excès de la Terreur et favoriser le retour à la paix). On sait que Robespierre, dans un discours au club des Jacobins du 8 janvier 1794, renvoie dos à dos les moyens *ultra-révolutionnaires* qu'ils préconisent et les moyens *ultra-révolutionnaires* prônés par les hébertistes, qui veulent la Terreur à outrance. Les uns et les autres seront condamnés à mort par le Tribunal révolutionnaire puis exécutés. Le rapport de Saint-Just sur les factions de l'Étranger (13 mars 1794), dirigé contre les Enragés, comme le rapport qu'il a rédigé contre Danton, décret d'accusation, signent les premières décisions prises par la

---

10 Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*. Entretien avec Michel Enaudeau, Paris, Les Belles Lettres, 2014, pp. 60-62.

Convention et les comités sans l'avis des Sans-culottes, comme l'exécution de Chaumette le 13 avril 1794. Et Abensour évoque aussi, pour justifier la parution des Actes du Colloque en livre plutôt que dans les *Annales de la Révolution française*, la dénonciation dont il avait été l'objet, de la part d'un autre disciple de Soboul, d'être un lecteur assidu, à la Bibliothèque Nationale, de la revue *Socialisme ou Barbarie*.

« La théorie des institutions et les relations du législateur et du peuple »<sup>11</sup> se place d'emblée sous la référence à Michelet, définissant la Révolution comme « l'avènement de la Loi, la résurrection du Droit, la réaction de la Justice », pour mieux questionner le rapport du législateur et du peuple en tant qu'il ouvre la question de l'institution chez Saint-Just. Une question qu'il a trouvée dans un petit livre écrit par Gilles Deleuze, en 1953, dans la collection « Textes et documents » dirigée par Georges Canguilhem. « L'institution se présente toujours comme un système organisé de moyens. C'est bien là, d'ailleurs, la différence entre l'institution et la loi : celle-ci est une limitation des actions, celle-là, un modèle positif d'action. Contrairement aux théories de la loi qui mettent le positif hors du social (droits naturels), et le social dans le négatif (limitation contractuelle), la théorie de l'institution met le négatif hors du social (besoins), pour présenter la société comme essentiellement positive, inventive (moyens originaux de satisfaction). Une telle théorie nous donnera enfin des critères politiques : la tyrannie est un régime où il y a beaucoup de lois et peu d'institutions, la démocratie, un régime où il y a beaucoup d'institutions, très peu de lois. L'oppression se montre quand les lois portent directement sur les hommes, et non sur des institutions préalables qui garantissent les hommes »<sup>12</sup>. Abensour avait d'abord connu Gilles Deleuze sans le connaître, parce que celui-ci surveillait anonymement l'épreuve de dissertation philosophique au concours général l'année de son passage. Le sujet du concours portait un libellé prémonitoire : « Qu'est-ce qu'un homme libre ? ». Il avait ensuite reconnu le surveillant pour être Deleuze en suivant ses cours sur Kant à la Sorbonne.

Depuis longtemps, Deleuze avait la référence de Saint-Just sous la plume, comme en atteste, outre son recueil *Instincts et institutions*, la citation qu'il y fait d'un extrait des *Institutions républicaines* intitulé « Institution, mœurs et lois », et dans le témoignage de son ami Michel Tournier, à propos de leur amour commun de l'architecture des systèmes philosophiques, selon Martial Guérout : « Nous tenions d'ailleurs qu'en bonne philosophie la solution précède toujours le problème. Le problème n'est que l'ombre portée d'une solution, fontaine d'évidence jaillie *motu proprio* dans le ciel intelligible.

---

11 Miguel Abensour, « La théorie des institutions et les relations du législateur et du peuple », *Actes du Colloque Saint-Just (Sorbonne, 25 juin 1967)*, avant-propos par Albert Soboul, Paris, Société des études robespierristes, 1968, pp. 239-290.

12 Gilles Deleuze, *Instincts et institutions*, Paris, Hachette, 1955, p. IX.

L'existence de Dieu n'avait commencé à être un problème que le jour où était apparu l'argument ontologique, etc. Petits Saint-Just de l'esprit, nous classons les productions de l'esprit en deux catégories que nous séparions d'un coup d'épée : les systèmes philosophiques et les bandes dessinées. Tout ce qui n'était pas système – ou études consacrées à un système – était bande dessinée »<sup>13</sup>. S'agissant des institutions républicaines, Deleuze trouve dans Saint-Just qu'elles sont l'esprit même de la Révolution : la liberté ne peut se perpétuer sans institutions révolutionnaires. Il y revient en 1967, dans sa *Présentation de Sacher-Masoch*, où Saint-Just et Sade sont crédités tous deux, malgré leurs différences, d'opposer l'institution à la loi et au contrat<sup>14</sup>. Miguel Abensour se saisit de ce philosophème pour sa lecture, à nulle autre pareille, de Saint-Just.

Il faudrait resituer la conférence faite par Miguel Abensour au colloque Saint-Just dans son contexte. Depuis la Seconde Guerre mondiale, et plus que jamais avec la guerre froide, Saint-Just a cristallisé les interprétations les plus diverses : depuis l'introduction rédigée par Jean Cassou d'une édition de *Pages choisies de Saint-Just* (1947) et la publication du manuscrit sur « Les Institutions républicaine » par Albert Soboul dans les *Annales Historiques de la Révolution française* (contemporain du manuel sur *La Révolution française, 1789-1799*, paru aux Éditions sociales en 1948, la seconde édition en 1952 donnera lieu à une polémique) ; jusqu'au *Saint-Just ou la force des choses* d'Émile Ollivier, préfacé par André Malraux (1954), et au livre de Jacob Leib Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire* (1952, traduction française 1960, qui est la source du « révisionnisme » de François Furet et Denis Richet, *La Révolution française* (1965-1966), fustigeant le *déravage* de la Révolution française à partir de 1792 et le *catéchisme révolutionnaire* de l'historiographie marxiste). Il a aussi été convoqué au tribunal des débats sur la violence dans les crises révolutionnaires (et singulièrement par Bernard d'Astorg, Daniel Guérin, Maurice Merleau-Ponty, Albert Camus).

Lire Saint-Just en 1967 ? Il serait le personnage privilégié d'une vision singulière de la Révolution. Abensour crédite Kropotkine d'avoir révélé, dans *La Grande Révolution, 1789-1793*, sous la révolution étatique, la révolution jacobine et contre elle, une révolution communaliste, qui met donc en scène la Révolution comme champ agonistique entre l'État et les communes. La lecture de Kropotkine commande celle de Daniel Guérin dans *La lutte des classes sous la Première République, 1793-1797* (1946/1948) et de sa vision de la sans-culotterie comme avorton de la révolution prolétarienne (pour Sartre, le livre de Guérin est l'un des seuls apports enrichissants des marxistes contemporains aux études historiques), et aussi celle d'Albert Soboul dans *Les Sans-Culottes parisiens de l'an II*.

---

13 Michel Tournier, *Le vent Paraquet*, Paris, Gallimard, 1977, p. 155.

14 Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967, pp. 67-69.



*Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire, 2 juin 1793-9 thermidor an II* (1958), pour qui les Sans-culottes apparaissent comme un rassemblement d'artisans, de petits commerçants et de maîtres d'ateliers, de compagnons et de journaliers, porteurs de la terreur mais aussi finalement d'une rupture avec les robespierristes. Dans cette tradition de pensée, le Saint-Just de Miguel Abensour rompt en visière avec l'héritage qui lui est assigné. Il se tient dans une tension interne à la figure du législateur, inventeur de lois et créateur d'institutions républicaines.

Il y aurait quatre moments dans la pensée de Saint-Just, qui seraient autant de périodes pour repenser au niveau de la théorie les problèmes que pose la pratique politique : 1) la période pré-critique, celle du poème *Organt* et de *L'Esprit de la Révolution et de la constitution de la France* (1791), où il faut que le législateur impose la loi au peuple fût-ce par la ruse, et que la sagesse prime sur le consentement. 2) Avec le manuscrit de *La Nature*, la législation, science du droit, œuvre du législateur philosophe et fondatrice des « sociétés », est distinguée de la législation de fait, science du prophète, qui ne donne lieu qu'à des « agrégations » : la cité de droit social, visant à la disparition de l'État, devrait se substituer à l'État édifié sur l'ignorance de la nature et sur le règne du politique. Le bon législateur serait alors l'interprète passif de l'ordre objectif naturel, avec cette difficulté que cette conception non-volontariste et objective de la loi donne à celle-ci le statut d'un commandement de la nature qui contraint sans la volonté du législateur ni le consentement du peuple. 3) La troisième période serait celle de la suspension de la période critique, jusqu'au début de l'année 1794 : le législateur se heurte à des sujets de l'ancien régime, là où la Révolution requiert des hommes républicains, il doit donc aller jusqu'à la représentation et au-delà : conduire le peuple. Pour autant, tout se passe comme si le refoulé faisait retour, dans l'idée que la révolution, pour l'heure vouée à la politique et à la transformation des rapports de force, puisse un jour se tourner vers la paix sociale, et dans le choix des institutions en définissant une nouvelle forme de pouvoir distinct de la loi. La question étant : sous la condition de quel effacement du rôle du législateur ? 4) Enfin, il y aurait reprise de l'entreprise critique, sous condition d'une double acception du terme institution. L'institution est d'abord recherche et création d'un ordre, objet pour lequel il a été institué, et éducation : acception neutre qui signifie la recherche d'une positivité républicaine où les institutions républicaines sont garantes du gouvernement d'un peuple libre contre la corruption des mœurs, et garantes du peuple et du citoyen contre la corruption du gouvernement. Position de droit mais qui rencontre une conjoncture politique fragile : celle d'une alliance politique d'une fraction de la bourgeoisie pro-révolutionnaire avec les Sans-culottes, qui se délie en septembre 1793, le jacobin se séparant du peuple. Accusé de jouer le jeu de l'étranger, les Sans-culottes se révoltent contre la Convention thermidorienne, réclamant du pain et l'application de la Constitution de 1793 : ils sont réprimés par le Général Pichegru. Saint-Just

écrit : « La Révolution est glacée : tous les principes sont affaiblis ; il ne reste que les bonnets rouges portés par l'intrigue ».

Pour Miguel Abensour, le constat est à double tranchant. C'est l'aveu, par Saint-Just, d'une passivité et d'une dégénérescence du peuple dont il est pour une part responsable, mais aussi – sans en avoir conscience – de sa propre incompréhension à saisir le sens du mouvement populaire. Et comme toujours, Abensour recherche dans la position prise par Saint-Just la trace de la position contraire, dans ses énoncés la dénégation de propositions qui leur seraient contradictoires, dans la distance qu'il instaure, épousant la politique jacobine, avec la sans-culotterie parisienne, la proximité des Sans-culottes de la province, et singulièrement de Strasbourg. *Comme si* Saint-Just n'avait pas abandonné sa théorie des institutions. Abensour pose alors les questions dont la théorie des institutions formerait la réponse : comment dégeler la révolution que le gouvernement a glacée ? Comment donner à nouveau l'impulsion au mouvement populaire ? Comment colmater la brèche ouverte par Germinal ? La résolution de la contradiction entre la conception bourgeoise d'un pouvoir centralisé qui s'incarne dans la loi et les tendances au gouvernement direct et même à la dualité du pouvoir, comme si elle passait par la théorie des institutions, relève-t-elle de la manière jacobine ou de la manière de la sans-culotterie ?

En tout cas, la lecture de Miguel Abensour s'attache à l'architecture d'un système philosophique du gouvernement révolutionnaire qui préserverait l'horizon des institutions pour rendre la république irréversible : « L'institution, et non la loi, est l'instrument de ce passage à une phase supérieure, car elle est génératrice de liberté, tandis qu'à l'ombre des lois s'avance la tyrannie. L'institution échappant au registre de la volonté et en liaison avec un but objectif, l'ordre républicain, assure ainsi un contrôle de l'exercice du gouvernement révolutionnaire. On n'a pas assez remarqué, semble-t-il, que les *Fragments...* contenaient un véritable code civil. Génératrices de liberté, les institutions le sont encore à ce niveau et doublement. Saint-Just reconnaît l'existence d'un secteur privé, sur lequel le gouvernement ne doit pas avoir de prise, mais cette liberté plutôt que d'être anarchique, ou laissée à la bonne volonté de la "main invisible", doit être organisée par un réseau d'institutions civiles. Saint-Just ne fut pas seulement un terroriste rêveur, comme l'en accusa Marx. Il comprit qu'il ne suffisait pas de détruire l'égoïsme en la personne des égoïstes, mais qu'il fallait aller plus profondément éliminer les causes mêmes de l'égoïsme, d'où les institutions<sup>15</sup> ». S'agissant du rôle des mœurs, Abensour remarque qu'il a changé depuis le *Discours sur les constitutions*. La nature du gouvernement ne détermine pas les mœurs qui lui sont adéquates, mais ce sont les mœurs qui lui donnent sens et conditionnent la possibilité de la république. Et, là

---

15 Miguel Abensour, « La théorie des institutions et les relations du législateur et du peuple », *op. cit.*, pp. 279-280.

aussi, Saint-Just est l'anti-Rousseau. Les institutions ne sont plus un moyen pour assurer le règne et l'amour des lois mais une fin. Il en résulte qu'au-delà de la transformation des mœurs, les institutions doivent aller jusqu'à la satisfaction des besoins des hommes et à la fondation d'une cité de droit social. Pour autant, Saint-Just assigne au législateur le privilège de créer les institutions républicaines et, comme dans toute révolution bourgeoise selon Lénine, le jacobin réserve au peuple la destruction de l'ancien et se réserve la construction du nouveau. Les modèles proposés par Saint-Just ne seront que des modèles statiques. Peut-on sauver Saint-Just ? Selon Miguel Abensour, « il n'en reste pas moins qu'en dépit des limitations d'une pensée naturaliste, Saint-Just, au plus fort d'une révolution, a écrit un chapitre d'une critique du politique, et qu'il a tenté d'inscrire cette critique dans les faits ».

Dans ce dernier aveu, on perçoit peut-être ce qui fait la singularité de la lecture de Saint-Just par Abensour, et sans doute aussi ce qui le met à distance des historiens de la Révolution française. Même s'il cherche à confronter les théories aux faits, il porte d'abord attention à la cohérence d'un dispositif de pensée, et la philosophie est pour lui d'abord résolution d'un problème, héritage peut-être des cours qu'il suivait de Deleuze, qui le tenait lui-même de Martial Guérout : « Toutes les grandes doctrines peuvent se caractériser par des problèmes [...]. Instituant des problèmes, la philosophie doit comme la science y répondre par des théories. Or, toute théorie n'est valable que si elle est démontrée. La démonstration n'a pas simplement pour but de l'imposer à autrui, mais de faire naître en toute intelligence, y compris en celle de son protagoniste, l'intellection du problème et de sa solution »<sup>16</sup>. Mais l'ambition de Miguel Abensour n'est pas de faire de l'histoire de la philosophie, fût-ce à la manière de Deleuze, convoquant les philosophes du passé au présent<sup>17</sup>. Il est de concevoir, à partir de Saint-Just, une philosophie politique qui ne soit pas une philosophie de la domination. Abensour soutient que Saint-Just, certes ne remet pas en question l'existence du législateur et de la science du gouvernement qui la fonde, mais que, contre ceux qui voient en lui un théoricien et un praticien du politique entendu comme domination de l'homme sur l'homme, il a écrit une critique du politique et tenté d'inscrire cette critique dans les faits.

---

16 Martial Guérout, « La Méthode en histoire de la philosophie », *Philosophiques*, vol. 1, n°1, avril 1974, pp. 7-19, cité par Giuseppe Bianco, « Philosophie et histoire de la philosophie pendant les années 1950. Le cas du jeune Gilles Deleuze », dans G. Bianco, F. Fruteau De Lacroix, *L'angle mort. Philosophie et sciences humaines en France pendant les années 1950*, Paris, PUF, 2014. Voir aussi Claude Giolito, *Histoires de la philosophie avec Martial Guérout*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 127.

17 Voir sur ce point Gilles Deleuze : « L'histoire de la philosophie doit, non pas redire ce que dit un philosophe, mais dire ce qu'il sous-entendait nécessairement, ce qu'il ne disait pas et ce qui est pourtant présent dans ce qu'il dit », *Pourparlers*, Paris, Minuit, 2003, p. 186.

Miguel Abensour avait montré que Saint-Just opposait deux répliques à la glaciation du peuple par la Terreur, propres à la « ré-encourager » et à réchauffer la Révolution : les Institutions et l'héroïsme. Il y revient vingt ans plus tard, en 1986, dans une autre conjoncture, un article sur Saint-Just que lui demandaient François Châtelet et Évelyne Pisier pour le *Dictionnaire de philosophie politique*, qui reprend, en partie, ses articles antérieurs. Mais il ne s'agit plus de produire une philosophie politique pour résister à une « scientification » de la politique et repenser la question de l'émancipation. Contre la restauration de la philosophie politique académique qui apparaît comme une philosophie de la restauration suspecte sinon de revendiquer un gouvernement des philosophes, du moins de légitimer une philosophie politique appliquée, Miguel Abensour s'oriente vers le projet d'une philosophie politique critique. Il dira sa dette à l'égard de Pierre Clastres (il n'y a pas de société humaine sans institution politique du social, mais il peut y avoir politique sans État) et de Claude Lefort lisant Machiavel (établissant une différence entre politique et domination, l'une ouvrant sur l'expérience de la liberté, l'autre sur la servitude, et invitant à penser la politique dans la dimension ontologique du conflit). Mais il prendra peu à peu ses distances avec Lefort lorsque celui-ci passe de Machiavel à Tocqueville.

Abensour a désapprouvé la publication, en 1976, d'un article de Bernard Manin dans *Libre* sur Saint-Just, parce qu'il était teinté de « furetisme » et il refusera, en 1983, de prendre part à un numéro de *Passé-Présent* sur la Terreur, qui affichait des contributions de Lefort, Furet, Ferry et Pachet. Qu'est-ce que le « furetisme » pour Miguel Abensour ? Là-dessus, il s'est exprimé à de nombreuses reprises, et toujours d'une manière univoque : « C'est une variante de l'idéologie française qui, sous la plume de François Furet, trahit une résignation sans limites et une fatigue de la raison. N'écrit-il pas dans *Le passé d'une illusion* : "L'idée d'une autre société est devenue presque impossible à penser... Nous voilà condamnés à vivre dans le monde où nous vivons". Lecteur de Saint-Just, j'étais – et je suis toujours – très anti-Furet. À mes yeux, c'est le type même du Thermidorien, c'est-à-dire de celui qui voit dans Thermidor l'entrée dans le règne de la liberté et qui ne veut pas ou ne peut pas y voir le règne de l'affairisme et de la corruption qui contamineront la République tout au long de son histoire et jusqu'à nos jours »<sup>18</sup>. Et il ajoute que c'est, en outre, un piètre historien, contrairement à Guérin et Soboul, dont il a pour le métier et l'œuvre la plus haute estime. Il ne s'agit donc pas, pour Miguel Abensour, de donner raison à la tradition « marxienne » qui voit dans la Révolution française une révolution bourgeoise visant à rompre avec le mode de production féodal et à entrer dans l'âge capitaliste moderne. Ni de tenter de penser comme elle l'alliance de la bourgeoisie révolutionnaire avec les masses urbaines et paysannes,

---

18 Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, *Entretien avec Michel Enaudeau*, op. cit., pp. 25-26.

pour faire triompher une révolution bourgeoise en France, en but aux périls d'une contre-révolution vendéenne à l'intérieur et d'une guerre à ses frontières avec l'Europe des monarchies coalisées.

Comme si cela permettait de mieux lutter contre la résurgence de l'interprétation libérale du XIX<sup>e</sup> siècle d'une révolution en deux temps : la bonne qui conjoint le XVIII<sup>e</sup> siècle, les nobles et les bourgeois pour arriver au 4 août, la mauvaise qui voit entrer en scène les masses populaires à partir du 10 août, et « dévie » du chemin vers une monarchie constitutionnelle à l'anglaise en « dérapant » sur la Terreur. Abensour n'entre pas dans une controverse d'historiens, sous condition d'une élucidation des mots « révisionnisme », « jacobinisme » ou « historiographie critique ». Mais il travaille une posture philosophique, attestée historiquement sous la Révolution française, qui vaut encore, ici et maintenant : celle du Thermidorien. Une position qu'il trouvera matière à illustrer exemplairement à travers l'entretien de Marcel Gauchet avec François Azouvi et Sylvain Piron dans *La condition historique*, publié chez Stock en 2003, et qui l'accuse de « révoltisme ». Le révoltiste est ici l'anti-Thermidorien. Abensour persisterait dans la radicalité du « grand refus » qui force à penser la liberté contre le pouvoir et la démocratie comme processus inachevé, tandis que Gauchet, rallié à Furet, aurait choisi de penser le pouvoir avec la liberté et de déclarer la révolution finie et la démocratie en régime politique figé. Abensour décrit Furet comme celui « qui n'avait de cesse de construire un nouveau juste-milieu, mâtiné de 1789, de Thermidor, de pensée doctrinaire, d'Orléanisme (Ah ! Le règne des « hautes capacités »), de républicanisme centriste style troisième république, d'aronisme. Comme si l'œuvre de François Furet, qui conjure tant l'utopie que la révolution, avait servi d'asile souriant, sceptique, voire cynique, aux repentis de toutes sortes<sup>19</sup> ». L'effet Furet se donne à lire dans les propos de Marcel Gauchet décrivant la tragédie intellectuelle des Thermidoriens comme une réflexion admirable d'esprits écartelés entre une liberté retrouvée et l'échec final à institutionnaliser la liberté. Abensour n'y voit, quant à lui, que les miasmes de l'affairisme thermidorien et le signe, chez Gauchet, d'un ralliement à la politique normale, c'est-à-dire à l'acceptation d'institutions qui viennent conforter la forme-État et sa logique : domination, totalisation, médiation, intégration. Ce n'est plus le commentateur de Tocqueville qui est en cause, mais plutôt la distorsion vers le libéralisme anti-totalitaire que lui fait subir l'éditeur de Benjamin Constant<sup>20</sup>.

---

19 Miguel Abensour, « Lettre d'un "révoltiste" à Marcel Gauchet converti à la "politique normale" », *Réfractations*, n°12, printemps 2004, p. 162.

20 Voir Gilles Labelle, « La démocratie est-elle un régime sans "dehors" ? Deux versions de la "division originaire" : Marcel Gauchet et Miguel Abensour », [www.magmaweb.fr/spip/spip.php?article 515](http://www.magmaweb.fr/spip/spip.php?article 515), cité par Manuel Cervera-Marzal, *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation*, Paris, Sens et Tonka, 2013, p. 71, note 125, qui rapporte cette réplique de Miguel Abensour à Alain Renaut, lors d'un débat

D'autres philosophes se sont emparés, après Miguel Abensour, de la figure du Thermidorien. Singulièrement, Alain Badiou, en 1996, à l'occasion d'un colloque sur la Terreur, où il se confronte, entre autres, à des disciples de Miguel Abensour<sup>21</sup>. De quoi, pour lui, le Thermidorien est-il le nom ? Il argue que, pour Saint-Just, la Terreur n'est que le substitut de la vertu quand la cause de la contre-révolution intérieure et extérieure devient précaire et que l'effet pourrait en être la corruption, sinon les institutions. Or, les Thermidoriens n'ont comme pratique institutionnelle que la corruption au cœur de l'État et le suffrage censitaire. Thermidor est bien loin de terminer la Terreur, il en modifie le calcul. Mais, il ne s'agit pas pour autant, de revenir à l'histoire dialectique selon Soboul, pour lequel les jacobins sont victimes de leurs contradictions, la synthèse qui enveloppe Thermidor, le directoire, le consulat et l'Empire faisant advenir la vérité de ces contradictions. La réalisation de l'essence bourgeoise de la révolution, sous conditions de briser ses apparences populaires, obéirait à la logique du résultat : l'avenir d'une séquence politique en délivre la vérité. Or, selon Badiou, citant Sylvain Lazarus, il faut plutôt penser une séquence politique à partir d'elle-même, et celle-ci s'achève par épuisement de ses propres capacités. « Thermidorien » constituerait donc non pas un échec mais le nom d'une subjectivité dont l'espace est la cessation : « En définitive, *Thermidorien* est le nom de la constitution, dans l'élément de la cessation d'une procédure de vérité, d'une impensabilité de cette procédure », une étatisation de la conscience politique, sous condition de l'intérêt et du placement. Soit le contraire de l'événement politique comme procédure générique.

Badiou y reviendra dans *Logiques des mondes* : « Il est un théoricien – involontaire mais tout à fait didactique – de la subjectivité réactive, qui est François Furet, historien de la Révolution française, et auteur, dans la même veine, d'un mauvais livre sur l'histoire "subjective" du communisme et des communistes (*Le Passé d'une illusion*). Tout l'effort de Furet vise à montrer que les résultats de la Révolution française étant identiques, au long cours, voir inférieurs (selon, évidemment les critères économistes et démocratiques qui sont les siens) à ceux des pays européens qui ont évité un tel traumatisme, cette révolution est en son fond contingente et inutile. Autrement dit, Furet nie que la connexion de l'événement, de sa trace et du corps « sans-culotte » ait quelque rapport que ce soit avec la production de

---

qu'il avait organisé : « si vous avez raison et que c'est achevé, qu'on sait ce que c'est que le meilleur régime à la fois en théorie depuis Rousseau et en pratique en gros depuis 1950 ou 1960, si c'est comme ça, à ce moment-là ça ne donne plus rien d'avoir des débats sur le Bien, le Juste, Léo Strauss, la philosophie politique, le droit naturel, les Anciens, les Modernes et tout ça, il faut faire de la philosophie politique appliquée ».

21 Alain Badiou, « Qu'est-ce qu'un Thermidorien ? », dans Catherine Kintzler, *La Terreur*, Paris, Kimé, 1996, repris dans *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998.

présent ». Badiou y retrouve le mathème du sujet réactif, déniait la puissance créatrice de l'événement au présent raturé<sup>22</sup>.

Dans le même temps, Jacques Rancière fait état d'un horizon doublement bouché des années 80, avec la grande offensive de François Furet contre la tradition révolutionnaire et ouvrière, et le discours néo-marxiste des gens du CERES. Et il s'attache à décrire comment l'enjeu de la révolution du discours historique n'est pas simplement d'opposer la vieille histoire des princes, de l'événement, et de la surface, à une nouvelle histoire qui serait celle des masses, de la profondeur, du chiffre et de la structure, parce que l'histoire des temps démocratiques est plus compliquée<sup>23</sup>. L'histoire étant une science, elle doit chasser les mots-fantômes de la science historique jusqu'à faire disparaître tous les mots dont se sont servis les acteurs historiques, et à la limite l'événement même, comme chez Alfred Cobban (*The Social Interpretation of the French Revolution*) : il n'y a plus finalement ni mots, ni choses, seulement des interprétations, et Saint-Just ou Robespierre sont remplacés par Tocqueville, Michelet, Edgar Quinet ou Augustin Cochin. Rancière montre comment l'histoire se revendiquant en tant que science (avec ses règles et ses processus qu'il nomme *poétique du savoir*<sup>24</sup>) l'expose à la déclaration d'inexistence de son objet. Le révisionnisme a sa version soft : il ne s'est presque rien passé de tel que ce qui a été dit. Version de Cobban : il ne dit pas que la Révolution n'a pas eu lieu, mais il réduit à peu de choses son effet social. De petits changements dans la répartition de la propriété terrienne, dans la composition interne de la bourgeoisie, une stabilité plus assurée de la société. Mais il y a aussi une version nihiliste du révisionnisme : *Il ne s'est rien passé de ce qui a été dit*, direction du *non-lieu* qui est celle empruntée par François Furet dans *Penser la Révolution française*. L'historiographie marxiste aurait, selon lui, fait disparaître l'événement dans l'énoncé de ses causes sociales supposées. Furet procède d'un renversement autour de la question de l'événement : « La Révolution est l'illusion de faire la Révolution qui naît de l'ignorance que la Révolution a déjà été faite [...]. L'événement emblématique du 9 Thermidor est l'achèvement du règne illusoire de l'événement, la pure limite séparant deux interprétations, deux discours de la science politique : une interprétation de l'illusion, et une interprétation de la réalité. Dans cet évanouissement de l'histoire en historiographie, la prétention savante de l'histoire, portée à la limite de l'annulation de son objet, vient tendre la main à la prétention savante de la politique. L'histoire, devenue historiographie, devient une section de la science politique, une tératologie ou une

---

22 Alain Badiou, *Logiques des mondes*, Paris, Seuil, 2006, pp. 66-67.

23 Jacques Rancière, « Histoire et récit », dans *L'histoire entre épistémologie et science sociale. Actes de l'Université d'été de Blois*, IUFM de Créteil, Toulouse, Versailles, septembre 1993, p. 189.

24 Arlette Farge, « L'histoire comme avènement », *Critique*, n°601-602, juin-juillet 1997, p. 462.

démonologie consacrée à l'étude de l'aberration qui fait proliférer l'événement de parole dans les failles de la légitimité politique. Le terme de la croyance historique savante est l'abolition de l'histoire, devenue sociologie ou science politique<sup>25</sup> ».

Trois lectures de Thermidor et du « furetisme », mais elles sont commandées par trois visions différentes de la philosophie politique. Alain Badiou prend nettement position contre la philosophie politique, quelle qu'en soit la présupposition parce que toute philosophie politique a pour prétention de dire la norme éthique pour guider l'action du spectateur (celui qui regarde, observe sans agir, selon Littré) : « c'est le programme qui, tenant *la* politique – ou mieux encore *le* politique – pour une donnée objective, voire invariante de l'expérience universelle, se propose d'en délivrer la pensée dans le registre de la philosophie<sup>26</sup> ». La philosophie politique est devenue l'idéologie du démocratism contemporain à travers laquelle se fait le deuil de toute politique d'émancipation et de toute révolution. Jacques Rancière dirait plutôt que la philosophie politique n'existe pas, parce qu'il n'y a pas de fondement propre de la politique, qui n'existe que par la preuve de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui. L'idée-même de philosophie politique, ou politique des philosophes, est inséparable d'une opposition de principe à l'antécédence d'une politique du *démos*. Miguel Abensour partage avec les précédents l'ambition de penser l'institution politique en rupture avec Hobbes comme tout le contraire de l'instauration d'un ordre, le conflit et la division comme constitutifs du *démos*, avec ce présupposé : l'égalité est déclarée, elle n'est jamais programmatique<sup>27</sup>. Mais il en appelle à une philosophie politique critique qui vient prolonger le geste d'Hannah Arendt de rejet d'une tradition qui viendrait de l'extérieur lui donner sens, à la fois critique de la domination, interrogation permanente sur ses conditions de possibilité, et « critico-utopique<sup>28</sup> ». L'un des chemins par lesquels il passe pour en formuler le concept serait l'autre radical du personnage philosophique du Thermidorien : celui du héros révolutionnaire.

En publiant dans la revue *Esprit*, en 1989, « Saint-Just. Les paradoxes de l'héroïsme révolutionnaire », Miguel Abensour revient à Saint-Just par le détour d'une question dont il a ébauché la formulation dans son article

---

25 Jacques Rancière, *Les noms de l'histoire. Essai d'une politique du savoir*, Paris, Seuil, 1992, p. 87.

26 Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, *op. cit.*, p. 19. Voir aussi « La resignificacion actual de la política : la lucha por la emancipacion », entretien avec S. Douailler et P. Vermeren, *Ciudadanos*, Buenos Aires, inverno de 2001, n°4.

27 Voir Alain Badiou, « Les leçons de Jacques Rancière : Savoir et pouvoir après la tempête », *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, textes réunis par Laurence Cornu et Patrice Vermeren, Lyon, Horlieu, 2006, p. 143.

28 Miguel Abensour, Avant-propos à *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Sens et Tonka, 2009, p. 44.



« Saint-Just » du *Dictionnaire des œuvres politiques* de François. Châtelet, Olivier Duhamel et Évelyne Pisier. Il rappelle son analyse antérieure : Saint-Just associe la révolution au peuple, mais dissocie l'institution de la république de la volonté populaire pour la confier au législateur, interprète de la nature – signe de son anti-rousseauisme. La révolution est associée à une restauration de la nature, premier paradoxe et, second paradoxe, elle se pratique contre la politique. La nouvelle voie indiquée par les *Institutions républicaines* – sortir de la Terreur sous condition d'une critique intérieure du jacobinisme – est encore un retour à un ordre naturel, mais il est aussi (auto-)fondation : si le régicide public a ruiné l'idée de nature, signant le passage d'une révolution-restauration à une révolution-abîme, la question de la Révolution française devient alors celle de l'héroïsme. Un héroïsme paradoxal, parce que sans modèle. Miguel Abensour cite le « Discours » de Saint-Just du 25 avril 1794 : « N'en doutez pas, tout ce qui existe autour de nous doit changer et finir, parce que tout ce qui existe autour de nous est injuste ; la victoire et la liberté couvriront le monde. Ne méprisez rien, mais n'imitiez rien de ce qui est passé avant nous : l'héroïsme n'a point de modèle. C'est ainsi, je le répète, que vous fonderez un puissant empire, avec l'audace du génie et la puissance de la justice et de la vérité ». Le troisième paradoxe est que le sol sur lequel prenait appui le commencement – la nature –, se dérobe avec la mort du roi, laissant place au vide de l'indétermination des critères pour déterminer le bien et le mal, la liberté et la licence. Et que l'héroïsme devient témoignage et force d'arrêt, borne à l'élan révolutionnaire. Miguel Abensour transcrit le langage de Claude Lefort : la logique de l'héroïsme rejoint celle de l'invention démocratique, la désincorporation du social doit se penser avec la mort du roi qui procède d'une réincorporation dans le héros révolutionnaire, tenu comme corps exemplaire.

La question du héros dans la modernité procède d'une généalogie qui inverse, même si elle s'y rapporte le plus souvent, la conception antique de l'héroïsme. Chez Homère, le héros, Achille, est animé par 1) la cruauté, 2) l'avidité, 3) l'injustice. Alors que, comme l'a montré Yves Charles Zarka après Miguel Abensour, les trois idées régulatrices du héros moderne sont plutôt 1) l'idée d'une justice fondée sur les règles de l'éthique, 2) l'idée de gloire, qui est proportionnelle aux services rendus à l'humanité, 3) le désir d'immortalité<sup>29</sup>. Cette rupture de la conception moderne du héros avec la conception antique s'opère en trois moments, dont les noms sont Machiavel, Balthazar Gracian et Vico. Chez Machiavel, le prince est constitué comme héros politique à partir de trois valeurs, la libéralité, la générosité, le courage. La question nodale est celle de la mise en cause du héros comme

---

29 Yves Charles Zarka, « Vico et la mutilation de l'héroïsme. Force et fragilité du héros », *Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Paris, PUF, 2001, p. 40.

singularité exceptionnelle. D'un côté, Machiavel passe bien par le paradigme des Anciens, comme on peut le voir dans le chapitre I du *Second Discours sur la première Décade de Tite Live*<sup>30</sup>. Il y a, chez Machiavel, et contrairement à Vico, une structure anhistorique qui postule une permanence cosmo-anthropologique, qui fait que les hommes ne changent pas de mouvement, d'ordre et de puissance. En conséquence de quoi, l'innovation politique du Prince peut être pensée comme imitation des Anciens qui ont accédé au pouvoir par la *virtu* (et non par la fortune) : Moïse, Cyrus, Romulus, Thésée. Mais aussi bien le Prince comme héros politique peut-il être pensé dans la rétrospection de la variabilité du rapport *virtu*/fortune, comme dans le chapitre XXV du *Prince*.

Le second moment de l'élaboration du concept moderne de héros serait la description qu'en fait Baltazar Gracian dans *El Heroe*<sup>31</sup>, chapitre 1 et 2. Il y a aussi chez lui une définition du héros par sa singularité. Mais il y a dans le héros de Gracian une dimension esthétique qui manquait chez Machiavel. Le héros n'est plus seulement un entendement exceptionnel et un cœur magnanime et courageux, il possède, outre l'art de parler et d'agir, un style, une manière, une grâce. L'héroïsme est un art d'apparaître dissimulé.

Enfin, après Machiavel et Gracian, Vico vint, avec son *De mente heroica*<sup>32</sup>, qui donne au héros toute sa dimension historique. Georges Navet, qui a rédigé sa thèse de doctorat sous la direction de Miguel Abensour, a montré que le héros n'est alors plus un être singulier ou exceptionnel, mais le membre d'une caste ou d'une classe qui vient caractériser un âge de l'histoire des nations, l'âge des héros, situé entre l'âge des deux et l'âge des hommes. Les vertus héroïques sont liées au moment de la formation des sociétés aristocratiques, les meilleurs se distinguent par la piété (envers les Dieux), la prudence, la tempérance, le courage, la magnanimité, la lutte contre les bêtes féroces, le soin pris à cultiver la terre, l'hospitalité aux faibles et à ceux qui sont en péril. La force des héros s'exprime dans la domination brutale d'une caste ou d'une classe sur la plèbe, mais cette force fait aussi sa faiblesse dès lors que la disparition du héros est annoncée, lorsque les plébéiens s'avisent qu'ils sont les égaux des nobles et que s'ouvre l'âge des hommes.

Comment passe-t-on de cette figure du héros à celle du héros révolutionnaire ? Pour le comprendre, on peut se référer à Rousseau, qui a écrit, en 1751, un *Discours sur la vertu des héros*. Il répondait à une question que l'Académie de Corse formulait ainsi : « Quelle est la vertu la plus nécessaire aux héros, et quels sont les héros à qui cette vertu a manqué<sup>33</sup> ? ».

---

30 Machiavel, *Second discours sur la première Décade de Tite Live*, Préface de Claude Lefort, Paris, Flammarion, Champs, 1985.

31 Baltasar Gracián, *Le Héros*, Paris, Sulliver, 1996.

32 Vico, « De Mente heroica », traduction et présentation de Georges Navet, *Cahiers du Collège international de philosophie*, Paris, Osiris, n°5, 1988.

33 Rousseau, *Discours sur la vertu des héros*, *Œuvres complètes. Pléiade V*, Paris, Gallimard,

Blaise Bachofen dans *La condition de la liberté*, une autre thèse de doctorat faite sous la direction de Miguel Abensour, écrit : « si Rousseau n'a pas envoyé son mémoire, c'est parce que la question contenait implicitement l'idée de la valeur, du courage dans le combat, de la bravoure qui ne fait ses preuves que le jour de la bataille ». Or Rousseau cherche à opposer à la figure du héros conquérant, de l'aristocrate guerrier, le vrai héros, qui transmet à son peuple les vertus héroïques<sup>34</sup>. Loin du héros au singulier, de l'homme d'exception porteur à lui seul de l'action politique dans son ensemble, le vrai héros se dissout dans le patriotisme, dans la glorification militaire ou politique de la nation dans sa totalité. Après Miguel Abensour, Blaise Bachofen montre que le risque du héros au singulier est d'éclipser le peuple comme acteur de son sort politique. « Le monde a souvent été surchargé de héros ; mais les nations n'auront jamais assez de citoyens », écrit Rousseau. Qu'est-ce qu'un grand homme, un homme d'État ? C'est celui qui permet au peuple d'entreprendre une action politique collective, et qui s'abolit du même mouvement dans sa propre singularité. Le meilleur exemple en est Lycurgue, législateur de Sparte, qui rend au peuple la couronne dont celui-ci est le légitime possesseur qui ne le lui demandait pas<sup>35</sup> ». Le vrai héros est en ce sens le sage. Hegel se fera l'écho de cette évocation disant que la vertu antique a son contenu solide dans la substance du peuple. Rousseau définit ses héros comme citoyens et patriotes.

L'article de la revue *Esprit* sur Saint-Just<sup>36</sup> montre que c'est Tocqueville qui fait remarquer qu'avec la Révolution française ont surgi des passions nouvelles : amour de la gloire, foi dans la vertu, confiance dans le primat de l'homme et dans sa perfectibilité, jusqu'à produire une nouvelle religion qui substitut à l'égoïsme individuel l'héroïsme et le dévouement, et produit la race nouvelle des révolutionnaires. Le révolutionnaire, figure politique nouvelle qui apparaîtrait avec Masaniello (aide d'un marchand de poisson devenu chef d'une insurrection populaire à Naples en 1647 : Deleuze rapporte d'après Colérus que Spinoza s'était dessiné lui-même dans la posture et les habits de poissonnier de Masaniello<sup>37</sup>) et le saint puritain en Angleterre (décrit par Michael Walzer dans *La révolution des Saints*, Paris, Belin, 1987), trouverait sa figure achevée avec la Révolution française. Elle se situerait entre la tradition de l'héroïsme politique et le révolutionnaire

1959-1995, tome 2.

34 Blaise Bachofen, *La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques*, Payot, Paris, 2002, p. 259 sq.

35 Rousseau, *Discours sur la vertu des héros*, op. cit., p. 1267. Voir Denise Leduc-Fayette, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Paris, Vrin, 1974.

36 Miguel Abensour, « Les paradoxes de l'héroïsme révolutionnaire », *Esprit*, op. cit., février 1989, p. 60.

37 Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, PUF, 1970, réédition Minuit, 1981, p. 15, cité par Miguel Abensour, « Ça se passe bien ! Pour François Châtelet », *La Mazarine*, numéro « L'épuisement du politique », mars 1998, C1-5. Voir <http://spinoza.blogse.nl/log/spinoza-de-masaniello-van-de-filosofie.html>.

professionnel (Buonarotti ou Blanqui, que Miguel Abensour a travaillé dans sa thèse, et dont il a publié *Instructions pour une prise d'armes* et *L'éternité par les astres*, suivi de *Sur le concept de l'histoire* de Walter Benjamin, avec Valentin Pélosse, Paris, La Tête de Feuilles, 1973). Les historiens républicains, Michelet et Quinet, installent la centralité de l'héroïsme dans les révolutions modernes, étant entendu que, pour eux, le peuple n'est pas un héros comme les autres. Selon Miguel Abensour l'alternative est : ou bien, avec Hobbes, la mise au cœur de la relation politique de la peur de la mort, laissant peu de place à l'héroïsme ; ou bien, avec Machiavel, Montesquieu, Michelet, Quinet ou Hannah Arendt, on ne dissocie pas la politique de la vertu de courage, de magnanimité, de la *virtu*, c'est-à-dire d'un ensemble de qualités ou de principes qui ont pour caractère distinctif de travailler à instaurer un monde commun. Et alors la politique, recherche du bien vivre, et l'accomplissement de l'homme comme vivant politique ou être pour la liberté, requiert l'héroïsme.

« Le héros est le vrai sujet de la modernité », écrit Walter Benjamin<sup>38</sup>. Miguel Abensour montre que toute la question est celle du renversement paradoxal du héros révolutionnaire. Le héros qui trouvait une garantie dans la révolution ne devient-il pas, à la fin, lui-même la garantie de la révolution ? Le briseur de modèle ne finit-il pas par devenir un foyer de modération, le révolutionnaire devenant l'instaurateur d'un nouveau dogmatisme ? Ce qui se formule ainsi sous la plume de Claude Lefort : Qu'est-ce que l'héroïsme politique ? Qu'est-ce que commencer quelque chose de nouveau et dont le résultat s'avère imprévisible ? Comme l'écrit Quinet : « le grand homme est celui qui brise les fatalités apparentes et devient lui-même une fatalité nouvelle ». Une manière de reposer la question de la tension entre servitude et héroïsme, le rapport énigmatique entre servitude et liberté, que Miguel Abensour a longuement commenté et commentera de nouveau ensuite dans ses analyses de *De la Servitude volontaire* de La Boétie<sup>39</sup>.

Dans le texte de la revue *Esprit*, Miguel Abensour propose quatre critères pour qualifier l'héroïsme politique : 1) la faculté de commencer quelque chose de nouveau dont le résultat est imprévisible ; 2) l'idée d'institution d'une société nouvelle qui fait confondre la figure du héros et celle du fondateur ou du législateur ; 3) la reprise énigmatique, dans l'héroïsme, de la servitude et de la liberté ; 4) la finalité de l'héroïsme comme visée d'un état

---

38 Walter Benjamin, « Le Paris du Second Empire chez Baudelaire », *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Payot, 1982, p. 108, cité en exergue de l'article de Miguel Abensour dans *Esprit*, *op. cit.*

39 La Boétie, *Discours sur la servitude volontaire*, préface de Marcel Gauchet et Miguel Abensour, Paris, Payot, 1976 ; et « Del buen uso de la hipotesis de la servidumbre voluntaria », séminaire au Centro Franco-Argentino de Altos Estudios de la Universidad de Buenos Aires, 2006, Buenos-Aires, Colihue, 2016.

d'ordre et d'unité qui permettrait de lutter contre l'effet de division des désirs injustes.

Pour Miguel Abensour, Saint-Just est toujours à penser dans la tension entre un naturalisme social fondamentaliste (anti-rousseauiste), héroïsme qui s'incarne dans la tâche de renaturation, et l'abîme ouvert par la mise à mort du roi, saut dans l'inconnu : l'héroïsme du ministre de la nature confronté à celui, sans modèle, du ministre de la révolution. Mais aussi, renversement paradoxal, s'il est celui qui congédie la sagesse historique pour créer et se créer (Fichte), participant de l'héroïsme sans modèle propre à la société démocratique, il finit par devenir lui-même source d'imitation et clôturer ce qu'il a ouvert : il devient foyer de modélisation.

Ce paradoxe de Saint-Just, Miguel Abensour ne cessera de le creuser et de le travailler. À l'occasion d'un hommage à Jean Borreil, il revient sur *Organt*, dans un texte qu'il intitule « Rire des lois, du magistrat et des dieux », qu'il reprendra dans la préface de son édition des *Œuvres complètes de Saint-Just*, et dans un ouvrage à part entière, avec comme sous-titre : *L'impulsion de Saint-Just*<sup>40</sup>. Le point de départ est cette citation de *De la Nature...* : « Quand Rome finit, Rome était stoïcienne ; quand la Grèce finit, elle était philosophe, et dans l'un et l'autre on riait des lois, du magistrat et des dieux ». La thèse de Miguel Abensour est de voir que la philosophie peut, dès lors qu'une société arrive à épuisement, distinguer ce qui est de l'ordre de la nature et ce qui est de l'ordre de la convention, user de l'arme critique du rire contre la corruption par les lois pour retrouver l'authenticité de la nature, déjà à l'œuvre dans *Organt*, poème en vingt chants, rédigé en 1788 et publié en 1789. Mais si le rire cynique dénonce la fausse monnaie de l'héroïsme à l'antique, le retour de l'héroïsme sous sa forme révolutionnaire, à l'heure où « la Révolution est glacée », ne risque-t-il pas de bannir le rire ? Pour penser la critique, à l'intérieur du jacobinisme que Saint-Just formulerait en choisissant la vertu supposée être engendrée par les institutions plutôt que la terreur, Miguel Abensour en appelle encore à Deleuze : « Nous appelons toujours ironie le mouvement qui consiste à dépasser la loi vers un plus haut principe pour ne reconnaître à la loi qu'un pouvoir second<sup>41</sup> ». Mais si les institutions sont ce qui permet de surpasser la complicité de la tyrannie et de la loi, il n'en reste pas moins que le rire est évincé de la scène révolutionnaire. Abensour construit une argumentation subtile qui mobilise Marx et Tocqueville, Heidegger et Simmel, ainsi que Baudelaire, pour montrer en quoi l'héroïsme est une dimension constitutive

---

40 Miguel Abensour, « Rire des lois, du magistrat et des dieux », dans *Jean Borreil. La raison de l'autre*, Paris, L'Harmattan, 1995 ; « Lire Saint-Just », dans Saint-Just, *Œuvres complètes*, Paris, Folio, 2004 ; *Rire des lois, du magistrat et des dieux. L'impulsion de Saint-Just*, Lyon, Horlieu, 2005.

41 Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, édition de Minuit, 1967, p. 75, cité par Miguel Abensour, « Rire des lois, du magistrat et des dieux », *op. cit.*, p. 103.

de la Révolution française comme passion publique, et au-delà, tonalité affective, *Stimmung* de l'époque, forme qui se tient à distance du rire, allant jusqu'à parler d'aliénation héroïque<sup>42</sup>.

Et comme toujours, il s'agit de travailler une posture contre une autre. Ici, celle de Saint-Just contre celle de Sade. Là où Saint-Just distingue entre les bons et les mauvais législateurs, Sade les rejette tous avec l'arme du rire. *Français, encore un effort si vous voulez être républicain* est lu comme l'exacte réplique des *Fragments sur les institutions*. Après l'Anti-Rousseau, Saint-Just devient l'Anti-Sade. Là où Saint-Just veut produire la vertu par les institutions, Sade prône la dissolution morale et la corruption, là où il s'agissait d'enchaîner le crime par la vertu, il s'agit d'enchaîner la vertu par le crime, là où la cité républicaine requiert la paix, règnent la violence et la contrainte : Sade anti-jacobin. Mais aussitôt Abensour va chercher Bernard d'Astorg pour examiner la thèse inverse : Saint-Just et Sade côte-à-côte pour rire des valeurs traditionnelles et voir dans la Révolution le libre jeu du crime et des passions ? En réalité, c'est pour mieux invalider les lectures qui placent Saint-Just dans le Panthéon surréaliste des héros de la transgression, comme il le fera aussi pour celles qui le donnent, telle celle de Blanchot, comme héros de l'insurrection. Ici, comme souvent, c'est au détour d'une phrase qu'il prend ses distances avec les interprétations de Claude Lefort, ou leur donne une conséquence inattendue. Celui-ci avait écrit en 1989 un article sur « Sade : Le Boudoir et la Cité<sup>43</sup> ». Sade poursuivrait sur le registre du politique, dans *Français encore un effort si vous voulez être républicains*, le thème de la corruption qui n'a cessé d'être présent dans la *Philosophie dans le boudoir*. Il faudrait y voir à la fois une dénonciation du discours républicain et révolutionnaire et du discours philosophique en général. La vertu est changée en vice, l'émancipation en oppression, et (« ne peut-on aller un pas plus loin ? ») est mise en scène une parodie pour dénoncer le despotisme du législateur-philosophe comme héros-fondateur de la société nouvelle, maître et possesseur du savoir de cette recodification. Abensour n'est passé par l'hypothèse contraire que pour réaffirmer sa propre thèse d'un Saint-Just anti-Sade, c'est-à-dire d'un Sade contre Saint-Just : « Aussi paraît-il légitime de faire retour à la lecture d'abord proposée qui perçoit dans la brochure de Sade un contretypage, une image inversée d'inspiration cynique du modèle jacobin d'éducation morale de l'humanité, destinés à ruiner le projet d'héroïsation de la société en lui opposant, de façon ludique et provocatrice, une érotisation du personnage<sup>44</sup> ».

---

42 Miguel Abensour, « La disposition héroïque et son aliénation », *Tumultes*, 2-3, 1993, pp. 59-87.

43 Claude Lefort, « Sade : le Boudoir et la Cité », dans Annie Lebrun, *Petits et grands théâtres du Marquis de Sade*, Paris, Art Center, 1989, repris dans *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, pp. 90-111.

44 Miguel Abensour, « Rire des lois, du magistrat et des dieux », *op. cit.*, p. 134.

De la version publiée à l'occasion de l'hommage à Jean Borreil (1995) à celle qui fait l'objet d'un livre (2005), le texte se complète, se précise et se modifie. Dans la première, il nous invite finalement à nous interroger sur la transformation de la Révolution en autorité suprême, comme si le rire était au risque de l'obligation d'inflexibilité de la révolution. Dans la seconde, il rappelle tout d'abord que le texte de Sade est écrit après Thermidor et que, comme l'affirme Louis Janover, le lecteur pourrait y voir « non la subversion de tout l'ordre établi, mais la volonté d'introduire une certaine idée de la subversion dans le nouvel ordre établi<sup>45</sup> ». De là, qu'au « rire crépusculaire » de Sade pourrait répondre par ailleurs la possibilité d'un rire inédit de Saint-Just, non plus au regard de la glaciation, mais de l'échec de la révolution et de sa chute dans l'affairisme et la propriété privée : rire de Thermidor ?

Un livre de Miguel Abensour commence toujours par être auparavant un article, de multiples fois réécrit, qui, sans renier son inspiration première, prend acte des inactualités successives du présent où il est republié. La dernière version en date de son Saint-Just précède de peu celle de « Rire des Lois, des magistrats et des dieux », parce qu'il ne pouvait intégrer que les conclusions de cette étude dans « Lire Saint-Just », sa préface aux *Œuvres complètes*. Elle en constitue l'effet direct. Dans le même texte, il résume son travail sur le manuscrit *De la Nature*, donné comme philosophie politique de l'action révolutionnaire de Saint-Just, fût-ce à en saisir les modulations de sens ultérieurs. Soit une substructure métaphysique résumée en cinq thèses : « 1) L'état de nature est immédiatement social. 2) D'homme à homme, tout est identité. 3) La force ou la domination est à proscrire car elle est destructrice de l'unité sociale. 4) L'histoire est un effacement du social sous l'effet d'une généralisation du politique qui, non limité aux rapports de peuple à peuple, a également réglé ceux de cité à cité afin de détruire ceux d'homme à homme, 5) En vue de reconstruire la cité, il faut renverser le cours de l'histoire et faire reconquérir au social le domaine qui lui appartient de droit, pour cantonner la politique dans les seuls rapports entre peuples ».

Saint-Just est donc opposé à la politique en tant que telle, si son essence est la domination, l'instauration de la violence au lieu des liens naturels. Mais, pour autant, il n'est pas du côté de l'anarchie. Anti-rousseauiste, il présuppose que la loi n'est pas l'expression de la volonté générale, mais celle de la nature, que seul le législateur philosophe peut interpréter et exprimer. Saint-Just est du côté des anciens, du côté de sa conception anhistorique de la nature, de son rejet de la volonté individuelle et générale comme de son refus de tout contrat social. S'il est, comme l'écrit en 1831 son premier éditeur : « un philosophe extrêmement *attardé* au prix de notre siècle », alors prend sens, selon Abensour, son appel à la vertu, et le rôle privilégié qu'il attribue au législateur dans l'institution de la république.

---

45 Louis Janover, *Lautréamont et les champs magnétiques*, Sulliver, 2002, p. 78, cité par Miguel Abensour, « Rire des lois, du magistrat et des dieux », *op. cit.*, p. 120.

Mais pour éviter l'écueil du conservatisme incarné par Nodier, Abensour met en valeur la radicalité de Saint-Just, à l'épreuve de l'abîme et de l'héroïsme révolutionnaires. Saint-Just est, pour Miguel Abensour, le nom d'un problème destiné à demeurer problème : les difficultés, contradictions, voire apories, de la philosophie politique *et* de l'action révolutionnaire, car il nomme sur le mode du paradoxe l'énigme du politique.

Miguel Abensour peut reprendre de là, sous la forme sous laquelle elle lui apparaît au présent<sup>46</sup>, la question du politique : domination *et* émancipation. Nulle part mieux qu'ici peut-être ne s'illustre la « savante et minutieuse pratique textuelle de Miguel Abensour », bien décrite après ceux de Horacio Gonzalez, par les mots de Michel Enaudeau : « Un texte, qu'il soit passé ou contemporain, relu par le philosophe au travail, cesse d'être un texte antérieur au sien. Il devient le contemporain de sa propre réflexion et accomplit – à son insu sans doute – sa fonction émancipatrice, génératrice de pensée neuve<sup>47</sup> ». Lire Saint-Just ? Tâche paradoxale, s'il appartient à la fois à l'histoire des prophéties de la liberté, et à celle de la domination, de par sa participation à la Terreur, qui n'est pas une simple répétition de la division dominants/dominés, mais un « despotisme de la liberté » visant à abolir la division entre maîtres et sujets. Abensour théorise sa lecture comme se tenant à l'écart de tous ceux qui identifieraient Saint-Just à une histoire unique : « À l'exemple d'Anacharsis Cloots, refusant de choisir entre Marat et Roland, on serait tenté de dire : ni Soboul, ni Furet ». Un paradoxe à prendre d'un point de vue interne, si l'on considère que l'idée d'institution est une manière de substituer la voie de la vertu à celle de la Terreur : Saint-Just contre Saint-Just. Le discours de Saint-Just devient l'un des grands textes de la tradition qui se donne pour objet la critique de la domination : Machiavel, La Boétie, Spinoza, Rousseau, et E. Sexby, puisqu'elle rejoint l'idée qu'exécuter un roi, Jakob Leiv Talmon c'est-à-dire un tyran, n'est pas l'exécuter. Mais il est aussi celui qui justifie la Terreur.

La question devient : qu'est-ce que la Terreur ? Et ici, Miguel Abensour déploie – et il le donne comme décevant du point de vue d'une prétention à mettre en valeur la rationalité politique – le champ agonistique des interprétations contemporaines de la Terreur. Il y a la cécité de Bernard Manin au paradoxe de Saint-Just, parce que celui-ci reste prisonnier d'une perception du jacobinisme comme totalitarisme, réduisant la Terreur au jeu d'une logique identitaire entre le peuple et sa représentation doublée d'une identité entre le peuple et le gouvernement<sup>48</sup>. Il y a le formalisme de

---

46 Cf. « La démocratie insurgente », Préface à la seconde édition de *La Démocratie contre l'État*, Paris, Le Félin, 2004, pp. 5-19, et l'intervention qu'il a donné à Cité-Philo en 2008, publiée dans *Lieux Communs*, 13/11/2014.

47 Michel Enaudeau, Avant-propos à *La communauté politique des « tous uns »*, *Entretien avec Michel Enaudeau*, *op. cit.*, p. 7.

48 Bernard Manin, « Saint-Just, ou la logique de la Terreur », *Libre*, n°6, 1979, pp. 165-231.



l'analyse du furetiste Pascal Gueniffey<sup>49</sup>. N'est pas cité ici Claude Lefort et son article de *Passé-Présent*, dont on sait pourtant que Miguel Abensour dit avoir détesté sa vision de Robespierre comme un démiurge qui contrôlerait tout, vision fautive de la situation, puisque Robespierre avait été absent du Comité de Salut public pendant des mois, tandis que Saint-Just était lui-même en mission<sup>50</sup>. Le désaccord porte sur la vision de Robespierre comme incarnant le totalitarisme naissant, l'anti-robepierrisme de jeunesse de Lefort se transformant en un anti-robepierrisme furetiste où la critique du totalitarisme contemporain est plaquée sur la Révolution française. Lefort dira plus tard qu'il ne concevait pas que Saint-Just puisse être publié dans la collection qu'il dirigeait chez Belin, et la rupture est consommée avec Miguel Abensour, qui préparait une anthologie de ses textes avec Anne Kupiec. Plutôt que de s'engager dans une voie à sens unique, Abensour préfère convoquer Remo Bodei<sup>51</sup>, parce qu'il fait toute sa place au paradoxe du jacobinisme, usant des instruments du despotisme pour détruire ce dernier. L'Aporie de la Terreur défaisant le ressort de l'action politique, et se révélant être une « machine de gouvernement » aurait été, pour Saint-Just, surmontée par le passage aux institutions, au risque de quelle machine à moralisation ? Question destinée à demeurer question, nous dit Abensour, puisque les institutions sont demeurées projet. Reste l'appel à l'héroïsme, si la communauté politique est en défaut.

Les analyses de Miguel Abensour sur le héros révolutionnaire trouvent un aboutissement provisoire, à la même époque, dans l'évocation de Julien Sorel, le héros littéraire de Stendhal<sup>52</sup>. L'interprétation traditionnelle mettait en valeur l'identification de Julien Sorel avec Bonaparte et Napoléon, avec celui qui détruisit l'Ancien Régime en Europe et réalisa la Révolution Française d'un côté, et celui qui, une fois empereur, liquida cette Révolution française pour répéter la stupide monarchie<sup>53</sup>. Pour Abensour, il est nécessaire d'inverser cette interprétation de l'identification de Julien Sorel avec Napoléon, et de montrer comment Julien Sorel est la répétition de la séquence tragique de la Révolution : derrière Bonaparte, il y a Danton ou Saint-Just. *Le Rouge et le Noir* n'est pas un roman de l'ambition, comme le

---

49 Patrice Gueniffey, *La logique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire (1789-1794)*, Paris, Fayard, 2000.

50 Claude Lefort, *Essais sur le politique, XIXe-Xe siècle*, Paris, Le Seuil, 1986, pp. 75-109 ; Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns », Entretien avec Michel Enaudeau*, op. cit., p. 67 ; entretien avec Miguel Abensour, juin 2015.

51 Remo Bodei, *Géométrie des passions. Peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique*, Paris, PUF, 1987.

52 Miguel Abensour, « Le Rouge et le Noir à l'ombre de 1789 », *Autour de Miguel Abensour*, UNESCO, et *Critique de la politique, Autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens et Tonka, 2006.

53 Francine Marill-Albérès, *Le naturel chez Stendhal*, Paris, Nizet, 1956, et Michel Guérin, *La politica de Stendhal*, Mexico, Fondo de cultura economica, 1985.

prétend Hyppolite Taine, ni un roman de l'héroïsme, comme le dit Alan Bloom. Il ne s'agit pas de l'héroïsme par le triomphe de l'individualisme moderne, mais au contraire, par l'amour, la dernière résistance opposée à une modernité victime du non sens. Pour Miguel Abensour, l'héroïsme est une dimension constitutive de la Révolution française, un mode d'être, une manière d'exister dans le champ politique. Et le critère de l'héroïsme depuis la Révolution est d'être capable d'agir de manière extrême jusqu'au risque de la condamnation à mort, comme Julien Sorel.

Ce que voit donc Miguel Abensour, dans *Le Rouge et le Noir*, est la question de Stendhal : l'héroïsme est-il possible dans la société moderne ? Et si c'est le cas, par quelle voie, par quel chemin peut-on être héroïque dans une société anti-héroïque, dans une société prosaïque ? Rappelons la définition du concept d'émancipation telle qu'il apparaît chez Vico, selon Georges Navet. D'abord l'émancipation tient son origine du rejet d'un état de fait. Elle désigne, comme tel, le mouvement par lequel s'ouvrent un espace et un temps qui sont irréductibles à l'espace et au temps naturels. Deuxièmement, l'émancipation est le fait d'un sujet collectif qui ne préexiste pas, parce qu'il se construit dans le mouvement et que réciproquement celui-ci le produit comme effet. Troisièmement, tout mouvement d'émancipation cherche à modifier les relations fondamentales entre les humains et les modifie seulement par sa seule existence. Quatrièmement, on peut, sans aucun doute, s'aventurer à dire que le temps de l'émancipation est l'unique temps proprement humain<sup>54</sup>. Résumons : d'abord, définition de l'héroïsme comme vrai sujet de la modernité, comme possibilité « post »-révolutionnaire dans une société anti-héroïque et prosaïque, selon Miguel Abensour. Ensuite, définition de l'émancipation comme rejet d'un état de fait, constitutif d'un sujet de l'émancipation, qui procède du geste de l'émancipation et engendre une modification radicale des relations humaines et ouvre un temps qui constitue le seul temps proprement humain.

À l'horizon de cette lecture de Saint-Just par Miguel Abensour, il y aurait l'énigme de toute révolution, et le combat persistant des hommes avec le malencontre, contre l'inversion de la liberté en son contraire. Avez-vous lu Saint-Just – contre Saint-Just – ? Horacio Gonzalez proposait dans la question d'Abensour, et dans son geste de sauver les textes de Saint-Just de la disgrâce et de l'oubli, de les soumettre à l'attention du lecteur émancipé (le lecteur lisant en ce moment), quelque chose du sentiment de la conspiration. Soit une *éthique lectorale* qui révèle les complicités secrètes qu'ils entretiennent avec l'émancipation et vise à « délivrer de leur enfermement les significations demeurant dans le gisement ignoré de l'auteur (Saint-Just) lui-même<sup>55</sup> ».

---

54 Georges Navet, *L'émancipation*, Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 8-10.

55 Horacio Gonzalez, « Le processus de libération des textes », dans Anne Kupiec et Miguel Abensour (dir.), *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens et Tonka, 2006, p. 30.

## Chapitre 3

### Raison et « religion » selon Adorno et Horkheimer

Géraldine Muhlmann

#### 1. Désirs de puissance et désirs de « religion »

La pensée est traversée de désirs de domination. Voilà ce qu'analysent Adorno et Horkheimer dans *La Dialectique de la raison*, ce livre-phare de la Théorie critique dite « de Francfort », écrit pendant la Deuxième Guerre mondiale, pour que la pensée parvienne à se connaître et à s'auto-critiquer.

En effet, si la raison libère l'homme en lui donnant une maîtrise sur la nature, ce livre montre qu'elle comporte *en même temps* une violence, y compris à l'égard de lui-même (de la nature en l'homme, pourrait-on dire). Pour autant, la radicalité de ce texte est de refuser aussi, face aux désirs dominateurs qui traversent la rationalité, la solution apparemment radicale de l'abolition de la raison. Car cette solution est suspecte de restaurer ou d'imposer d'autres *puissances* (la Nature, des forces magiques, divines, surnaturelles, l'Être...) auxquelles la pensée se soumet, certes, mais en révélant à quel point elle n'en a pas fini avec son désir de *trouver de la puissance dominatrice* (qu'elle est encore capable, mine de rien, de *penser...*).

Aussi, pour la Théorie critique, le problème est bien plutôt d'inventer une pratique de la rationalité qui sache décrypter, et critiquer, tous ces désirs en elles. C'est un immense projet philosophique. Il a la folie de ces idées qui naissent dans les moments d'effervescence historique et conceptuelle. Il rappelle par exemple le mouvement des Jeunes Hégéliens de gauche qui, dans les années 1830-1840 (décennies tout à la fois post et pré-révolutionnaires), envisageaient l'abolition de la philosophie par sa réalisation, si ce n'est pas le contraire... Nous ne sommes pas là sur des terrains lisses ni dans des proses fluides. Le projet de la Théorie critique, s'énonce donc, il est vrai, dans l'excès (qu'on pense à certaines formules de *La Dialectique de la raison*, comme « La Raison est totalitaire ») et dans l'obscurité (quel texte difficile !). Marques de l'histoire et de son chaos ; et d'un désespoir (bouleversant) venant affleurer à propos de *ce que peut encore la pensée pour les humains* – que cet essai de pensée masque mal.

En 2002, Miguel Abensour m'avait proposé de diriger avec lui un numéro de la revue *Tumultes* sur la Théorie critique<sup>56</sup>. Je pensais, depuis,

---

56 *L'École de Francfort : la Théorie critique entre philosophie et sociologie*, *Tumultes* n°17-18, dir. Miguel Abensour et Géraldine Muhlmann, Paris, Kimé, mai 2002.

m'être un peu éloignée de ces sujets, mais récemment je me suis aperçue que non.

Mes recherches actuelles portent sur le retour du religieux dans la philosophie occidentale, où il me semble lire une nouvelle bienveillance mêlée de fascination. La religion est revêtue de la puissance de l'origine : l'origine de « nous », en tout cas de tout ce qui compte dans la modernité sur le plan moral et politique. Il faudrait donc, disent certains, la redécouvrir pour nous y ressourcer (thème cher à Charles Taylor<sup>57</sup>). Il nous faut « apprendre de la religion », explique aussi Jürgen Habermas désormais<sup>58</sup>.

Un *retour* ? Disons un mouvement, mais pas exactement vers Dieu, vers la foi, vers des textes religieux. Plutôt vers *la religion*, objet d'un discours philosophique renouvelé – discours qui demeure extérieur à la religion (séculier, comme on dit) mais qui, *depuis ce point de vue extérieur*, veut dire l'importance de celle-ci, et notamment *pour la philosophie elle-même*.

Ce n'est pas le lieu ici de développer mon diagnostic (en chantier) et ses implications. Mais peut-être juste de dire en quoi cette recherche m'a, de fil en fil, ramenée vers Francfort. Cela n'avait rien d'évident Car ce retour du religieux dans la philosophie, il est plutôt tentant, a priori, de l'imputer à *la critique de la raison* – celle qui a eu lieu par touches successives dans la philosophie contemporaine, et à laquelle la Théorie critique a contribué. Ne contemplerions-nous pas, aujourd'hui, les conséquences très religieuses de tout cela ?

Mais c'est une hypothèse trop courte. L'enjeu, pour beaucoup de penseurs contemporains qui « retrouvent » le religieux, n'est, en réalité, ni de critiquer la raison, ni de la dépasser en « entrant en religion », mais de la soutenir, de la revitaliser en lui rappelant ce qu'elle doit à une sorte de puissance première, qui l'aurait engendrée et qui n'aurait cessé, par-delà les oublis et les ingratitude dont elle fut l'objet, de la nourrir. Il faudrait ressentir – enfin – la profondeur de la dette envers la religion pour retrouver cette source. Comme si c'était la dette qui *donnait*...

Aussi, par-delà les analyses parfois pertinentes sur les liens historiques entre les grandes idées modernes et la culture religieuse, j'ai la conviction que dans beaucoup de ces démarches philosophiques se joue, aussi, un enjeu de (re)conquête d'une puissance perdue. Et que l'objet religion, ainsi *institué*, révèle un *désir de religion*, qui a quelque chose à voir avec un désir de puissance à l'intérieur de la pensée.

---

57 Charles Taylor, *Les Sources du Moi. La formation de l'identité moderne* (1989), trad. fr. Charlotte Mélançon, Paris, Seuil, 1998, et *L'Âge séculier* (2007), trad. fr. Patrick Savidan, Paris, Seuil, 2011.

58 Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger, *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation*, trad. fr. Jean-Louis Schlegel, Paris, éd. Salvator, 2010, qui reprend un dialogue de 2004 avec l'ancien pape (publié en allemand en 2008) ; et aussi Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie* (textes de 2005-2008), trad. fr. Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, 2008.

Voilà ce qui m'a ramenée vers Francfort<sup>59</sup>. Car Adorno et Horkheimer – et Adorno tout particulièrement – ont réfléchi, parmi les désirs de puissance qui apparaissent dans la pensée, à certaines séductions envers la religion. Certes, les attitudes philosophiques que je tente de décrypter aujourd'hui ne sont pas forcément du même type que le désir de religion qu'ils ont, eux, exploré. Le désir qu'ils ont repéré était surtout celui d'une pensée voulant *devenir religion*, c'est-à-dire voulant fonctionner comme une religion avec toute la dimension performative de celle-ci : faire surgir par des mots (l'Être, la Nature), agir comme un rituel, imposer des forces comme la religion impose du sacré. Il s'agissait d'une réaction à la domination rationaliste : la tentation d'un envers absolu, c'est-à-dire du rejet complet de la raison. Et ils ont montré que cette tentation, en réalité, répète, en l'inversant, un désir de domination. La pensée dominatrice veut être dominée ; elle est encore *là-dedans*, dans cette logique... Elle voulait prendre, saisir, dans la plénitude de la maîtrise rationnelle ; elle veut à présent être (sur)prise, ravie, dépossédée, mais par une force autre, qui l'emplit, et lui ferait ainsi reconduire le mythe de la plénitude et le sentiment de puissance qu'il donne.

Déjà, dans *La Dialectique de la raison*, Adorno et Horkheimer analysaient ce curieux « envers » de la raison dominatrice, niché dans la révolte romantique (qui a donné le *la* en matière de critique de la raison) dès lors que celle-ci se prend à son tour pour un système. Plus tard, dans *Jargon de l'authenticité* (1964) et *Dialectique négative* (1966), Adorno dénoncera explicitement la philosophie de Heidegger comme l'expression d'un désir de toute-puissance qui se reconduit dans l'envie même d'abolir la rationalité « métaphysique » et ses violences, voire de renoncer à toute médiation subjective. La pensée alors, dit Adorno, « devient *gestus* rituel » ; pur « rituel du nommer », croyant en « la force de la langue », pour « rétablir le pouvoir du Nom » ; ou encore, « restauration de l'horreur sacrée ». « L'inexprimable » se mue en « voix de l'Être » et en « pathos de l'invocation ». Heidegger est proprement ridiculisé par Adorno en prophète mensonger et dangereux, rêvant d'une langue sacrée, d'une glossolalie toute-puissante.

Adorno et Horkheimer n'ont sans doute pas épuisé, dans leurs analyses, toutes les formes que peut prendre le *désir de religion* dans la pensée, et aujourd'hui nous assistons peut-être, aussi, à des formes nouvelles de ce désir. Mais ils ont ouvert une voie précieuse en analysant dans ce *désir de religion* un *désir de puissance* de la pensée. À ce titre, leur réflexion mérite qu'on la retrouve dans toute sa précision. Tel est l'objet de cette étude.

---

59 Et vers Miguel Abensour, bien sûr, avec lequel tout cela lançait de nouveaux échanges intellectuels et amicaux. Une nouvelle ligne qui, à peine amorcée, a hélas été interrompue... Relire cet article aujourd'hui ravive le chagrin. (Note ajoutée en décembre 2017, quelques mois, donc, après la disparition de Miguel Abensour).

## 2. La Théorie critique et la religion

Cela dit, il ne s'agira pas de passer sous silence certaines différences, entre Adorno et Horkheimer, à propos de la religion, qui apparaissent dans leurs itinéraires intellectuels respectifs. Au contraire : ces nuances sont très intéressantes et méritent d'être cernées de près. On verra qu'elles sont loin d'annuler, malgré tout, un terreau commun entre ces deux penseurs : celui de *La Dialectique de la raison*, où la religion est fondamentalement pensée du côté de la domination.

C'est tellement net dans *La Dialectique de la raison* (nous allons y venir, plus en détail), qu'on peut se demander si la religion n'est pas le nom même du désir de dominer. Car quelque chose de religieux apparaît aux deux pôles de la dialectique que ce livre retrace. D'un côté, la « religion » fait alliance avec la Raison dominatrice. Elle est souvent l'origine des mythes mêmes que la raison reprend à son actif. Elle contribue à fabriquer la « mythologie de la raison ». La Raison « identitaire » a indéniablement quelque chose de religieux, sous la plume d'Adorno et Horkheimer, dans sa manière de forcer les choses à entrer dans ses catégories en mettant au pas le négatif. Mais de l'autre côté, les désirs d'abolition de la raison dans un culte du non-conceptuel absolu, le sujet venant se fondre dans l'Être qui le submerge, sont aussi désignées comme des attitudes *religieuses* à l'intérieur de la pensée.

C'est une hypothèse extrême, mais qui mérite d'être analysée. Elle me semble valable, au moins pour Adorno, qui ne variera guère sur le sujet du religieux, celui-ci apparaissant bel et bien, chez lui, aux deux pôles de la dialectique de la raison. Mais *quid* de la Théorie critique en général ?

Il est certes fréquent aujourd'hui de souligner, chez beaucoup de penseurs proches de cette mouvance, un intérêt pour le religieux. Et il est vrai que des motifs religieux traversent, par exemple, les écrits d'Ernst Bloch ou de Walter Benjamin – même si je pense que c'est aussi typique de notre époque d'avoir une certaine obsession de cela, et d'aller parfois un peu trop loin. Au risque par exemple de rabattre la complexité multiforme de la *judéité* de beaucoup de ces penseurs sur des notes *religieuses juives*. Ou encore, en oubliant un peu, dans le cas de Benjamin, à quel point les aspects messianiques juifs sont la plupart du temps, dans ses écrits, plongés dans une profonde ambiguïté, tout particulièrement dans la période proprement désespérée de 1938-1940 : dans les textes de Benjamin sur Baudelaire « l'aura » semble définitivement engloutie ; et dans les *Thèses sur l'histoire* de 1940, qui comportent certes encore des motifs messianiques, « l'Ange de l'Histoire » est tout de même présenté comme parfaitement impuissant (impuissant à sauver quoi que ce soit, il essaie, il lutte, mais l'image empruntée au tableau de Klee est celle d'un échec). Mais passons. Car on ne peut nier, certes, qu'une ligne messianique marquée par un certain héritage juif existe dans la mouvance de la Théorie critique. Et je montrerai aussi,

sans arranger le diagnostic, que Horkheimer lui-même a eu une certaine attirance pour le religieux.

Mais il est fondamental, par honnêteté pour cette nébuleuse intellectuelle de Francfort (qui justement n'était pas une *école*), de souligner aussi l'autre veine, celle qui introduit le religieux à l'intérieur des mécanismes de domination affectant l'activité de penser. La religion est *aussi*, et peut-être d'abord, appréhendée comme une domination, tout comme la séduction qu'elle exerce sur la pensée philosophique.

Chez certains, cette veine est si forte qu'elle exclut toute ambiguïté dans le rapport à la religion. Ainsi chez Adorno. Ou chez Marcuse. Mais même chez ceux qui éprouvent une certaine séduction religieuse, il est significatif que celle-ci soit volontiers contrariée, auto-analysée, mettant en scène une certaine méfiance intérieure. Voilà le sens, me semble-t-il, de l'ambiguïté benjaminienne, sur laquelle je ne reviens pas. Mais surtout, voilà ce qui se passe, à coup sûr, chez Horkheimer, ce que je voudrais montrer plus en détail ici.

En effet, dans *Éclipse de la raison* (1947), Horkheimer exprime, il est vrai, une bienveillance envers la religion, au titre d'une tradition perdue. Ce qui semble trancher avec la radicalité critique de *La Dialectique de la raison*. J'essaierai de préciser de quoi il s'agit chez lui. Mais en même temps, ce livre comporte des mouvements contradictoires intéressants et troublants, comme si Horkheimer corrigeait ses propres tentations. Le chapitre « La révolte de la nature » se situe, lui, tout à fait dans la veine de *La Dialectique de la raison* et, compte tenu des mises en garde qu'il formule, n'autorise pas à désigner la religion comme une percée évidente pour critiquer la domination et ses logiques sournoises.

### 3. L'état du problème dans *La Dialectique de la raison* (1944)

Pour comprendre ces nuances et complications, précisons davantage, d'abord, comment dans *La Dialectique de la raison* est pensée « la religion ».

Il s'agit d'une instance qui *participe à la domination rationnelle de la nature*, en visant à en expulser la magie. La phrase-clé est celle-ci : « La raison et la religion jettent l'anathème sur le principe de la magie<sup>60</sup> ». Ensemble donc, dans un processus commun, raison et religion visent à *démagifier le monde*, pour le maîtriser.

L'écho (conscient ou non ?) à Max Weber est évident. Pour Weber<sup>61</sup>, la magie est une composante de la religion ; mais celle-ci, pour devenir autre

---

60 Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la raison* (1944), trad. fr. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 35.

61 Voir notamment les chapitres de sociologie religieuse d'*Économie et Société*, composés vers 1913, rassemblés et traduits par Isabelle Kalinowski dans le volume : Max Weber, *Sociologie de la religion*, Paris, Flammarion, 2006, rééd. 2013.

chose qu'un simple ensemble d'expériences magiques, pour devenir précisément une religion, doit amorcer un processus qui entre en tension avec la magie, qui vise à la contrôler. À ce titre, toute religion déploie, selon Weber, une « rationalisation » supplémentaire par rapport à la manière dont la magie tente de donner du sens : la religion définit des règles de vie et des normes éthiques, elle ordonne les comportements ; c'est son versant qu'il appelle « intramondain ». Cette rationalisation peut être très poussée, comme dans les religions occidentales, où le versant rationnel de la religion est, d'une façon générale, plus prégnant que le versant émotionnel, contemplatif (potentiellement mystique), que Weber nomme « extra-mondain » et qui concentre, lui, les aspects magiques de la religion. Ce versant extra-mondain est, au contraire, plus substantiel dans les religions orientales, explique-t-il. Cela dit, aucune religion n'éradique jamais la magie. Mais certaines lui mènent une guerre dure. Selon Weber, de toutes les religions occidentales, c'est le protestantisme ascétique qui a atteint le degré maximal de rationalisation, c'est-à-dire de dé-magification – « *Entzauberung* », traduit aussi par « désenchantement » (*der Welt*, du monde).

Pour Adorno et Horkheimer, le versant rationnel (ou *dé-magificateur*) de la religion, toujours prompt à s'accroître dans l'histoire occidentale, semble une évidence. Raison et religion marchent ensemble, et l'enjeu est la domination de la nature. Comment cela fonctionne-t-il ?

Il s'agit de faire jouer une crainte, une terreur même, qui est déjà perceptible dans les mythes (ceux-ci étant, de fait, le plus souvent, dans un lien étroit avec le registre religieux) : « La Raison est la radicalisation de la terreur mythique<sup>62</sup> ». Terreur à laquelle il est répondu par une sorte d'*absorption* de ce qui est craint, de ce qui est non-maîtrisé. « Plus rien ne doit rester en dehors, car la simple idée du « dehors » est la source même de la terreur<sup>63</sup> ». À cet égard, il y a dans cette approche, et de la raison et de la religion rationalisée si typique de l'histoire occidentale, outre des clins d'œil possibles à Weber, des rapprochements à faire avec Foucault et son *Histoire de la folie à l'âge classique*.

Mais surtout, Adorno et Horkheimer proposent, dans *La Dialectique de la raison*, un récit de ce mythe de la domination de la nature, emprunté à Homère. C'est l'histoire d'Ulysse face aux sirènes.

Ulysse veut jouir d'un phénomène qui concerne éminemment la nature dans l'individu : ses sens et le plaisir qu'ils procurent. Il veut entendre le chant des sirènes. Mais il ne veut pas succomber à celles-ci, à leur puissance magique. Or normalement, si on jouit du chant des sirènes, on est perdu, irrésistiblement tenté de sauter par-dessus bord ; on se noie. Bref, Ulysse veut le chant et tout le plaisir qui l'accompagne, sans la puissance de la

---

62 Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, op. cit., p. 33.

63 *Ibid.*, p. 33.



magie sur lui. Il veut inventer le moyen de maîtriser ce qu'il prend à la nature.

Ce problème, en réalité, n'a pas de résolution sans une perte, et même sans une destruction, selon Adorno et Horkheimer. Car même si la ruse d'Ulysse réussit (ligoté à sa demande par ses camarades qui ont pour leur part les oreilles bouchées par de la cire, il se sera empêché lui-même de sauter par-dessus bord), quelque chose est perdu dans le plaisir une fois qu'il est privé de sa puissance mystérieuse et inquiétante. Le contrôle a modifié le plaisir : celui-ci, précisément, est *dominé* – comme le sont les camarades d'Ulysse et Ulysse lui-même, ligoté à sa demande mais ligoté quand même. Et la nature dominée fait perdre quelque chose de la nature.

Ainsi Homère, racontant ce mythe, est-il salué pour en avoir aussi formulé « la première critique<sup>64</sup> ». Il a montré que « l'éveil du sujet se paie de la reconnaissance du pouvoir comme principe de toutes les relations<sup>65</sup> » (y compris la relation de l'individu à son propre plaisir). C'est le prix, pour avoir vaincu la magie (celle des sirènes ici). Adorno et Horkheimer l'appellent aussi : « le prix de son propre rêve<sup>66</sup> ». C'est bien cela, le désenchantement.

*La Dialectique de la raison* ouvre alors cette interrogation : et si autre chose était possible ? Pour sortir de ce désir de puissance désenchanté, qui fait *gagner* (le plaisir dans la maîtrise) mais *perdre* en même temps (le plaisir dans son caractère immaîtrisable), y aurait-il une autre façon de penser ?

La manière même dont la religion a été évoquée interdit d'en faire un recours. Si recours il y a, ce sera peut-être en regardant du côté de la magie, pas de la religion. Du côté de l'enchantement, donc ?

Le problème de l'enchantement, c'est qu'il ne peut plus être que ré-enchantement. Contre, par-delà l'assèchement du rapport au monde né du règne de la raison, retrouver l'émerveillement magique. Sauver la nature. Pour Adorno et Horkheimer comme pour beaucoup d'autres, il est évident que cette démarche, c'est le romantisme qui en a été l'ancêtre et qui en demeure l'archétype. Et *La Dialectique de la raison* vise à montrer que c'est une voie trompeuse, et qui se trompe soi-même. Quelque chose est perdu qui ne peut plus être restauré. Aussi, loin d'y déceler un nouvel accès à la magie (retrouvée, ressuscitée), la Théorie critique n'y voit que... de la « religion », c'est-à-dire une attitude encore dominatrice.

Au passage, Weber était sans doute plus direct dans sa condamnation des pensées du ré-enchantement, parce qu'il était plus net à propos de la magie, où il détectait déjà une envie de maîtriser la nature, de « contraindre les dieux ». La magie n'est au fond pour Weber que le premier visage du désir

---

64 *Ibid.*, p. 27.

65 *Ibid.*, p. 26-27.

66 *Ibid.*, p. 71.

de dominer, préfigurant la pensée rationalisatrice, qui ensuite va plus loin et se retourne contre la magie. Sa suspicion est donc immédiate à l'égard des démarches qui visent à retrouver une expérience du monde que la rationalité a sabotée, démarches complètement aveugles selon lui à la manière multiforme dont la domination fonctionne (en général, et donc aussi en leur sein). Son angoisse est palpable dans sa conférence « La profession et la vocation de savant » de 1917<sup>67</sup>, face à ces mouvances qu'il dépeint comme un « romantisme intellectualiste moderne de l'irrationnel<sup>68</sup> » (ayant habilement reconverti intellectuellement un geste au départ anti-intellectualiste), où s'élèvent un nouvel attrait pour le « *pneuma* prophétique<sup>69</sup> » (recherché notamment chez les enseignants, rêvés désormais en « chefs<sup>70</sup> ») et le désir de « nouvelles formes religieuses<sup>71</sup> ». Weber est certain que tout cela, dans une promptitude plus grande encore que dans les religions traditionnelles mène au « sacrifice de l'intellect<sup>72</sup> » (inévitables à un certain « point<sup>73</sup> » même dans ces dernières, mais ici hâté), annonce des « sectes fanatiques<sup>74</sup> » et promet bien pire que la domination de la raison.

Chez Adorno et Horkheimer, la situation est plus compliquée parce qu'a priori la magie suscite en eux une certaine tendresse. Mais il n'y a plus d'accès à elle. Comme l'aura chez Benjamin, elle a disparu et ne laisse place, ils en sont sûrs, qu'à des restaurations « ré-enchantées » mensongères et dominatrices.

La critique du romantisme dans *La Dialectique de la raison* pose les jalons de la condamnation par la Théorie critique de toutes les philosophies qui, à leur façon, prétendent accéder à un *régime d'être*, sauvé de l'emprise de la raison grâce à un rejet radical de la rationalité. Quoi qu'elles aient pu en dire, ces philosophies embrassent la logique du ré-enchantement, et sa cécité, aussi bien à propos de son échec que de sa propre voracité. Elles retrouvent l'aporie du romantisme.

Heidegger deviendra vite une cible de choix. Et pour cause. Heidegger a beau récuser toute parenté entre lui et la sentimentalité romantique ; il a beau faire une pirouette à propos du concept wébérien d'« *Entzauberung*<sup>75</sup> », considérant que le règne de la raison calculatrice agit plus, en réalité comme une « *Bezauberung*<sup>76</sup> », un charme, un ensorcellement, que comme un

---

67 In Max Weber, *Le savant et le politique*, nouvelle trad. fr. C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003.

68 *Ibid.*, p. 89.

69 *Ibid.*, p. 109.

70 *Ibid.*, p. 99-104.

71 *Ibid.*, p. 109.

72 *Ibid.*, p. 107 et 109.

73 *Ibid.*, p. 107.

74 *Ibid.*, p. 109.

75 §59 des *Apports à la philosophie (Beiträge zur Philosophie)*, texte écrit à la fin des années 1930 et publié chez Klostermann en 1989, trad. fr. F. Fédier, Gallimard, 2013, p. 151.

76 Heidegger, *Nietzsche* (ouvrage en deux volumes publiés en 1961, mais d'origine

désenchantement ou désensorcellement (si bien que sa philosophie à lui, en réalité, serait désensorcelante...) ; Heidegger n'en a pas moins, dans sa quête de l'Être qui doit « ad-venir », un discours qu'Adorno ne sera pas le seul à trouver riche non seulement de fantasmes romantiques (déplacés de la Nature vers l'Être), mais carrément de désirs mystico-magiques<sup>77</sup>. Heidegger n'en sera de toute façon que plus clair au fur et à mesure de son œuvre, s'engageant contre une modernité qui a fait *fuir les dieux* – *Entgötterung* (dédivinisation<sup>78</sup>) dans laquelle le protestantisme a joué un rôle qu'il s'agit à présent de contrer. Tant il lui est insupportable de constater, comme il le faisait dès la fin des années 1930, « à quel point décisif le christianisme a perdu sa force médiévale, capable de forger l'histoire (*seine mittelalterliche, geschichtsbildende Kraft*)<sup>79</sup> ». La question de la *présence d'un dieu*, à l'avenir, devient un enjeu certain – comme dans la *Lettre sur l'humanisme* de 1946<sup>80</sup> – et un enjeu qui touche aux aspects les plus magiques ou enchantés du religieux.

Aspects qui, pour la Théorie critique, renvoient malgré tout aux réflexes archétypiques de la démarche romantique, démontés dans *La Dialectique de la raison*. Voyons comment.

Certes – et c'est aussi important – un hommage majeur est adressé au romantisme : « La Raison est bien aussi destructrice que l'affirment dans leurs reproches ses ennemis romantiques<sup>81</sup> ». Mais il ne suffit pas de cette lucidité profonde, ni de la révolte, pour déjouer la logique de la domination. Tel est l'enjeu du chapitre sur Sade : montrer, dans le sillage de celui-ci, que le désir de libérer la nature des interdits rationnels tend à lui faire porter, à elle (la nature), la même logique que celle de son ancien maître, la raison : celle de l'injonction – cette fois à jouir – illimitée ; une injonction neutralisant et donc maîtrisant toute objection ; répétitive ; mécanique. Comme si la nature reprenait le projet de la raison, ne voulait plus de tutelle (voir le début du texte de Kant « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? »), et ne pouvait (plus ?) être autre chose que cet envers qui reste *la même chose*. À eux deux, Homère et Sade ont donc narré le mythe de la

---

antérieure, lié aux séminaires sur Nietzsche donnés par Heidegger entre 1935 et 1942), trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, tome 1, p. 13.

77 Par exemple, Catherine Colliot-Thélène a beau passer du temps (trop !) à chercher des ponts entre Heidegger et Weber, elle ne peut que souligner, pour finir, un gouffre entre eux, « l'alchimie du langage heideggerien » ne permettant pas de « gommer la profonde similitude du questionnement du philosophe avec la quête mystique » (*Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Minuit, 1992, p. 188).

78 Expression employée en 1950 dans *Chemins qui ne mènent nulle part* (trad. fr., W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 70).

79 Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, tome 2, p. 117.

80 Voir notamment sur la « dimension du sacré » et sur l'enjeu d'« expérimenter une relation du dieu à l'homme », *Lettre sur l'humanisme* (1946), trad. fr. R. Munier, Paris, Aubier, 1983, p. 137.

81 Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la raison, op. cit.*, p. 57.

domination dans son achèvement désormais moderne – incluant aussi le mythe de la révolte de la nature contre la raison, étrangement similaire à celui du mythe de la raison.

Pour Adorno et Horkheimer, la mise en miettes du romantisme par l'œuvre sadienne prolonge, pertinemment, l'assaut déjà porté par Nietzsche. Ils louent le travail de démasquage du sentiment opéré par Juliette, qui engage la « destruction de l'amour romantique [...] considéré comme un déguisement, une rationalisation de la pulsion physique<sup>82</sup> ». Juliette montre que le mythe du plaisir brut, lâché, est en réalité vidé de toute magie envoûtante. Car « le plaisir devient objet de manipulation jusqu'à ce qu'il disparaisse entièrement dans les divertissements organisés<sup>83</sup> ». On se retrouve comme dans la situation d'Ulysse, au fond. La perte n'est pas réparée par qui prétend libérer la nature de la domination. Juliette, écrivent Adorno et Horkheimer, « réduit non seulement l'exubérance utopique de l'amour, mais aussi le plaisir, non seulement le bonheur du septième ciel, mais aussi celui de la présence immédiate<sup>84</sup> ». « En immortalisant cette contradiction, Sade et Nietzsche ont contribué à sa conceptualisation<sup>85</sup> ».

Or, ce point est clair, le romantisme non seulement s'allie volontiers à du religieux mais le secrète. Et une nouvelle fois, Sade est salué pour avoir perçu là un autre mensonge, faussement consolant. Pour avoir montré, par exemple, que le sentiment de pitié, si chrétien, est le faux-nez d'une cruauté pleine de délices. Adorno et Horkheimer appuient le propos sadien en soulignant que toutes les religions raffolent de principes dominateurs (« le décalogue, l'autorité paternelle, la propriété<sup>86</sup> », etc.). Là aussi, le lien est fait avec Nietzsche : « ce christianisme que Nietzsche ne déteste pas moins que Sade<sup>87</sup> », écrivent Adorno et Horkheimer ; et d'ajouter que Nietzsche, « par sa dénégation, a sauvé la foi dans l'homme, trahie à chaque fois qu'est émise une affirmation consolatrice<sup>88</sup> ». L'amour, que le christianisme a mis sur un trône à la place de la loi est ainsi « démasqué comme retour à l'idolâtrie<sup>89</sup> », donc au désir de dominer et d'être dominé (par des idoles).

Il y a un moment qu'on pourrait juger religieux chez Juliette : quand elle se met à invoquer Dieu dans le sexe, quand elle « divinise le péché. Son libertinage est placé sous le signe du catholicisme comme l'extase de la nonne est placée sous celui du paganisme<sup>90</sup> ». Mais c'est un moment destiné à être défait, démasqué comme pure sensation qu'*il y a de la domination*.

---

82 *Ibid.*, p. 117.

83 *Ibid.*, p. 115.

84 *Ibid.*, p. 118.

85 *Ibid.*, p. 122.

86 *Ibid.*, p. 124.

87 *Ibid.*, p. 109.

88 *Ibid.*, p. 127.

89 *Ibid.*, p. 124.

90 *Ibid.*, p. 115.

Car Dieu, ce n'est autre chose que cette sensation-là : *ça domine*... Dieu, ou Raison, ou Nature (la *nature brute* en quelque sorte, autre « superstition<sup>91</sup> », dont Juliette devra se débarrasser peu à peu) : cela n'a aucune importance. Ce qui compte, c'est que *ça domine*... Juliette est destinée à connaître tous les moments et à les dépasser tous dans la compréhension que tout, en réalité, relève du *même*.

Cette analyse fait penser aux remarques si profondes d'Annie Le Brun, quand elle critique les lectures religieuses de Sade (Bataille, Klossowski...) qui ont manqué le fond de la destruction sadienne, un fond sans Dieu, sans Raison, sans Nature, la « nuit » comme elle le dit, ou un « bloc d'abîme<sup>92</sup> »... Sous la plume d'Adorno et Horkheimer, la « vérité essentielle » que touche Sade, c'est « la torture<sup>93</sup> ».

Telle est la situation dans *La Dialectique de la raison*, où les seules brèches semblent être le « rêve », l'art, ou « l'imagination théorique<sup>94</sup> », autant de notions qui demeurent, cela dit, assez énigmatiques, sans parler du problème de leurs ressources possibles désormais. Mais un autre enjeu apparaît aussi : à défaut de pouvoir s'installer dans un territoire (illusoire) de non-domination absolue, faut-il que la pensée épouse le mouvement de son propre désir de puissance tout en apprenant à le détruire au fur et à mesure ? Voilà sans doute la grande question de la Théorie critique. Peut-être est-il possible d'utiliser la raison « contre elle-même », comme le dira plus tard Adorno.

Mais alors, on pourrait aussi se demander s'il est envisageable d'utiliser la religion contre elle-même... Peut-être. C'est Horkheimer qui semblera ouvrir en partie cette perspective. Mais certainement pas de manière simple et univoque.

#### 4. *Éclipse de la raison d'Horkheimer (1947)*

Le pas de côté essentiel, dans *Éclipse de la raison*, tient au fait que Horkheimer envisage l'existence d'un « avant », antérieur à la logique dominatrice et destructrice de la raison. En effet, cette logique, selon lui, ne se déploie véritablement qu'à l'époque *moderne*, quand la raison est devenue ce qu'il appelle une « raison subjective », expression d'un sujet omnipotent qui vise avant tout la « conservation de soi » et est capable de faire fonctionner l'instrument raison pour servir n'importe quelle fin. L'avant était, lui, le règne de la « raison objective ». Il se caractérisait au contraire par un usage de la rationalité sur fond de *fins éthiques et politiques fixes*, posées et reconnues par la raison, la bridant, la retenant.

---

91 *Ibid.*, p. 114.

92 Annie Le Brun, *Soudain, un bloc d'abîme*, Sade, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1986, rééd. Gallimard « Folio Essais ».

93 Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 126.

94 *Ibid.*, p. 15.

C'est ici que la référence au religieux apparaît : comme l'un des visages possibles de cet avant. Horkheimer dit qu'au fond, la raison objective fonctionnait comme un *analogon* de la religion, puisqu'elle était, dit-il, un « pouvoir spirituel vivant en chaque homme<sup>95</sup> ». Ainsi la raison objective était-elle protégée contre sa tendance mythologique, affirme Horkheimer. Mais il va plus loin encore. La raison objective n'a pas que des *analogies* avec la religion dans sa façon de poser des principes transcendants. Elle peut *accueillir de la religion en elle*, mêlant à ses principes premiers des principes religieux non entièrement rationalisables. Cela ne semble pas problématique pour Horkheimer. Pourvu qu'il y ait *quelque chose au-dessus de la raison instrumentale ou subjective*, qui l'empêche de fonctionner toute seule en ne servant que l'intérêt d'un sujet soucieux de se conserver. C'est cela qui importe, pour que le désir de dominer soit retenu.

En somme, Horkheimer cherche une *altérité* par rapport à la raison moderne et son fonctionnement autarcique et tout-puissant. Et cette altérité emprunte beaucoup de choses à la religion (des analogies, mais aussi des éléments de celle-ci).

Cela dit, il est clair que ce n'est pas, pour parler comme Weber, le versant « extra-mondain », émotionnel, intime, individuel, potentiellement mystique et magique de la religion qui intéresse Horkheimer ici. C'est son versant « intra-mondain » ou « rationnel », qui édicte des principes normatifs transcendants, s'imposant à la raison elle-même.

C'est que Horkheimer remarque que le versant mystico-émotionnel de la religion a été parfaitement récupéré par la raison subjective. Celle-ci instrumentalise même aisément toutes sortes de fois irrationnelles, qui l'accompagnent donc sans l'inquiéter ni la retenir le moins du monde. *Des croyances irrationnelles qui procurent des émotions ? Bon, pourquoi pas, si cela fait du bien, si le sujet s'en porte mieux...* Voilà l'attitude rationnelle moderne face aux élans émotionnels et aux croyances les plus variés. Il s'agit, au fond, d'une rationalisation satisfaite, a-critique, de la dimension émotionnelle *consolatrice* de la religion – que Horkheimer repère et moque tout particulièrement dans le pragmatisme, comme dans ce propos de William James : « La religion, sous la forme de la guérison par l'esprit, donne à certains d'entre nous la sérénité, l'équilibre moral et le Bonheur et elle prévient certaines formes de maladies tout comme la science et même mieux chez certaines classes de personnes<sup>96</sup> ».

Donc à l'évidence, ce n'est pas cela qui intéresse Horkheimer dans la religion. Ce n'est pas ce bien-être émotionnel approuvé voire justifié par la raison instrumentale. C'est, au contraire, ce qui pourrait perturber la

---

95 Max Horkheimer, *Éclipse de la raison* (1947) suivi de *Raison et Conservation de soi* (1942, publié en 1970), trad. fr. Jacques Laizé, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1974, p. 19.

96 William James, cité dans Max Horkheimer, *Éclipse de la raison*, *op. cit.*, p. 60.

conservation de soi grâce à une transcendance morale non négociable : des principes supérieurs capables de *soumettre* la rationalité et de freiner ses mécanismes dominateurs.

En somme, pour ce qui est de la valorisation de la sentimentalité religieuse, si typique du romantisme, Horkheimer est resté fidèle à l'esprit, critique et méfiant, de *La Dialectique de la raison*. En revanche, il faut reconnaître que, dans *Éclipse de la raison*, c'en est terminé de la dénonciation du décalogue et de l'autorité du père comme désirs de domination, qui avait cours dans *La Dialectique de la raison*. Place à une certaine *reconnaissance* pour ces grands principes. Un peu comme le Freud de 1939 (dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*), qui, après avoir tant critiqué auparavant la religion pour ses interdits excessifs et absurdes (qui risquent de provoquer, en retour, le déchargement même de ces pulsions qu'ils veulent réprimer), exprime soudain une gratitude envers le monothéisme pour avoir créé le sentiment moral (mal installé, dit Freud, chez ces « païens mal convertis » que sont les nazis...).

Horkheimer fait aussi penser, ici, à certains aspects du jeune Walter Benjamin, avant les années 1938-39, quand celui-ci considérait qu'il y avait eu, avant la modernité, une période adamique, pour la langue et l'art, et pour la raison aussi. Un « avant » – peut-être pas complètement englouti si seulement, par exemple, la révolte romantique contre l'ordre bourgeois était capable de s'en souvenir et d'éviter ainsi le tournant le moins intéressant du romantisme, le tournant égotiste, individualiste, purement émotionnel et a-politique, en fait bourgeois tout autant. Ainsi, dans son texte « Dialogue sur la religiosité du présent » (1913), Benjamin écrit : « Contre ce romantisme, j'espère toutefois vous avoir montré qu'un autre romantisme encore indéterminé et lointain est possible<sup>97</sup> ». Et il fait l'éloge de quelque chose qui, dans le romantisme, le protège peut-être de sa « décadence<sup>98</sup> » : le sens de principes supérieurs et collectifs, qu'il appelle encore la capacité du romantisme à faire « naître une religion<sup>99</sup> », à faire éclore « les temps héroïques d'une religion future<sup>100</sup> ». Là aussi, la religion qui intéresse Benjamin est au plus loin de toute sentimentalité religieuse ; elle est même exactement ce qu'il y a de moins sentimental dans le romantisme – et par là, peut-être, de sauvable.

Cette séduction très peu émotionnelle envers la religion est bien le moins que pouvait faire Horkheimer (et avant lui Benjamin) pour préserver une ligne forte de la Théorie critique, qui est – comme on l'a vu dans *La Dialectique de la raison* sous sa forme la plus radicale – la critique ferme des inévitables dévoiements de la position romantique trop sereine. Des

---

97 In Walter Benjamin, *Romantisme et critique de la civilisation*, Paris, Payot, 2010, p. 56.

98 *Ibid.*, p. 46.

99 *Ibid.*, p. 38.

100 *Ibid.*, p. 39.

dévolements qui rendent le romantisme profondément suspect malgré tout ce qui peut attirer en lui (c'est-à-dire, malgré sa juste critique de la rationalité dominatrice). Et, à mon sens, c'est bien là une fidélité à Nietzsche – le Nietzsche du *Cas Wagner*, qui a déchiété le romantisme. Et aussi un point commun avec tout un climat intellectuel allemand (Freud et son horreur de la nature et des pulsions violentes qu'elle abrite, Weber et son inquiétude à l'égard des nouveaux prophètes, ou même Carl Schmitt, auteur en 1919 d'un *Romantisme politique* proprement saignant<sup>101</sup>...) D'ailleurs, c'est bien, à l'inverse, de régression romantique a-critique et outrée qu'Adorno accusera Heidegger et, à travers lui, toute une fantasmagorie nazie (à laquelle donc, soit dit en passant, Schmitt a malgré tout apporté sa caution lui aussi).

Il reste, pour revenir à Horkheimer, que sa réhabilitation de la religion, certes en aucun cas comme puissance émotionnelle, mais comme ensemble de principes transcendants, comme tradition permettant de « retenir » la raison, est malgré tout un virage par rapport à *La Dialectique de la raison*. Mais en même temps, il faut ajouter ceci, qui est encore plus troublant : il y a dans *Éclipse de la raison* comme une correction de ce mouvement.

En effet, Horkheimer semble en permanence se reprendre et juger que finalement non, la tradition, on ne peut pas la restaurer, ce n'est pas une voie de salut possible contre la raison subjective moderne. « L'avant », c'est fini – mouvement là aussi très benjaminien : l'aura, la langue adamique, c'est terminé. C'est un peu comme si Horkheimer disait : hélas, il n'y a plus d'autre accès désormais à la tradition que celui du romantisme, et ça, ce n'est pas possible. « Il y a un danger pour les partisans de la raison objective : celui de retarder sur l'évolution industrielle et scientifique, d'affirmer un sens qui se révèle une illusion et de créer des idéologies réactionnaires. Tout comme la raison subjective tend vers le matérialisme vulgaire, la raison objective manifeste une inclination au romantisme [...]. Les doctrines affirmatives traditionnelles de la raison objective présentent des affinités avec l'idéologie et le mensonge<sup>102</sup> ».

Danger, que n'évitent évidemment pas toutes ces nouvelles « pensées spiritualistes » et « ontologies désuètes<sup>103</sup> » ; toute cette critique « romantique et anti-intellectualiste » qu'il observe autour de lui, ces « renouveaux ontologiques » qui « figurent parmi les moyens qui aggravent la maladie<sup>104</sup> ». Le problème est d'autant plus aigu qu'Horkheimer a en tête, *y compris lorsqu'il observe ses propres tentations*, le mécanisme sournois des révoltes contre la raison : elles se déploient en attitudes dominatrices souvent pires encore que la raison subjective, voire tout simplement alliées à

---

101 Carl Schmitt, *Romantisme politique* (1919, rééd. 1925), trad. P. Linn, Paris, Librairie Valois, 1928.

102 Max Horkheimer, *Éclipse de la raison*, *op. cit.*, p. 180.

103 *Ibid.*, p. 70.

104 *Ibid.*, pp. 170-171.



celle-ci et à sa voracité raisonneuse qui, on l'a vu, sait très bien absorber ses contraires, les croyances irrationnelles.

Cela commence souvent par une exaltation explicite de la nature : « toutes les fois », écrit-il, « que la nature est exaltée comme principe suprême, et devient l'arme de la pensée contre la faculté de penser, contre la civilisation<sup>105</sup> ». Ainsi, « Hitler conquiert l'inconscient de son auditoire en suggérant qu'il pouvait forger un pouvoir au nom duquel l'interdit portant sur la nature refoulée serait levé<sup>106</sup> ». Il a joué sur le « ressentiment, conscient ou inconscient, contre la civilisation<sup>107</sup> ».

Mais la difficulté majeure est qu'un tas de valeurs anciennes, et notamment religieuses – qui, à vrai dire, de près ou de loin engagent une représentation de la nature – peuvent être ainsi activées et prises dans ce mécanisme. Horkheimer est donc lui-même retenu par ce qu'il décrit dans son chapitre « La révolte de la nature » (chapitre III d'*Éclipse de la raison*). Celui-ci retrouve toute la veine de *La Dialectique de la raison* – avec en outre un ton très freudien, rappelant l'angoisse de *L'Avenir d'une illusion* et de *Malaise dans la civilisation*, où Freud craignait qu'à trop réprimer la nature on excite un rejet, une pulsion libératrice de la nature qui en réalité déchargerait la violence la plus terrifiante (c'était le fond de sa critique des interdits religieux).

Bien sûr, Horkheimer voudrait remédier au fait qu'« aujourd'hui on réduit la nature au silence<sup>108</sup> ». Mais quelle voie libératrice serait protégée du risque de faire de cette nature, pour finir, une instance à son tour effroyablement dominatrice ? Certes, à propos de la nature, Horkheimer semble juger que les religions s'y sont plutôt moins mal prises que la raison pour la penser et la contraindre, quoiqu'il ne précise pas en quoi : « Le judaïsme et le christianisme firent des efforts pour donner un sens à cette maîtrise des impulsions primitives et pour transformer la résignation aveugle en espoir et compréhension<sup>109</sup> ». Et quelque chose comme une voie du spirituel (mais que c'est flou !) se profile en creux, quand il écrit : « Les doctrines qui exaltent la nature ou le primitivisme *aux dépens du spirituel* ne favorisent par la réconciliation avec la nature. Toutes les fois que l'homme choisit délibérément de faire de la nature son principe, il régresse vers des impulsions primitives<sup>110</sup> ». Mais Horkheimer est conceptuellement peu net, parce qu'il sait (et répète !) que l'« avant » ne peut plus se retrouver ; et le religieux qui le séduit appartient à cet « avant ». Il sait que la nostalgie qui est la sienne risque à chaque pas de retrouver le pire de la tentation

---

105 *Ibid.*, p. 131.

106 *Ibid.*, p. 128.

107 *Ibid.*, p. 117.

108 *Ibid.*, p. 110.

109 *Ibid.*, p. 123.

110 *Ibid.*, p. 135.

romantique, cette sentimentalité adossée à un culte de la nature qui cache une sournoise envie dominatrice, et qui constitue en cela une impasse.

Pas de percée religieuse, d'ailleurs, dans les dernières lignes de son chapitre « La révolte de la nature » : « En résumé, nous sommes les héritiers pour le meilleur ou pour le pire des Lumières et du progrès technologique. S'opposer à cela par la régression à des stades plus primitifs n'allège en rien la crise permanente qu'ils ont déclenchée. [...] La seule manière de prêter main-forte à la nature, c'est de briser les entraves de son contraire apparent, la pensée indépendante<sup>111</sup> ». Écho aux dernières lignes de son texte « Raison et conservation de soi » (écrit en 1942 et publié à la suite d'*Éclipse de la raison*, dans l'édition Payot) qui insistent sur le commencement : « À la fin de la progression de la raison se supprimant elle-même (*sich selbst aufhebenden*) dans la révolte de la nature, il n'est plus possible que de retomber dans la barbarie ou de commencer l'histoire<sup>112</sup> ».

Il est donc clair que l'intérêt de Horkheimer pour le religieux, avec sa dimension indéniablement pré-moderne, est presque tout le temps *corrigé* dans *Éclipse de la raison*. Ainsi, par exemple, quand il salue le « ciment culturel » que constituait « la vie de la tribu totémique, du clan, de l'Église au Moyen-Âge, de la nation à l'ère des révolutions bourgeoises », autant de « modèles magiques, religieux ou philosophiques » pourtant liés, il en convient, à de la « domination sociale », mais favorisant malgré tout « le développement de l'idée d'une vérité commune<sup>113</sup> ». Car il ajoute alors, significativement : « Ceci ne veut pas dire qu'un retour aux formes anciennes de la culture serait souhaitable. On ne peut pas faire tourner la roue du temps à l'envers<sup>114</sup> ».

### 5. *Dialectique négative* d'Adorno (1966)

Mais de telles hésitations, Adorno, lui, semble préservé. Là, réside une vraie différence entre eux. Adorno demeure à cet égard plus *entièrement* fidèle à la ligne de *La Dialectique de la raison*. Chez lui, nulle quête, voire simple nostalgie, d'un « avant » – avant la pensée instrumentale moderne. Rappelons d'ailleurs que, dans *La Dialectique de la raison*, le modèle de la raison mythique était « ancien » : Ulysse. Quant à l'*altérité* qu'il faudrait trouver, par rapport à la raison, pour que celle-ci vienne toujours se cogner la tête et soit empêchée de fabriquer la mythologie de sa toute-puissance, Adorno y est évidemment sensible, mais nul besoin pour cela d'aller chercher du côté du religieux, car Adorno a sur ce point une réponse qui ne variera jamais dans sa trajectoire (en écho à la « torture » invoquée dans *La*

---

111 *Ibid.*, p. 135.

112 *Ibid.*, p. 236.

113 *Ibid.*, p. 152.

114 *Ibid.*, p. 154.

*Dialectique de la Raison*) : l'altérité, c'est la souffrance, le somatique, qui incessamment montrent à la pensée qu'il y a de l'impensable.

Le problème dans la *Dialectique négative* est de comprendre qu'à la domination, la pensée ne peut jamais tout à fait échapper, dans son mouvement même, et qu'il ne lui reste qu'à apprendre, vaille que vaille, à s'empêcher elle-même, face au négatif qui la perturbe. Ni l'engloutir, ni tout abandonner face à lui – deux tentations où s'observe quelque chose de religieux : d'un côté, une espèce de religion du concept tout-puissant (mythologie de la raison) ; de l'autre, l'accès à une dimension sacrée une fois que le sujet et ses médiations conceptuelles sont avalés (autre forme de toute-puissance). Ainsi, comme dans *La Dialectique de la raison*, et peut-être plus radicalement encore, les désirs de domination à l'intérieur de la pensée ont un visage religieux.

Un point est particulièrement stimulant : Adorno fait volontiers usage de la *métaphore digestive* pour décrire les deux pôles de la pensée et de son désir de puissance. D'un côté, absorption, rassasiement, désir de s'emplit : Adorno désigne le système auquel aspire la raison, dans son mouvement vers la totalité, comme « le ventre devenu esprit<sup>115</sup> ». De l'autre côté, une sorte de culte du ventre vide, qui *pense* encore, malgré tout, l'enjeu du *remplissement* (par l'Être), dans l'épreuve même de ce vide : ainsi, dit Adorno, des pensées ontologiques qui cherchent un abandon du sujet ; elles lui évoquent une « faim » qui, dans sa frustration, aurait fini par se prendre elle-même pour le repas, alors que « le besoin ontologique ne garantit pas plus ce qu'il veut que les affres des affamés ne garantissent le repas<sup>116</sup>. »

Il y a des liens à faire, ici, avec toute une littérature psychanalytique, notamment avec le livre de Sophie de Mijolla-Mellor, *Le plaisir de pensée* (PUF, 1992). Mais on pense aussi à l'œuvre difficile et excitante d'un penseur qui, dans le fond, pour cette raison-même, va très bien avec Francfort : Wilfred Bion. Et ce, d'autant que d'autres thèmes semblent communs à Bion et à la Théorie critique – celui du rêve par exemple : le problème de la « capacité de rêverie » est un enjeu passionnant chez Bion, qu'on retrouve, certes dans leurs univers théoriques propres, chez Benjamin, Adorno, Horkheimer et Marcuse.

À propos de cette métaphore digestive, on est tenté de faire un autre lien – où l'on retombe sur la religion. Un lien avec le travail de Georg Simmel dans *La religion* (1912)<sup>117</sup>. Dans certaines expériences sociales, explique Simmel, l'individu ressent une énergie particulière, quelque chose d'immaîtrisable par son intellect : de l'autorité, ou du respect filial intense, ou du patriotisme, ou de l'amour. C'est ce qu'il appelle « la religiosité »,

---

115 Theodor W. Adorno, *Dialectique négative* (1966), trad. fr. par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1978, rééd. 1992, p. 26.  
116 *Ibid.*, p. 58.

117 Trad. fr. Ph. Ivernel, Paris, Circé, 1998.

terreau de la religion. C'est une construction psychique, qui renvoie au problème de la complétude : le sujet n'arrive pas à penser complètement ce qui, dans ces situations sociales (et aussi dans le rapport à la nature, dit Simmel, mais nous ne pouvons développer ici), lui arrive affectivement, et qui est, justement, un mélange de plein et de vide, de besoin satisfait et de manque encore saisissable, de possession et de non-possession. *Et c'est cette situation*, dit Simmel, *qui produit l'idée de transcendance* : « tout cela nourrit les idées de transcendance : la faim de l'homme est leur aliment<sup>118</sup> ». Comme s'il fallait se représenter alors un vide rempli de l'extérieur, par le haut ; une puissance absolue qui « seule pourrait en être la cause<sup>119</sup> ».

Mais à vrai dire, sur le besoin de religion dans la pensée comme relié à l'enjeu de la puissance et du « vide/plein », avec cette métaphore même de la « faim », c'est certainement à Ludwig Feuerbach qu'il faudrait remonter – Feuerbach qui est peut-être l'héritage souterrain, plus ou moins conscient, de beaucoup de penseurs évoqués ici.

Enfin, autre point, à propos de la *Dialectique négative*, qui touche aussi au problème du religieux : l'hommage appuyé que rend Adorno au *scepticisme* – et il apparaît là-dessus en désaccord avec Horkheimer. Les courants sceptiques, qui ont trouvé un nouvel élan à partir du seizième siècle, de Montaigne à Hume notamment, réélaborant les héritages de l'Antiquité (dont le pyrrhonisme), font partie de ces pensées dénoncées par Horkheimer comme participant de la raison subjective, purement instrumentale. Dans son texte « La fonction du scepticisme chez Montaigne » (1938)<sup>120</sup>, Horkheimer est sévère avec le scepticisme, dans lequel il décèle une attitude qui vise fondamentalement à conserver la domination telle qu'elle est – raison dominatrice masquée, trouée aussi parfois de tentations fidéistes, irrationalistes donc, mais on le sait, le fidéisme, c'est aussi tout ce que Horkheimer déteste dans la religion, ce pan émotionnel et irrationnel qui est bien capable de se marier avec la raison subjective.

J'ai souvent pensé que dans ce jugement hostile, assez radical, quelque chose n'allait pas, parce qu'en réalité les courants sceptiques ont tout pour intéresser la Théorie critique. Ce sont précisément des lieux où la raison a essayé de penser contre elle-même. Et où l'on a réfléchi aux grandes *tentations de la pensée* (la tentation du dogme, rationnel ou religieux, la tentation du système, la tentation du fidéisme, etc.). Même la métaphore digestive hante le scepticisme pyrrhonien, quand il se définit lui-même comme une purge. Il y a cette phrase de Nietzsche dans *l'Antéchrist* : « Qu'on ne s'y trompe pas : les grands esprits sont des sceptiques » (§54).

---

118 *Ibid.*, p. 16.

119 *Ibid.*, p. 132.

120 In Max Horkheimer, *Théorie critique. Essais*, trad. fr. par le groupe de traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1978.

Quant aux dévoiements fidéistes et/ou conservateurs de certains sceptiques, la question qu'ils soulèvent n'est-elle pas plutôt celle d'une *insuffisance sceptique*, voire d'un *ultime renoncement au scepticisme* ? (Chez Augustin c'est explicite ; chez Montaigne, le problème se pose aussi, plusieurs aspects de sa pensée suggérant qu'il met aussi *fin*, à un moment donné, à son pyrrhonisme).

Adorno, lui, a peut-être vraiment compris les enjeux du scepticisme et notamment de Hume. Il salue celui-ci pour avoir mis en échec la raison en faisant droit à la part non-conceptuelle de l'expérience, qui passe par le corps et ses souffrances. Dans la pensée de Hume, écrit Adorno, « brille une dernière fois dans la théorie de la connaissance le moment somatique, jusqu'à ce qu'il soit complètement expulsé<sup>121</sup> ».

Dans *La Dialectique de la raison*, on trouvait déjà une brève allusion au scepticisme – mais très ambiguë, permettant peut-être aussi bien, pour l'avenir, l'hommage adornien que la détestation horkheimienne ! Elle disait ceci : « dans le scepticisme anglais la civilisation européenne a rendu l'âme<sup>122</sup> » ; ce qui a suscité des tentatives désespérées de sauvetage philosophique, précise le texte.

Il semble en tout cas qu'Adorno soit, sur ce sujet, parti tout à fait ailleurs qu'Horkheimer. Au plus près du §54 de *l'Antéchrist*, Adorno décèle, lui, dans le sceptique une figure – à méditer – du tragique de la raison qui avance sans recours religieux, sans mythe, essayant au contraire de s'en préserver à chaque pas, acceptant ses scissions et ses impuissances.

## 6. La conclusion pourrait être ironique

Et si c'était Adorno qui aidait à penser ce qui arrive aujourd'hui à Habermas ? Habermas et son récent désir de renouer un lien entre la raison séculière et la religion, alors qu'il paraissait si confiant dans la puissance auto-suffisante de la première...

Dans son *Discours philosophique de la modernité*, Habermas avait eu des phrases sévères à propos des premiers penseurs de la Théorie critique, qu'il blâmait pour leur critique *excessive* de la raison. Sa propre réticence à radicaliser, comme eux, la critique des désirs de puissance dans la pensée (c'est-à-dire la « dialectique de la raison »), Habermas s'en explique dans l'un de ses derniers livres : il reconnaît (comme un effroi ?) vouloir éviter le risque induit, celui du « défaitisme<sup>123</sup> ». Il faut garder à la raison une certaine « puissance » pour ne pas désespérer...

---

121 Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, op. cit., p. 160.

122 Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, op. cit., p. 123.

123 Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, op. cit., p. 145.

Or, aujourd'hui, tandis que des doutes finissent par affleurer malgré tout, chez Habermas, à propos de la puissance effective de cette raison qu'il a reconstruite et toujours défendue, le voici qui cherche un soudain recours... dans la « religion », désignée comme ce dont il faut à présent « apprendre<sup>124</sup> »... Comment expliquer cet étrange revirement, sinon par la recherche d'une nouvelle forme de puissance, chez un penseur qui précisément a refusé d'affronter radicalement le problème du désir de puissance niché dans la pensée ? Assisterait-on à la dialectique de la raison sous sa forme la moins surprenante (pour un lecteur d'Adorno) ?

---

124 *Ibid.*, p. 58.

## Chapitre 4

### Le moment utopique :

#### *News from nowhere/News from now here*

Étienne Tassin

Le titre du récit de William Morris publié en 1890 dans *Commonweal*, l'organe de la « ligue socialiste », *News from nowhere or An epoch of rest*, résume, comme en condensé, l'énigme du moment utopique : la conversion du Nulle Part (*Nowhere*) en *hic et nunc* (*Now Here*)<sup>125</sup>. Je ne sais pas si cette diffraction, que je propose d'un ailleurs inexistant ou impossible (nulle part) sur un présent situé (ici et maintenant), a été voulue par Morris. Mais je me propose de la prendre à la lettre ; et d'examiner à partir de là ce qu'il advient de « l'ère du repos » (*An epoch of rest*) qui s'annonce comme une « bonne nouvelle » depuis ce nulle part ressaisi maintenant et ici. Car pour recevoir cette stupéfiante annonciation d'une époque de repos qui aurait enfin résolu les contradictions et surmonté les divisions de nos sociétés, il nous faut d'abord être capable d'entendre ces étranges « actualités », ces « news », qui nous viennent de nulle part mais qui *nous apprennent* que les agitations et les tumultes, les inégalités et les injustices du présent portent avec eux la promesse d'une autre société, apaisée, reposée.

Je propose donc d'explicitier ce « moment utopique », la paradoxale actualité de nulle part, en examinant successivement (1) le rapport du rêve à l'action et à la vision, (2) le moment et le lieu de la pensée, (3) la recomposition des dimensions du temps, (4) ce que je nommerai « l'odeur des matins » et (5) « le contretemps utopique ».

### 1. Rêve, action et vision

Le thème morrissien est clair : la projection « hors monde » (nulle part) d'un monde capable de nouveautés (et donc de nouvelles), capable de commencer et de faire exister ce que celui-ci, notre monde, a rendu impossible par sa configuration économique, politique et sociale, mais aussi culturelle (la colonisation hégémonique des lois du capitalisme sur toutes les sphères de l'existence) n'est que l'envers de possibles logés en ce lieu-ci, en ce moment-ci, mais qui restent inaperçus et inactivés tant que nous ne nous efforçons pas de *penser* qu'il y a des alternatives (contrairement au fameux TINA thatchérien – *There is no Alternative*) et tant que nous n'*agissons* pas

---

125 William Morris, *News from Nowhere or an Epoch of Rest (Nouvelles de nulle part, ou Une ère de repos)*, édition bilingue et traduction par V. Dupont, Paris, Aubier, 1957 [Flammarion, 2004].

pour les faire advenir. Dès lors, cette ère de tranquillité ou de sérénité, que seule est supposée connaître la société à venir enfin débarrassée des maux de la société présente, cette société qui connaît enfin le repos, est à faire naître ici et maintenant, de la nôtre, *en pensées et en actions*. Le récit nous permet certes de l'*imaginer*, mais il nous invite aussi à *agir* en sorte que l'imagination soit *effective*. Le rêve de nulle part est donc la vérité présente, possible mais dormante, des rives de la Tamise aujourd'hui.

L'opérateur de cette conversion de nulle part en ici et maintenant est donc un *rêve*<sup>126</sup>. Mais un rêve pro-actif, si l'on peut dire. On peut l'entendre au sens que lui donne Marx : « *Depuis longtemps* », écrit ce dernier à Ruge en septembre 1843<sup>127</sup>, « *le monde possède le rêve d'une chose dont il lui suffirait de prendre conscience pour la posséder réellement* ». Marx suggère que le rêve devient réalité si, ici et maintenant, aujourd'hui, le monde prend conscience que c'est là son rêve de toujours et le fait enfin exister, l'actualise en sorte de donner naissance à une société neuve : passé du rêve d'avenir, présent de la conscience, promesse d'avenir du rêve passé. Morris formule, lui, le problème différemment : « *Le monde, écrit-il, court après un objet qu'il désire, déploie toute son énergie pour l'atteindre, l'acquiert et, apparemment, s'en défait*<sup>128</sup> ». Je reviendrai tout à l'heure sur la temporalité spécifique de cette course au désirable. Je remarque pour l'instant que le rêve est une réalisation de ce désir en ce qu'il le préfigure, mais aussi en ce qu'il le fait advenir, en ce qu'il est commencement de réalisation. En recourant à la fiction du rêve, Morris entend que le rêve nous incite à agir *hic et nunc* pour que ce nouveau monde advienne. Le rêve de nulle part opère de façon quasi-performative. Non seulement, pense Morris, le rêve doit attirer ceux que le seul raisonnement scientifique ne saurait convaincre, mais il confère aussi à chacun « la capacité d'examiner ses motifs d'espoir et le courage de mener à bien ses réflexions<sup>129</sup> ». En ce sens, le rêve d'une société reposée ouvre réellement « les portes de l'avenir<sup>130</sup> », non comme un possible inaccessible ou lointain mais comme une tâche excitante et actuelle.

Morris recourt bien sûr au rêve non pas à la manière de Nerval pour accéder au monde invisible des esprits<sup>131</sup>, mais comme expérience de pensée

---

126 Pour mémoire, le protagoniste du roman de Morris s'endort un soir d'hiver chez lui, sur la Tamise, et se réveille un matin d'été dans les années 2004. Au terme de sa découverte d'une société apaisée de tout conflit, il se réveillera en 1890, découvrant qu'il avait rêvé.

127 Marx, *Lettre à Ruge, septembre 1843*, dans *Œuvres. Philosophie*, tr. fr. M. Rubel, Gallimard, coll. « La pléiade », 1982, pp. 344-346.

128 William Morris, « Les arts appliqués aujourd'hui » (30 octobre 1889), dans *L'âge de l'ersatz*, tr. O. Barancy, *Encyclopédie des nuisances*, Paris, 1996, p. 104.

129 William Morris, « La société de l'avenir » (13 novembre 1887), dans *ibid.*, p. 61.

130 *Ibid.*, p. 69.

131 « Le Rêve est une seconde vie. Je n'ai pu percer sans frémir ces portes d'ivoire ou de corne qui nous séparent du monde invisible. Les premiers instants du sommeil sont l'image de



autant que comme moyen narratif pour *penser autrement et inviter à agir autrement*. Aussi le rêveur peut-il affirmer – ce sont les derniers mots du roman – que ce rêve était en réalité « *a vision rather than a dream*<sup>132</sup> ». Comme Rimbaud, Morris est visionnaire. Si l'on doit en effet, comme le propose Morris, distinguer entre les esprits analytiques et théoriques et les esprits pratiques et constructifs, alors, déclare-t-il, il relève, lui, de ces derniers, les gens pratiques, les *vrais visionnaires*, les actifs. C'est pourquoi, s'adressant aux membres de la Ligue Socialiste de Hammersmith au lendemain du « Dimanche sanglant<sup>133</sup> », il entreprend de leur « décrire la société de l'avenir telle que je la désire, comme si je devais y renaître. Il est probable, ajoute-t-il d'ailleurs, que vous trouverez assez étranges certaines de mes visions<sup>134</sup> ». Et de fait, la description de la société de l'avenir qu'il livre à ses auditeurs lors de cette conférence est exactement celle que découvre le rêveur des *Nouvelles de nulle part*.

Quelle est alors la puissance du rêve ? Le rêve réordonne notre rapport au temps. La conversion de *nowhere* en *now here* passe par une réarticulation des dimensions temporelles, en sorte que, pour retourner la formule de Tocqueville citée par Arendt, l'avenir éclairant son passé – ou notre présent –, l'esprit ne marche pas dans les ténèbres<sup>135</sup>. Marx dit : actualisez dès maintenant le rêve passé, voilà qui ouvre le présent à l'avenir. Morris dit : anticipez l'avenir, vous reconnaîtrez ce qui du présent le fera advenir et dont les ressources appartiennent au passé. Avant d'explorer ce qu'il en est des rapports au passé, au présent et à l'avenir dans le moment utopique, arrêtons-nous d'abord sur l'expérience de pensée qui nous y fait accéder.

---

la mort ; un engourdissement nébuleux saisit notre pensée, et nous ne pouvons déterminer l'instant précis où le moi, sous une autre forme, continue l'œuvre de l'existence. C'est un souterrain vague qui s'éclaire peu à peu, et où se dégagent de l'ombre et de la nuit les pâles figures gravement immobiles qui habitent le séjour des limbes. Puis le tableau se forme, une clarté nouvelle illumine et fait jouer ces apparitions bizarres : – le monde des Esprits s'ouvre pour nous. » Gérard de Nerval, *Aurélia ou le rêve et la vie*, 1853-1854.

132 William Morris, *News from Nowhere or an Epoch of Rest*, *op. cit.*, p. 505.

133 Manifestation pacifique d'ouvriers pour une amélioration de leurs conditions de vie, organisée par la Fédération Social-Démocrate et réprimée avec une grande violence par la police montée, à Londres, le 13 novembre 1887.

134 William Morris, « La société de l'avenir », *op. cit.*, p. 62.

135 Alexis de Tocqueville écrit à propos du caractère inouï de la Révolution : « Je remonte de siècle en siècle jusqu'à l'antiquité la plus reculée : je n'aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous nos yeux. Le passé n'éclairait plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres. », *De la démocratie en Amérique, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1951, T.1, vol. 2, Ch. VIII, p. 336. Cité par Hannah Arendt dans *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, Préface, pp. 15-16.

## 2. Le moment de la pensée : où et quand est-on quand on pense ?

Le rêve déplace, dans le temps et dans l'espace ; il reconfigure les temporalités comme les spatialités. Aussi pose-t-il deux questions : où est-on quand on rêve ? Mais aussi quand est-on quand on rêve ? Questions qui consonnent, bien entendu, avec une autre interrogation, celle d'Arendt, sur l'activité de penser<sup>136</sup>. Pour formuler ce problème du temps et de sa désarticulation qu'induit l'activité de penser, Arendt se tourne vers la parabole de Kafka décrivant « il » luttant sur deux fronts à la fois, en avant de lui contre une force qui le repousse en arrière et, dans son dos, contre une autre force qui le pousse en avant. Kafka précise, on s'en souvient, qu'« il » rêve de s'extraire du combat pour venir occuper hors du champ des forces une position d'arbitre. S'agit-il là d'un « moment utopique » ?

Commentant la parabole, Arendt indique qu'il revient aux êtres humains, puissances de commencements prises entre une naissance et une mort, de créer la dimensionnalité du temps, introduisant dans une ligne indifférenciée un « moment » qui vient la perturber et dont résulte l'opposition entre un passé et un avenir, entre un « ne plus » et un « pas encore ». Ce moment, cet intervalle, cette brèche, est le présent disparaissant, déjà s'anticipant, déjà s'effaçant, s'efforçant de durer dans sa lutte avec ces deux autres forces<sup>137</sup>. Aïon plutôt que Chronos<sup>138</sup>. Aussi l'être travaillé par le conflit des temporalités tente-t-il de se soustraire au temps : « il » s'extrait des lignes de forces, devient arbitre, occupe la position intemporelle du *nunc stans*, – nulle part en nul temps – qu'Arendt décrit comme ce « rêve du moment où, pris au dépourvu, le temps aura épuisé sa force ». La conséquence est bien une ère de repos. Car alors, écrit-elle, « le calme tombera sur le monde, pas un calme éternel, mais qui dure suffisamment pour lui donner [à « il »] la possibilité de s'évader des premières lignes et de se hausser à la position d'arbitre, spectateur et juge placé hors du jeu de la vie...<sup>139</sup> »

Une ère de repos commence certes en cette « brèche » du temps. Mais c'est, d'une part, seulement une œuvre de pensée puisque cette position n'est occupable que par le moi pensant et non par des êtres agissants, engagés dans la vie et les tumultes de la société ; et c'est, d'autre part, un « vieux rêve », celui qui « a hanté la métaphysique occidentale, de Parménide à Hegel, d'un espace situé hors du temps, d'une présence éternelle dans un

---

136 Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, tr. fr. L. Lotringer, Paris, PUF, 1978, vol. 1, p. 221 sq.

137 « L'homme vit dans cet entre-deux, et ce qu'il appelle présent est la lutte de toute une vie entre le poids mort du passé qui le pousse de l'avant, aiguillonné par l'espoir, et la peur du futur (dont la seule certitude est la mort) qui le fait reculer vers « le calme du passé », plein de nostalgie et de souvenir de la seule réalité dont il puisse être sûr. » (Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, I, op. cit., p. 230).

138 Voir Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, 23ème série, p. 190.

139 Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, I, op. cit., p. 232.

calme intégral, hors de portée des horloges et des calendriers des hommes...<sup>140</sup> »

Ce n'est pas bien sûr cette « ère de repos » métaphysique qu'annoncent les *Nouvelles de nulle part*.

Au schéma kafkaïen, Arendt oppose un autre modèle, physique, celui du parallélogramme des forces : si les forces ne se contredisent pas sur une même ligne temporelle, si elles se rencontrent depuis deux directions différentes, alors elles génèrent une diagonale dont l'origine se situe au point de rencontre et dont la force est la résultante des deux autres. Ayant un commencement : la résultante des forces en conflit ; et une course infinie, ou du moins indéterminée, elle exprime un présent actif, lié à son passé dont elle se sépare, anticipant un avenir possible mais nullement connu. La diagonale correspond, écrit Arendt, au « calme du maintenant (*the quiet of the Now*) dans l'existence humaine, pressée et ballottée par le temps ». Arendt peut alors affirmer : « Dans cette brèche entre passé et futur, on trouve sa place dans le temps quand on pense, c'est-à-dire quand on a suffisamment de recul par rapport au passé et au futur pour se voir confier la responsabilité d'en découvrir la signification, et d'assumer par là le rôle d'arbitre, de juge des affaires multiples et incessantes de l'existence humaine, sans jamais en élucider pour de bon les énigmes, mais toujours prompt à apporter de nouvelles réponses à la question de savoir ce que c'est que tout ça<sup>141</sup> ».

Il y a donc une manière de penser qui ne se soustrait pas au temps mais qui confère au contraire au *nunc stans* une épaisseur temporelle en jouant sur la désarticulation et la réarticulation de ce qui n'est pas encore et de ce qui n'est déjà plus avec une présence tensionnelle nourrie de la rencontre du passé préservé et de l'avenir anticipé. Dans une perspective assez benjaminienne, Arendt insiste sur le rapport au passé, fragmentaire, dont il nous revient de préserver les éclats sans ternir la gloire des vaincus.

Morris, lui, conçoit et met en œuvre cette activité de penser autrement, nouant l'écriture anticipative et poétique aux engagements militants présents mais aussi à une certaine culture du passé, d'un passé pré-industriel où les arts de faire n'auraient pas encore cédé devant les industries du prêt-à-consommer. Pour le dire d'un mot, la grande question qu'il affronte est double. Sous un premier aspect, elle est celle du temps historique tel qu'il a été conçu sous l'égide du progrès techno-scientifique de la civilisation. À l'instar du Rousseau du Premier discours, il faut reconnaître que les

---

140 *Ibid.*, p. 232.

141 *Ibid.*, p. 234.

temporalités historiques ne sont pas univoques et cohérentes. Le progrès technique et civilisationnel peut s'avérer une régression humaine. Force est alors de dissocier ces temporalités et d'opposer à l'unique image d'une linéarité progressive une pluralité de temporalités adjacentes ou transversales qui dessinent autant d'*hétérochronies non synthétisables*. Il y a des passés intéressants qui n'attendent que nous pour avoir un avenir. Sous son autre aspect, la question est géographique et pas seulement historique : elle est pour lui celle des espaces, des lieux et de leurs aménagements ou encore, comme plus tard d'une autre manière Kropotkine ou Reclus, celle des milieux, qui est au sens fort, celle des paysages<sup>142</sup>. Les nouvelles venues de nulle part sont d'une actualité brûlante au moment où la COP 21 révèle son inanité : le problème politique est un problème d'environnements parce que les luttes pour les conditions de vie dans un univers capitaliste sont indissociables des luttes pour la reconfiguration humaine desdits milieux. Aussi, à la destructivité croissante et irréversible engendrée par l'industrialisation capitaliste, Morris oppose-t-il une démultiplication des milieux : naturels (re-paysager le monde en autant de mondes viables), culturels, sociaux, économiques, etc... comme autant d'*hétérotopies non homologables*. Il y eut dans le passé des milieux intéressants que l'économie industrielle a détruits et qu'il convient de réactiver si l'on veut accéder à une vie de repos.

Le moment utopique, la brèche du présent morrissienne, conjoint des hétérochronies non synthétisables et des hétérotopies non homologables.

### 3. La réarticulation du passé et de l'avenir dans le présent

Demandons-nous alors comment Morris conçoit la brèche entre passé et futur et s'il s'inscrit ou non dans la diagonale des forces, dessinée par Arendt. Il achève la conférence qu'il prononce en 1884 devant la Société pour la Protection des Monuments Anciens, en déclarant : « Admettons que nous vivons une époque de barbarie, transition *entre deux* périodes d'ordre, passé et futur, et bien que certains d'entre nous (dont moi-même) pensent que la fin de la barbarie est proche, et que pour d'autres elle est encore lointaine, nous pouvons cependant *tous agir ensemble*, moi l'optimiste et vous les pessimistes, afin de préserver les reliquats de l'*ordre ancien* qui serviront de base à l'instruction, au plaisir et à l'*espoir du nouveau*<sup>143</sup> ». Faire travailler un certain passé au bénéfice d'un certain avenir, en agissant

---

142 « Si l'homme est le produit des conditions extérieures, comme je le pense intimement, il doit être de son ressort en tant qu'animal social de créer le milieu qui fait de lui ce qu'il est. L'homme crée et doit créer ses conditions de vie : qu'il en soit donc conscient et qu'il les crée à bon escient. », William Morris, « La société de l'avenir », *op. cit.*, p. 64.

143 William Morris, « Architecture et histoire » (1er juillet 1884), dans *L'âge de l'ersatz*, *op. cit.*, p. 58.

ensemble dans l'entre-deux du temps, donc, dans un présent pris en tenaille entre un passé qui fut celui de la civilisation et un avenir que cette civilisation rend impossible. La question de cet entre-deux du temps est liée pour lui à celle de la civilisation dont il entreprend une critique radicale.

La critique radicale de la civilisation est elle-même double. Elle est à la fois celle du progrès technologique et de la division du travail ; à la fois celle de la restauration du passé qui vise à compenser la destruction du monde que la civilisation a occasionnée. Considérons les deux aspects rapidement.

Bonne en tant qu'étape, la civilisation est mauvaise en tant que fin, au point que Morris n'hésite pas à se déclarer « ennemi de la civilisation ». Il professe que « l'idéal d'une nouvelle société ne pourra être réalisée *sans la destruction de la civilisation* », en ce que celle-ci n'est qu'un « système organisé de façon à réserver à une minorité privilégiée l'exercice par procuration des facultés humaines<sup>144</sup> ». Deux paramètres expliquent le développement de la civilisation comme ère de l'insignifiance : 1) la division du travail qui entraîne à la fois l'aliénation du travailleur, la dépossession de ses compétences artisanales (sa déprofessionnalisation) et le renforcement des rapports de domination ; 2) le déploiement d'une société du marché qui substitue aux objets d'usage des expédients, des *makeshifts* ou ersatz, en transformant le commerce en pure spéculation et les échanges en simples accaparements<sup>145</sup>, ou prédatons. Quant à la manière dont cette civilisation ou société moderne se rapporte à son propre passé, Morris, suivant Ruskin sur ce point, s'élève de façon virulente et répétée contre toute restauration, « mystification » qui revient toujours à reproduire un simulacre d'œuvre « sans force ni vie<sup>146</sup> ». Le passé ni ne se conserve, ni ne s'imite, ni ne se reproduit par des artefacts : un passé restauré est un passé définitivement mort, toute restauration un enterrement. Aussi doit-on du passé ne retenir que les rares bijoux qui ont survécu à la civilisation en tant qu'ils sont les témoins vivants d'une haute intelligence contre laquelle s'est affairée, pusillanime et aveugle, la société moderne bourgeoise.

Est-ce un propos réactionnaire ? Le culte passéiste d'anciennes communautés idéalisées ? Une émanation tardive du romantisme post-industriel ? Il est vrai que le modèle du travail qui sert à dénoncer l'univers des grandes manufactures est le travail artisanal où n'est pas encore consommée la division de l'artiste et du travailleur. Il est vrai qu'à considérer la description que Morris donne du travail artisanal, on retrouve l'heureuse composition des compétences et des passions dont le travail aliéné a totalement privé le travailleur en le privant de sa force de travail, des

---

144 William Morris, « La société de l'avenir », *ibid.*, pp. 64-66.

145 William Morris, « Architecture et histoire », *ibid.*, p. 40.

146 William Morris, « Société pour la Protection des Monuments Anciens », *ibid.*, p. 23.

fruits de son travail et en privant la société des échanges construite à partir de celui-ci. Il est vrai enfin qu'il ne craint pas de dire que l'organisation des premières guildes de métiers fut « profondément démocratique et fraternelle<sup>147</sup> ». Mais Morris fait aussi la généalogie de cette histoire, montrant comment le mode de production capitaliste a peu à peu détruit tous ces aspects et transformé la société en collectif de miséreux exploités condamnés à travailler pour survivre. Aussi n'y a-t-il aucune nostalgie passéiste dans ce constat, aucun attachement déraisonnable à une époque révolue, aucune réaction du passé susceptible de sauver la civilisation de ses échecs. Non. Le rapport au passé est autre. Nous devons en effet convenir, rappelle-t-il, qu'il est « impossible de tracer le plan d'une société nouvelle à partir des éléments de l'ancienne », en tout cas « avant même de savoir lesquels disparaîtront et lesquels survivront à l'évolution vers le grand changement<sup>148</sup> ». Si l'on ne saurait inventer l'avenir avec le passé ni même le pressentir dans le présent, alors il faut (l')*imaginer autrement*. Autrement, c'est-à-dire en transformant notre rapport au temps et à son séquençage divisé et ordonné en passé, présent et avenir. Telle est la fonction de l'utopie et la promesse du « moment » utopique. Dans la décrépitude de la civilisation actuelle et les restes d'une époque médiévale révolue, subsiste encore une odeur de matins.

#### 4. L'odeur des matins

Parlant de l'auteur de *News from Nowhere*, G. K. Chesterton déclare, après avoir affirmé que Morris n'était pas un socialiste mais un anarchiste et un artiste : « *Nouvelles de nulle part* est un titre irresponsable, et c'est un livre irresponsable. Il ne s'agit pas de décrire le problème résolu ; de décrire la richesse, soit gérée par l'État soit divisée équitablement entre les citoyens. Il décrit simplement un pays inconnu où chacun se sent bienveillant toute la journée. Qu'il puisse ainsi rêver est sa vraie dignité de poète. Il fut le premier des esthètes à *sentir le médiévisme comme une odeur de matin, et non comme une senteur de déclin*<sup>149</sup> ».

S'il y a des Moyens-âges matinaux et non sépulcraux, c'est que le temps ne suit pas une course linéaire et constante et que l'histoire connaît des voies adjacentes, des rebroussements, des impasses et des chemins négligés. Ce sont alors ces chemins qu'il nous faut reconnaître et emprunter pour voir s'ils mènent quelque part. Les chemins d'une tradition oubliée, négligée, ou

---

147 William Morris, « Architecture et histoire », *ibid.*, p. 44.

148 William Morris, « Travail utile et vaine besogne » (janvier 1884), dans *La civilisation et le travail*, tr. D. Bellec, éd. A. Jappe, Neuvy-en-Champagne, Le passager clandestin, 2013, p. 59.

149 Gilbert K. Chesterton, *Le siècle de Victoria en littérature*, tr. M. le Péchoux, Lausanne, L'âge d'homme, [1913] 1994, p. 112.

rejetée. « Nous, artistes d'aujourd'hui, déclare Morris, sommes effectivement coupés de la tradition du travail coopératif mais je ne crois pas que nous soyons coupés de toute tradition ». Car, ajoute-t-il en substance, bien qu'en désaccord avec notre époque marchande, « nous sommes de notre temps » car nous reconnaissons dans l'histoire des moments qui compensent « la vulgarité et la brutalité qui assaille nos vies ». Et c'est par là que nous sommes « rattachés à la tradition d'antan<sup>150</sup> ». Ce qui ne signifie pas être des « réactionnaires attachés à un passé qui n'est plus ». Non, cela veut dire que le passé recèle des trésors enterrés par le progrès, qu'il suffit de reconnaître pour découvrir en eux de possibles voies d'avenir non empruntées. Morris prélève dans le passé médiéval des ressources d'avenir. Par là rend-il effective une autre articulation entre passé, présent et avenir.

La réponse nous ramène alors à Marx, au rêve et au désir. Rappelons-nous cette formule de Morris que je citais tout à l'heure : « Le monde court après un objet qu'il désire, déploie toute son énergie pour l'atteindre, l'acquiert et, apparemment, s'en défait ». Notre attention porte maintenant sur la question de l'énergie. Quelle énergie met-on en œuvre quand on lutte pour qu'advienne une autre société ? Que l'humanité puisse renoncer si facilement aux biens acquis de dures luttes, difficiles et douloureuses, est-ce faiblesse, négligence, désinvolture, cynisme ? Cet apparent jeu du chat et de la souris, suggère Morris, serait vain et futile s'il n'y avait des acquis durables dans ce qui, du passé, semble se perdre : « Ce qui est gagné est gagné, et la quête se poursuit vers autre chose, qui souvent semblait acquis et avait été délaissé momentanément. Le monde n'en a pas pour autant régressé. Car l'objet autrefois convoité ne pouvait être obtenu que selon les circonstances d'alors. Par conséquent cet acquis était imparfait. Maintenant les temps ont changé et ils nous permettent de porter cet ancien acquis à un degré supérieur vers la perfection : malgré les apparences, le monde n'est pas revenu à son point de départ<sup>151</sup> ». L'histoire procède par révolutions, au sens littéral, par recouvrements et reprises. On entend bien sûr ici résonner cette autre formule de Morris à laquelle Miguel Abensour a ouvert une fulgurante carrière : « ... Les hommes combattent et perdent la bataille, et la chose pour laquelle ils ont lutté advient malgré leur défaite. Quand elle advient, elle se révèle être différente de ce qu'ils avaient visé et d'autres hommes doivent alors combattre pour ce qu'ils avaient visé, sous un autre nom...<sup>152</sup> » L'histoire est toujours histoire de contretemps.

---

150 William Morris, « La société de l'avenir », *op. cit.*, p. 104.

151 *Ibid.*, p. 104.

152 William Morris, *A Dream of John Ball and a King's Lesson*, Longmans, Green and Co., London, New York & Toronto, 1903, pp. 39-40.

## 5. Le contretemps

Ces combats sont des combats contre la civilisation qui s'est déployée comme accomplissement d'une temporalité historique progressive. Ce sont donc des combats contre les maîtres du temps. Les maîtres du temps sont les maîtres des vies ; ils restent encore les maîtres des émancipations. La désarticulation des temporalités qu'induit le moment utopique, la conversion de *nowhere* en *now here* exige aussi de penser autrement la productivité temporelle spécifique de l'agir politique, même si Morris est moins sensible à ce dernier aspect.

Or, quelle temporalité recèle ce jeu de défaites et de reprises qui fait l'ordinaire des luttes politiques et compose les allées d'une société à venir ? Il arrive à Morris de l'appeler une temporalité en « spirale », non en ligne droite ou en oblique, dont on ne peut prévoir les points d'involution ou de régression – ou que l'on néglige –, mais qui exige que nous retournions au passé pour redéployer, *contre les lignes de forces* imposées par la « civilisation », les promesses tues des matins d'antan : « Si nous devons, dans l'époque qui succédera immédiatement à la nôtre, recourir à des idées qui semblent aujourd'hui n'appartenir qu'au passé, cela ne signifierait pas que nous rebroussons chemin *mais plutôt que nous recommençons à avancer à partir d'un point que nous avons un temps abandonné*<sup>153</sup> ».

Toute la pensée de l'action politique de Morris, et sa temporalité spécifique, me semblent tenir à ce *point de reprise* : recommencer à avancer non pas de là où l'on se tient mais en repartant d'un point d'abord abandonné auquel il nous faut revenir pour commencer à nouveau. Il faut retisser, coudre et recoudre, l'histoire de l'aventure humaine. La pluralité des commencements trouve ses lieux de naissance, ses moments d'opportunité, au sein d'une pluralité déposée dans l'histoire de commencements inaboutis, trop tôt interrompus ou empêchés. L'histoire est un réservoir d'avenirs inouïs qu'il appartient au présent d'aller repêcher dans le passé.

Alors que Kafka et Arendt nous ont permis d'esquisser deux modèles temporels de *nunc stans* pour la pensée, Morris nous offre peut-être un troisième dispositif qui, lui, ne dissocie pas la pensée de l'agir, l'individu de l'histoire : ni la confrontation linéaire des forces du premier, ni le parallélogramme des forces de la seconde, mais un vortex pré-raphaélite de boucles, de foyers et de courbes qui dessine des spirales indéterminées. Cette image de spirales embrassées dit tout de ce que Morris nomme son optimisme. Elle laisse aussi percevoir un silence, qu'il ne cache pas, quant à la transition vers la société du repos : « Je me permets », avoue-t-il à ses

---

153 William Morris, « Les arts appliqués aujourd'hui », *op. cit.*, p. 105.



auditeurs réunis pour sa conférence sur la société de l'avenir, « de passer sur la période de transition – quelle qu'en soit la nature – qui séparera le monde actuel de l'idéal que nous devons tous, tant bien que mal commencer à échafauder mentalement, une fois que notre conviction en la régénération du monde sera établie<sup>154</sup> ». Y aurait-il alors un abîme infranchissable entre les ressources inexplorées du passé et les engagements présents, d'une part ; et la société qui s'annonce et commence pourtant ici et maintenant, d'autre part ? Cette question est la question politique.

Deux méthodes politiques coexistent, rappelle-t-il dans un article du 15 novembre 1890, contemporain de la publication de *Nouvelles de nulle part* : le réformisme, marqué par le nouveau syndicalisme d'un côté ; et d'un autre, ce qu'il ne nomme pas le *révoltisme* mais « la révolte, ou plutôt l'émeute [...] nécessairement vaine et inconséquente ». Morris condamne les deux méthodes, parce que les palliatifs que sont les réformes doivent être mendiiées ; et que les émeutes sont le fait d'hommes qui ne savent rien du socialisme et ignorent ce que pourrait être l'étape suivante dans l'hypothèse où leur lutte serait victorieuse. Et donc, dans un cas comme dans l'autre, *les maîtres restent les maîtres*. Le réformisme conforte les pouvoirs, le « révoltisme » les renforce. Ce sont enfants de l'impatience.

Comment sortira-t-on de cette alternative ? Je propose de répondre : par un *moment utopique* – qui requiert, paradoxalement, une longue patience puisqu'il tisse l'avenir avec des passés refoulés. Soit, mais quelle utopie ? Certainement pas « l'utopie de Monsieur [Edward] Bellamy, si mortellement ennuyeuse », ce « *paradis cockney* » qui défend un socialisme d'État « ni désirable en soi ni surtout possible comme projet global<sup>155</sup> ». Non ! Par l'utopie de ce qu'on pourrait appeler une *auto-émancipation* puisque « les hommes resteront assujettis tant qu'ils ne seront pas préparés à *prendre eux-mêmes leurs affaires en main*<sup>156</sup> ». Et : « Lorsque nous aurons réuni assez d'individus autour de cette conviction [que le socialisme est bénéfique et réalisable], ils découvriront *d'eux-mêmes* le type d'action nécessaire pour pratiquer leurs idées<sup>157</sup> ». L'argument de Morris est simple et lumineux : ceux qui croient pouvoir fabriquer l'avenir par les moyens de la contrainte ou de la violence, en opposant aux maîtres une force supérieure à celle qu'ils subissent, ceux-là ne sont pas prêts « à se passer de maîtres ». Tel est le sort des impatients : « Ils ne se sentent pas capables de *prendre leurs affaires en main* et de *devenir responsables de leurs vies dans ce monde* ». C'est

---

154 William Morris, « La société de l'avenir », *op. cit.*, p. 69.

155 William Morris, « Où en sommes-nous ? », *ibid.*, pp. 117-120.

156 *Ibid.*, p. 117.

157 *Ibid.*, p. 120. Souligné par l'auteur.

seulement lorsqu'ils y seront prêts que « le socialisme sera alors réalisé ; mais sinon rien ne peut raccourcir ce délai, ne serait-ce que d'un jour<sup>158</sup> ».

Rien ne peut raccourcir ce délai ne serait-ce que d'un jour ! On découvre alors non pas que la maîtrise est une question de temps – le capitalisme en a tôt fait la démonstration –, mais que la question du temps est tout entière une question de maîtrise. Sont maîtres ceux qui s'emparent du temps et veulent réaliser par la contrainte ou la violence ce que seule une maturation sociale incontrôlable peut faire advenir<sup>159</sup>. Alors, au lieu de chercher à raccourcir les délais (ce qui est le mal du capitalisme, qu'il soit libéral, néo-libéral ou d'État), il faut *former* et *déclencher* : former par d'inlassables interventions militantes, comme le fera avec obstination et patience Morris ; mais surtout déclencher le désir par des rêves qui bousculent l'ordre du temps, défont la temporalité, *faisant advenir le futur au présent depuis des passés révolus mais encore actifs*. Des rêves qui nous font échapper au temps de la civilisation ; et donc avec lui aux maîtres, et aux fantasmes de maîtrise.

C'est alors que l'ère de repos prend sens. En ces rêves, on peut en effet imaginer que « le monde se repose après tant de tourments ». On peut *voir* « le vaste monde des hommes, une fois délivré de la lutte frénétique pour la survie dans ce contexte de malhonnêteté générale », le voir « aspirer à un peu de repos comme après une longue fièvre<sup>160</sup> ». Le repos, c'est la fièvre en allée et les joies revenues. Telles sont les nouvelles de nulle part qu'il nous faut entendre ici et maintenant pour se guérir, chacun par soi-même, de ses fièvres productivistes ; et se prendre en main. Mais cette ère de repos serait-elle définitive, présent figé hors de la spirale du temps ? Morris sait bien que non : il suffit que le visiteur se fasse connaître à la société de nulle part pour que celle-ci soit ébranlée, qu'elle comprenne qu'elle est – malgré l'oubli de son histoire sans lequel elle ne serait pas sortie des fièvres anciennes – l'enfant d'une révolution. Et donc que le repos n'est pas acquis, qu'il reste fragile. Comme Diderot l'avait fait à propos du *Supplément au Voyage de Bougainville*, Morris laisse entendre que le visiteur découvrant la société apaisée la réveille, l'intrigue et risque de la replonger dans l'histoire. Car l'histoire ne s'arrête pas. Le repos n'est pas éternité, il est encore pris dans l'épaisseur de la spirale. Et, comme il arrive que l'amour fasse un jour défaut, le bonheur aussi s'absente. Le visiteur se réveille de son rêve lorsque le regard d'Ellen ne s'arrêtant plus sur lui, il comprend qu'il n'est plus de ce monde. Les rêves aussi s'achèvent. Mais le désir renaît. Il faudrait être fou pour ne pas le voir.

---

158 *Ibid.*, p. 120. Souligné par moi.

159 « Désormais les blés sont mûrs, il ne manque plus que les hommes pour les récolter. », *ibid.*, p. 139.

160 William Morris, « La société de l'avenir », *op. cit.*, p. 80.

Or seuls les fous préfèrent les inégalités, les injustices et les misères de la civilisation enfiévrée à l'ère de repos que le rêve de nulle part nous fait percevoir comme promesse du présent. Je me tais en empruntant à Morris les mots par lesquels il termine sa conférence sur la société de l'avenir : « Je conclurai ainsi mon rêve d'avenir : la preuve que nous ne serons plus fous sera que nous n'aurons plus de maîtres ». C'est certes une question de temps... mais ce « moment utopique » sera toujours ce moment-ci, ici et maintenant.



**Chapitre 5**  
**« Faire du lieu de nulle part son séjour » :**  
**Miguel Abensour, Theodor W. Adorno, Carlo Ginzburg**

**Gilles Moutot**

Partout où j'ai passé  
J'ai trouvé mon absence  
Pierre Reverdy, « Tard dans la vie », *Poèmes de circonstance*

Ce chapitre trouve son impulsion dans le souvenir d'une discussion qu'un jour Miguel Abensour et moi avions amorcée. Comme en passant, Miguel Abensour m'avait alors fait remarquer que si le rapport d'Adorno au judaïsme ne constituait pas à proprement parler un *thème* de mon travail, il s'y inscrivait cependant, continûment, à la manière d'un filigrane. Or, ce que je n'avais pas eu le temps, ou la présence d'esprit, de lui dire au cours de cette conversation, c'est qu'il distinguait très précisément là l'empreinte qu'avait laissée dans ma réflexion, depuis ses balbutiements, la sienne propre, telle que l'exprime en particulier son texte sur la Théorie critique comme « pensée de l'exil » (ce texte que, décisivement, je rencontrai au moment où, non sans appréhension, j'envisageais d'écrire un jour sur Adorno). Je repense en particulier à cette proposition, selon laquelle « les penseurs de ce groupe, sont des penseurs de *l'exil*, Adorno plus que les autres, semble-t-il, et leur rapport complexe au judaïsme *serait* à interroger<sup>161</sup> » – à quoi s'ajoute, un peu plus loin, cette précision d'après laquelle, dans une telle perspective, ce qu'Adorno réalise « plus que les autres » consiste dans le choix de « ne se rattacher à rien, au sens fort du terme ». De là enfin, et attirant d'autant plus l'attention qu'elle est placée en incise, cette formulation dont je me suis permis de faire le début de mon titre : « Seule l'affirmation jusqu'au bout de cet exil – faire du lieu de nulle part son séjour – peut préserver *la possibilité sans garantie* de l'autre, d'une vie transformée, d'une société juste<sup>162</sup> ».

À mes yeux, c'est dans ce motif de la « possibilité *sans garantie* de l'autre » que le thème de l'exil prend chez Adorno une résonance que je me risquerai à dire juive, en tant que j'y perçois l'écho de la déclaration par laquelle, dans les « Éléments de l'antisémitisme », Adorno et Horkheimer

---

161 Miguel Abensour, « La Théorie critique : une pensée de l'exil ? », Postface à M. Jay, *L'Imagination dialectique. L'École de Francfort, 1923-1950*, trad. fr. E. E. Moreno et A. Spiquel, Paris, éd. Payot, coll. « Critique de la politique », 1977, p. 435 (je souligne « Adorno plus que les autres, semble-t-il »).

162 *Ibid.* Je souligne.

identifient le point d'achoppement majeur avec le christianisme, qui, conditionnant historiquement le rapport au moins *troublé* de l'Église avec les Juifs, a nourri ce que les auteurs nomment « l'hostilité contre l'esprit de l'esprit qui s'est endurci dans sa conviction d'être le *garant* du salut<sup>163</sup> ». Il n'est pas moins clair cependant que, s'agissant spécifiquement d'Adorno, le nouage de ces motifs comporte une étrangeté : l'évocation du judaïsme semble s'imposer dès lors que l'on cherche à saisir la singularité des stratégies discursives d'Adorno, en tant qu'elles inscrivent le souci de l'inintégré, du non-identique, dans ce que l'on pourrait nommer une économie critique des rapports de la lettre et du sens ; mais cette référence ne saurait recouvrir quelque rapport substantiel à une « communauté » ni circonscrire un noyau dogmatique, ou doctrinal. C'est par là que je commencerai, pour tenter ensuite de comprendre la modalité très spécifique selon laquelle le motif messianique apparaît chez Adorno comme l'opérateur d'une subversion de ce que Carlo Ginzburg a analysé dans les termes d'une inscription, jusque dans les outils intellectuels des sciences sociales, de l'interprétation chrétienne de l'histoire<sup>164</sup>.

## I

Dans un passage de ses « Réflexions sur Kafka », Adorno relève que l'écriture de celui-ci obéit au « principe de la littéralité », qui commande « de tout prendre à la lettre, de ne rien étouffer par des concepts imposés » et dans lequel il aperçoit une « réminiscence de l'exégèse de la Tora<sup>165</sup> ». Certes révélatrice d'une attention précise à l'allure singulière du texte de Kafka, la remarque se lit aussi sans mal comme un condensé des exigences de méthode auxquelles Adorno soumet son propre art d'écrire – tout en empêchant, comme le montre le tressage très étudié de ce passage, de remonter *en première personne* le fil de ce qui, dans la façon dont ses textes recueillent spécifiquement l'exigence de défendre le singulier contre la généralité des « concepts imposés » (aphorismes, fragments, parataxe, etc.), marquerait une provenance du côté de la tradition du commentaire talmudique.

Je viens d'employer le terme de *provenance*, qui pour moi inscrit l'enchevêtrement de l'ascendance et des conditions de socialisation d'un

---

163 Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. fr. É. Kaufholz, 1974, Paris, éd. Gallimard, rééd. coll. « Tel », 1983, p. 188.

164 Cf. Carlo Ginzburg, « Distance et perspective. Deux métaphores », *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, trad. fr. P.-A. Fabre, éd. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2001, pp. 147-164.

165 Theodor W. Adorno, « Réflexions sur Kafka », *Prismes*, trad. fr. G. et R. Rochlitz, éd. Payot, Paris, coll. « Critique de la politique », 1986, pp. 217.

sujet dans un horizon de sens instable, au contraire de la notion d'origine<sup>166</sup> (jusqu'à, peut-être, suggérer que l'exil est ici la seule origine). Concernant précisément Adorno, cette situation comporte pour ainsi dire un degré de complication supplémentaire puisque, on le sait, l'ascendance juive lui vient non par ses deux parents mais par l'un seul d'entre eux : le père. Publié en 2000 dans la *New German Critique*, un article d'Evelyn Wilcock établissait de façon minutieuse que cette « ascendance mixte » d'Adorno déterminait l'expérience d'une « identité négative<sup>167</sup> ». Dans une phase importante de son argumentation, l'auteure s'appuie sur la description que l'anthropologue Arnold Epstein, dans *Ethos and Identity*, fait de l'individu né, dans une société à dominante non-juive, de père juif : socialement « classé » comme juif, alors même que les règles du judaïsme orthodoxe lui dénie cette appartenance, celui-ci fait l'expérience d'une identité parmi les plus négatives qui soient<sup>168</sup>. Evelyn Wilcock me semble ainsi toucher juste lorsqu'elle propose de lire à la lumière d'une telle affirmation cet aphorisme de *Minima Moralia* : « La paille que tu as dans l'œil est le meilleur des verres grossissants<sup>169</sup> ». S'indique là, en effet, une piste féconde pour commenter cette modalisation qui, dans la page dont je suis parti, permet à Miguel Abensour de préciser que si le rapport complexe que les penseurs de Francfort entretiennent avec le judaïsme est à interroger, la particularité d'Adorno, dans ce contexte, est d'être *plus que les autres* un penseur de l'exil – alors même que, est-on immédiatement tenté d'ajouter, il semble un Juif plus « assimilé » que les autres.

Cette piste, je commencerai de la suivre comme on emprunte ce qui n'est pourtant, à mes yeux, un détour qu'en apparence. Ce n'est guère de manière fortuite, en effet, que, là où Adorno s'efforce de rendre compte de l'expérience de déroute de la compréhension provoquée par la rencontre avec certains objets esthétiques, il évoque des « choses à la puissance deux », qui enrayent ainsi les opérations d'identification et de sélection des éléments signifiants « en contexte ». Lui empruntant l'expression, je dirais

---

166 Je suis évidemment redevable, ici, à l'analyse que Foucault a donnée des usages que fait Nietzsche des vocables d'origine (*Ursprung*), de provenance (*Herkunft*) et d'émergence (*Entstehung*), dans son article fameux : « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1004-1024. Sur ce point, je me permets de renvoyer également aux développements que, en rapport toujours avec ce texte de Foucault (et plus largement avec Nietzsche), j'ai tenté d'articuler ailleurs : *Essai sur Adorno*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 2010, pp. 164-169 ; « Traces. Critique de l'*Aufklärung* et "temps des fantômes" », dans *Cahiers d'études lévinassiennes*, n° 9, 2010, pp. 78-80.

167 Evelyn Wilcock, « Negative Identity. Mixed German Jewish Descent as a Factor in the Reception of Theodor Adorno », *New German Critique*, n° 81, automne 2000, pp. 169-187.

168 Arnold L. Epstein, *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*, Londres, Tavistock, 1978, cité par E. Wilcock, *art. cit.*, p. 171.

169 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. fr. É. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, éd. Payot, coll. « Critique de la politique », 1980, rééd. 1991, § 29, p. 47.

que l'exil, chez Adorno, est à la puissance deux, comme si son statut de demi-juif (s'il faut se résoudre, pour la clarté de l'exposition, à user de ce terme déplaisant) redoublait le sentiment de trouble, d'insécurité, dont Habermas a noté que, selon des modalités diverses en France ou en Allemagne, il aura travaillé en profondeur les plus assimilés des Juifs – à l'affût des signes trahissant que leur admission nouvelle dans certains cercles avaient comme envers la possibilité d'en être rejetés à tout moment. La formule de Habermas est à cet égard instructive, selon laquelle « les Juifs ont nécessairement dû éprouver la société comme quelque chose à quoi on se heurte et ce de façon si persistante qu'ils avaient, pour ainsi dire de naissance, le regard sociologique<sup>170</sup> » : ce à quoi l'on se heurte, ou encore, et peut-être surtout, ce à quoi l'on n'est jamais assuré de ne pas se heurter, même quand on semble y être « intégré », c'est ce milieu paradoxal qui, présence immédiatement englobante, est pourtant près de se dérober d'un instant à l'autre. Quelque chose comme un décor composé de hiéroglyphes dont le décryptage n'est jamais sûr, parce que, selon une image au moyen de laquelle Adorno explore ce qu'il nomme le « caractère d'écriture » des œuvres d'art, le code en a été perdu<sup>171</sup>.

Lesté d'une « poutre dans l'œil », porteur d'une identité négative, marquée par une composante juive toujours susceptible de lui être contestée – bref : faisant l'expérience du stigmaté « à la puissance deux » –, Adorno aura en effet conduit cette pratique du déchiffrement inlassable sous des verres si grossissants qu'ils permettent de lire constamment entre les lignes, « prismes<sup>172</sup> » à travers lesquels Adorno semble démultiplier l'objet dont il parle, que dans le cours d'un seul paragraphe, voire d'une même phrase, il place comme simultanément sous le jour de l'analyse sociologique, de la genèse historique, de la configuration esthétique comme de la structuration discursive. Au point qu'ici, parler de redoublement du trouble finirait par évoquer un trouble du dédoublement : « faire du lieu de nulle part son séjour », c'est quelque chose comme une vie menée perpétuellement à l'heure entre chien et loup, dans le *Zwielicht*, littéralement cette lumière divisée, qui donne son titre au poème d'Eichendorff que commente Adorno dans les *Notes sur la littérature*, en suivant le trajet qui, d'une perception privée de signes stables – menacée de découvrir, trop tard, que l'ami s'est changé en ennemi – mène jusqu'à « la folie de l'exhortation schizoïde<sup>173</sup> ».

---

170 Jürgen Habermas, « L'idéalisme allemand et ses penseurs juifs », *Profilis philosophiques et politiques*, trad. fr. F. Dastur, J.-R. Ladmiral, M. B. de Launay, Paris, éd. Gallimard, 1974, rééd. coll. « Tel », 1987, p. 77.

171 Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*, trad. fr. É. Kaufholz et M. Jimenez, Paris, éd. Klincksieck, 1989, p. 164.

172 On sait que c'est le terme qu'Adorno a choisi pour titre d'un des volumes composant l'ensemble intitulé « Critique de la culture et société ».

173 *Id.*, « En mémoire d'Eichendorff », *Mots de l'étranger et autres essais. Notes sur la littérature II*, trad. fr. L. Barthélémy et G. Moutot, Paris, éd. MSH, 2004, p. 20.



Il y a là, je crois, de quoi altérer quelque peu le portrait que, en reprenant l'expression de Jean-Claude Milner, on peut être tenté de dresser d'Adorno en *simple* « Juif de savoir ». Comme Arendt déclarant que, s'il fallait qu'elle vienne de quelque part, c'était de la tradition philosophique allemande, Adorno se serait ainsi exercé à rechercher ses qualifications dans le seul « savoir moderne », à l'œuvre dans la séquence de l'idéalisme allemand issue de Kant pour se prolonger avec Hegel et Marx, comme aussi dans la phénoménologie, ou encore dans l'histoire de l'art (et l'on pense aussi à des figures comme celles de Warburg ou de Panofsky), et dont Weber, dans la fameuse conférence sur la vocation de savant, dégage les structures : celles de cette *Wissenschaft*, dont l'usage grammaticalement *absolu*, établit le caractère « doublement disjoint : de l'objet su et du sujet sachant », organisant le régime du « *quelconque*<sup>174</sup> ». Entendons : de tout objet su, relativement au mode particulier (science, discipline) par lequel le savoir s'en empare, comme de tout sujet sachant, qui élit, pour en retour être élu par elle, « *la langue du quelconque [...], mathématique ou logique ou dialectique ou méthode*<sup>175</sup> » assurant ainsi la fonction de la *Wissenschaft* au sein de ses investissements spécifiques. En sorte que, « si quelque *rémanence* du nom juif se manifeste en lui [le Juif de savoir], il s'exerce à la saisir en disjonction minutieuse de l'étude juive. *La substitution sans reste a été accomplie*<sup>176</sup> ».

Ce terme de *reste* importe – car, quand même elle se formerait par le désir de la « substitution sans reste », la figure du Juif de savoir me paraît assez *déchirée* pour qu'il y ait du reste. Non seulement au sens de ce qui, dans la trame des interactions sociales, s'atteste comme une sorte de friction, permanente et irréductible, entre le « dedans » et le « dehors » dont le sujet même est la scène, mais aussi, et surtout, parce que cela, loin de conduire nécessairement le « Juif de savoir » à dissoudre sa singularité dans les intérêts, les objectifs et les formes de la *Wissenschaft*, à s'en faire le serviteur anonyme et dévoué, *produit du reste* au sein de ces formes mêmes. Ce que j'essaie de marquer ici, c'est quelque chose dont justement la présence ne s'atteste qu'indirectement, à travers les perturbations touchant aux structures argumentatives, apparemment reconnaissables et cependant comme dictées selon des *rythmes* inconnus, ou encore afférant aux vocables mêmes, dont l'entente paraît soudain altérée, comme une note rend un son inouï lorsqu'elle entre dans une composition qui ne se soumet plus aux règles du langage tonal.

---

174 Jean-Claude Milner, *Le Juif de savoir*, éd. Grasset, 2006, p. 64.

175 *Ibid.*, p. 65.

176 *Ibid.*, p. 50. En particulier dans ce passage, et dans le paragraphe suivant, je reprends, remaniés et abrégés, quelques éléments d'une analyse que j'avais essayé de développer dans le texte cité plus haut : « Traces. Critique de l'*Aufklärung* et "temps des fantômes" », *art. cit.* (voir en particulier les pp. 111-113 et 124-125).

On peinerait à trouver ses mots, il est vrai, si l'on tentait de pousser plus loin la description. C'est que celle-ci devrait s'attacher à rendre compte de l'effet que produit sur le lecteur des proses qui agencent de manière chaque fois singulière rigueur de la conceptualité philosophique et quelque chose comme le *ton* impérieux du prophétisme (ce prophétisme juif dont précisément l'abandon définit pour Weber l'exigence constitutive de la *Wissenschaft*<sup>177</sup>) : expériences de lecture, donc, par exemple des blocs de texte de Bloch, sortes de « rébus<sup>178</sup> » coiffés d'intitulés intrigants et qui semblent comme concaténés selon une règle tenue secrète ; du montage sophistiqué de « thèses » paradoxales qui, de façon éminente dans le texte de Benjamin « Sur le concept d'histoire », relèvent non de la *position* mais de la suspension du sens ; ou encore de l'agencement savant des ruptures, qu'Adorno déploie du mode de la pointe aphoristique à celui de la composition paratactique. C'est pourquoi il n'est pas indifférent que, revenant sur l'importance de la figure de Kracauer dans les premiers temps de sa formation intellectuelle, Adorno assemble dans ce qui apparaît comme la « scène inaugurale » de l'entrée au service de la *Wissenschaft*, justement des souvenirs de lectures : celles que, tout jeune homme, il consacrait le samedi, non pas à des textes de la Tora ou du Talmud, comme y invite le jour de *shabbat*, mais à la *Critique de la raison pure*.

Sur cette « scène », donc, se laisse alors entrevoir l'ambivalence attachée à la « rémanence du nom juif » – au point d'être le nom par lequel « sans que je m'en sois rendu compte », écrit Adorno, on apprend à lire dans la *Critique* non pas une théorie de la connaissance mais « une sorte d'écriture codée où se déchiffre la situation historique de l'esprit ». C'est là, dit-il, repérer un jeu de forces qui disloque l'apparente unité thématique, qui lézarde « la surface de toute doctrine close sur elle-même ». Ce dont Adorno prit ainsi conscience, l'importance du « moment de l'expression » dans la philosophie, est aussi, est déjà, un retour, une *revenance* (« sans que je m'en sois rendu compte ») : celle d'une attention à un dire tel qu'il dément sa réduction à la fonction de *véhicule* de ce qui est dit – une attention à l'*interdit*, au double sens de ce dont l'organisation du discours théorique voudrait prohiber l'apparition et de ce qui cherche cependant, selon l'expression de Lacan, à se « mi-dire », à faire retour *en se disant entre* la peau du code et la chair du message. Son attachement à la dimension de l'expression, qui est « sœur de la souffrance<sup>179</sup> » en tant qu'elle est inassimilable sans reste à l'exprimé, Adorno l'aura donc formé en malmenant un document majeur de la *Wissenschaft* : cette architectonique kantienne qui, *divergeant* dans le détail

---

177 Jean-Claude Milner, *Le Juif de savoir*, *op. cit.*, pp. 67-70.

178 Theodor W. Adorno, « Traces de Bloch. À propos de l'édition augmentée de 1959 », *Notes sur la littérature*, trad. fr. S. Muller, 1984, Paris, éd. Flammarion, rééd. 1999, coll. « Champs », p. 153.

179 Theodor W. Adorno, « Un étrange réaliste : Siegfried Kracauer », *Notes sur la littérature*, *op. cit.*, p. 264.

de la cohérence prescrite par son programme, trahit ce qu'elle a pour fonction de masquer.

Telle est l'opération accomplie sous la conduite d'un Juif qui, de quatorze ans l'aîné d'Adorno, semble d'abord un passeur dans l'histoire de l'assimilation : pour qui cherche à circonscrire de plus près, dans ce qui advient – revient – ici, quelque chose de la structure même du commentaire talmudique, le tourniquet dialectique ne cesse décidément de se relancer. Suivant le mouvement, on croisera par exemple un passage fameux des « Réflexions sur Kafka », où Adorno, qualifiant son art d'écrire des « paraboles dont la clé a été dérobée », a cette formule : « Chaque phrase dit : interprète-moi, et aucune ne tolère l'interprétation<sup>180</sup> ». Aussi étranger qu'il fût à l'étude juive, on peine cependant à admettre tout à fait qu'Adorno n'a pas ici en tête le mot talmudique, attribué à Rachi, que son texte démarque ostensiblement : « La lettre crie : interprète-moi ». Et elle le crie, précisément, en vertu des réquisits de cette « lecture infinie » qui, donnant son titre au livre de David Banon consacré aux « voies de l'interprétation midrachique », renvoie à l'idée centrale selon laquelle ce que l'on déchiffre dans le texte est le réel lui-même, son état irréconcilié – ou que le réel même est un texte<sup>181</sup>. En sorte que, si les strates de signification que la lecture de la Tora fait proliférer doivent se résorber à l'ère messianique, c'est que, indissociablement, la réalité historique et sociale, le rapport des hommes entre eux et des hommes avec la nature seront réconciliés. Or, c'est bien cette figuration du réel comme texte qui, dès les premiers textes d'Adorno – en particulier la conférence de 1931 sur « L'actualité de la philosophie » –, accompagne la formulation de la tâche de la philosophie comme interprétation : le réel est ainsi un texte que la philosophie doit lire, en tant qu'il est « incomplet, contradictoire et friable [...] »<sup>182</sup> – à quoi répond, à l'autre extrémité de la trajectoire de pensée d'Adorno, l'exigence, développée dans la dernière page de la *Dialectique négative*, de déchiffrer la « constellation lisible de ce qui est »<sup>183</sup>. L'interprétation désigne alors la modalité propre à cette lecture, pour autant, précise Adorno, qu'elle s'efforce de porter au langage les déchirures et les contradictions du réel sans postuler l'unité d'un sens sous-jacent<sup>184</sup>. La réalité doit donc être interprétée comme réalité « non-intentionnelle », indique Adorno dès 1931<sup>185</sup> – autant dire :

---

180 Theodor W. Adorno, « Réflexions sur Kafka », *art. cit.*, p. 215.

181 Cf. David Banon, *La Lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil, 1987.

182 Theodor W. Adorno, « L'actualité de la philosophie », *L'Actualité de la philosophie et autres essais*, trad. fr. P. Arnoux, J. Christ, G. Felten, A. Le Goff, F. Nicodème et M. Nicodème, Paris, éd. Rue d'Ulm, coll. « Versions françaises », 2008, p. 17.

183 *Dialectique négative*, trad. fr. Collège de philosophie, Paris, éd. Payot, coll. « Critique de la politique », 1992, p. 317 (trad. mod.).

184 « Ainsi, l'idée d'interprétation ne coïncide aucunement avec le problème d'un "sens", avec lequel elle est souvent confondue », *ibid.*

185 Julia Christ a ainsi bien montré que cette non-intentionnalité du réel est l'objet même de

sans postuler un principe d'unification qui a la grâce de *prêter* « l'intention » au réel de vérifier le sens que l'on veut y trouver.

Ce que Adorno attaque ainsi jusqu'à la grammaire, c'est alors très exactement cette entreprise de sécurisation ontologique dont, pour le dire avec Gérard Lebrun, la théologie aura marqué la place dans notre culture<sup>186</sup> – c'est-à-dire bien au-delà d'elle-même : en distribuant son appropriation téléologique du temps dans les vocables de « théodicée » ou de « philosophie de l'histoire ». Ou peut-être même, simplement, « histoire » – voire « sociologie » : celle dont Adorno démasquait les présupposés ontologiques gouvernant l'escamotage de la conflictualité du social autant dans l'individualisme méthodologique de Popper que dans le fonctionnalisme de Parsons, par exemple.

## II

« En quoi nous aussi sommes encore pieux<sup>187</sup> » : sans doute le titre du paragraphe 344 du *Gai savoir* décrit-il exactement l'inspiration d'une telle prise en vue du théologique comme structure discursive. Mais de l'expression de Nietzsche, je ferai volontiers aussi une sorte d'exergue personnel pour le texte de Carlo Ginzburg que je suivrai maintenant : « Distance et perspective : deux métaphores ». Entendons : les deux pivots de cette ample mutation du regard mise en œuvre par le christianisme, dans laquelle Ginzburg identifie la source d'une *disposition du sens* qu'activent, dans les sciences humaines et sociales, les notions de distance et de perspective partout où elles transmettent aux outils et méthodes les fonctions heuristiques que le christianisme leur a conférées.

La question, certes, n'est pas sans complexité au sein du judaïsme lui-même – et sans doute y repère-t-on des conceptions concurrentes de l'eschatologie, dont certaines présentent des traits sur lesquels s'est appuyée la redéfinition chrétienne du messianisme<sup>188</sup>. Sur le plan général, toutefois, de la divergence historique entre judaïsme et christianisme, on peut avancer, en reprenant à Ginzburg une référence faite à Yerushalmi, que l'importance de la remémoration, l'exigence du *zakhor*, a partie liée, dans le judaïsme,

---

la sociologie adornienne : cf. « La non-intentionnalité du réel. À propos de l'objet de la sociologie adornienne », communication prononcée lors de la journée d'études du 29 novembre 2012 organisée par le Centre de sociologie des pratiques et des représentations politiques (CSPRP) de l'université Paris 7 : « La théorie de la demi-culture, cinquante ans après. Autour de *Société : intégration, désintégration* de Theodor W. Adorno » (responsables scientifiques : A. Kupiec et L. Fleury).

186 Cf. Gérard Lebrun, *L'Envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris, Seuil, 2004, p. 315.

187 Nietzsche, *Le Gai Savoir*, trad. fr. P. Wotling, Paris, GF, 1997, § 344, p. 285.

188 Cf. notamment, sur cette question, Gershom Scholem, « Pour comprendre le messianisme juif », *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, trad. fr. B. Dupuy, Paris, éd. Calmann-Lévy, 1974, rééd. Agora-Presses Pocket, 1992, pp. 23-66.

avec un rapport à l'histoire qui, s'il s'inscrit dans un horizon eschatologique de compréhension, déconnecte celui-ci de toute téléologie<sup>189</sup>. Il faut se remémorer ce qu'ainsi on doit relire, c'est-à-dire dont on doit, dans le passage de la lettre au commentaire, de l'écrit à l'oral, actualiser le sens : ainsi du récit de la sortie d'Égypte, dont les épisodes, servitude/liberté/rédemption, forment chaque année une question intempestive adressée à un monde qui continue d'être si largement sous la loi de la servitude – et reste si loin de la rédemption<sup>190</sup>.

« Hérodote pouvait être le père de l'histoire ; le sens *dans* l'histoire fut l'invention des Juifs<sup>191</sup> » – c'est-à-dire tout autre chose, comme l'établit décisivement le commentaire que Ginzburg donne de cette proposition idéaltypique de Yerushalmi, que le sens *de* l'histoire. Car cette expression, c'est le sténographe par excellence de l'opération par laquelle Augustin, cristallisant dans l'opposition de l'esprit et de la lettre le rapport ambivalent du christianisme au judaïsme, instaure la conception de la vérité comme dépassement, intégration et relativisation de ce qui fut « vrai » dans son contexte – conception qui, déployée jusque dans le concept hégélien d'*Aufhebung*, fait de la notion de perspective « une donnée capitale de la conscience historique<sup>192</sup> ». En pensant à un texte co-écrit par Miguel Abensour et Géraldine Muhlmann, je dirais que ce point détermine, quant à l'histoire en général et à celle de la modernité en particulier, la différence irréductible entre le mode d'intelligibilité monnayé par Habermas et celui d'Adorno. D'un côté, la description habermassienne de la « modernité inachevée » : les défaillances, les ratés de l'émancipation moderne sont la marque de son inachèvement, et leur sens devra bien être celui de *lettres mortes*, aux yeux de ceux qui savent reconnaître dans l'inscription effective des structures de la raison communicationnelle *l'esprit vivant* de l'Occident. De l'autre, le modèle adornien de la dialectique de la raison, *modèle critique* dont le régime de signification n'est pas celui qui, sur le modèle augustinien/hégélien, trame une mélodie censée intégrer inexorablement les dissonances au service de la formation d'une harmonie supérieure, mais celui, précaire, opaque, lacunaire, comme le disait Adorno dès 1931, d'un sens dispersé où s'inscrit, au long d'une histoire trouée, l'exigence, non de la « conservation du passé » mais de « la réalisation des espoirs du passé<sup>193</sup> » –

---

189 Dans son texte intitulé « La mélancolie de l'exaucement », c'est là un point que, en rapprochant, et confrontant les figures d'Adorno, de Bloch et de Benjamin, Gérard Raulet a bien mis en lumière (dans M. Löwy et M. Blechman (dir.), *Theodor W. Adorno/Ernst Bloch*, revue *Europe*, n° 949, mai 2008, pp. 157-184).

190 Cf. Carlo Ginzburg, *art. cit.*, p. 149.

191 Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, trad. fr. É. Vigne, Paris, Gallimard, 1984, p. 24, cité par Carlo Ginzburg, *art. cit.*, p. 156 (je souligne).

192 Carlo Ginzburg, *art. cit.*, p. 156 ; voir aussi p. 231, note 33.

193 Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 17.

très précisément parce que l'émancipation a pu, et peut à tout moment se renverser en son contraire, en barbarie<sup>194</sup>.

À ce compte, Habermas ne peut bien entendu trouver dans un livre comme *La Dialectique de la raison* qu'une philosophie de l'histoire « exagérément » pessimiste – là où l'exagération relève d'une stratégie d'écriture visant à mettre au jour la mécanique idéologique qui a fait du syntagme « philosophie de l'histoire » un raccourci à succès pour dire « sécularisation de la théologie ». C'est ainsi que « l'exagération est vraie » : pour autant que, en faisant d'Ulysse un anachronisme ambulante et de la Juliette de Sade la meilleure disciple de Kant (ou l'inverse), elle produit, par la « complication des formes », les conditions d'un renouvellement de la connaissance par l'enrayement des automatismes de perception et de compréhension – par cette méthode de « l'étrangement<sup>195</sup> » pour laquelle plaide Ginzburg dans l'essai éponyme, qui ouvre *À distance*. Terme repris aux Formalistes russes, « l'étrangement » ne vise ni ne légitime nulle confusion entre science et littérature, histoire et fiction, mais, comme Adorno le dit de la forme de l'essai, qui est aussi bien une des formes de l'étrangement, à lutter contre l'étouffement positiviste de la connaissance et à instaurer (ou restaurer) les conditions de ce qu'Adorno appelle une « expérience intellectuelle<sup>196</sup> ». Dans les termes de Ginzburg : l'étrangement, c'est un « antidote efficace à un risque qui nous guette tous : celui de tenir la réalité (*nous compris*) pour sûre<sup>197</sup> ». Ou encore : l'étrangement, c'est le remaniement des notions de distance et de perspective tel qu'il entreprend de neutraliser l'orientation apologétique qui depuis si longtemps pénètre leurs usages.

Je considère qu'une telle exigence est exactement celle que formule Adorno là où la référence au messianisme juif, dans son articulation au motif de la rédemption, se fait explicite – en particulier dans le fameux dernier paragraphe de *Minima Moralia*. Ainsi approche-t-on du mot (de la) fin.

*Zum Ende*, indique ainsi le titre du dernier paragraphe de *Minima Moralia*, en un sens guère moins ironique, ou antiphastique, que le sont nombre d'autres titres d'aphorismes du volume. Il faudrait considérer « toutes les choses telles qu'elles se présenteraient du point de vue de la rédemption<sup>198</sup> », et cependant, selon les dernières lignes du paragraphe, comparée à l'exigence que cela impose à la pensée, « la réalité ou l'irréalité de la rédemption » est « presque indifférente ». *Presque*, et non pas *tout à fait* indifférente – car il s'agit bien de se référer à un état réconcilié, après

---

194 Géraldine Muhlmann et Miguel Abensour (dir.), *L'École de Francfort : la Théorie critique entre philosophie et sociologie*, Paris, éd. Kimé, coll. « Tumultes », n°17-18, 2002, « Présentation », p. III.

195 Carlo Ginzburg, « L'étrangement. Préhistoire d'un procédé littéraire », *op. cit.*, p. 16.

196 Theodor W. Adorno, « L'essai comme forme », *Notes sur la littérature*, *op. cit.*, p. 17.

197 Carlo Ginzburg, « L'étrangement. Préhistoire d'un procédé littéraire », *op. cit.*, p. 36.

198 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, *op. cit.*, §153, p. 230.

que, pour reprendre les termes de Benjamin dans les *Thèses sur le concept d'histoire*, le Messie aura, dans l'instant par où il entre dans l'histoire comme par une porte étroite<sup>199</sup>, accompli le sens – la promesse – de la remémoration juive. Mais « presque », aussi, parce qu'Adorno ne parle pas du Messie, uniquement de la « lumière messianique », et cela détermine précisément pourquoi, à l'ouverture du texte, la rédemption est présentée comme un « point de vue ». Cette lumière messianique est celle d'un « jour » qui très prudemment n'est pas même associé à la « fin » – et par là à la réparation, à la *Wirklichkeit der Erlösung*. Adorno neutralise ainsi non seulement, dans le lexique de la fin, la signification de *but*, mais également celle de *terme*<sup>200</sup>.

C'est cette double opération qui caractérise alors le maniement spécifique des vocables de perspective et de distance : la lumière messianique est cette lueur rasante qui disjoint, désassemble, aiguise la bordure des crevasses – et dont la source reste non situable. Elle importe, non par le point de fuite (« l'inconditionné ») vers lequel elle ferait converger la vision du paysage mais au contraire par le trouble du regard obligé, au sein du « conditionné », d'affronter des reliefs tout à coup divergents d'un monde non pas recentré mais « déplacé », rendu « étranger » à lui-même. *Verfremdet* : terme où s'entend l'aliénation (*Verfremdung/Entfremdung*), au sens marxiste, mais que l'on aurait pu aussi bien traduire par « distanciation », comme Martin Kaltenecker l'a fait pour le titre du texte qu'Adorno a consacré à la *Missa solemnis* de Beethoven, ce « chef d'œuvre distancié » (*verfremdetes Hauptwerk*), de manière à y distinguer les traits d'un « sujet autonome qui s'abandonne à l'hétéronomie », et ainsi ne trouve d'autre participation à l'objectivité que par une « pseudomorphose à la forme aliénée<sup>201</sup> » (*entfremdete Form*) – une « *mimesis* du mort<sup>202</sup> ». Mais que l'on pense également à ce passage des « Réflexions sur Kafka » où, pour caractériser la distanciation (*Verfremdung*) au moyen de laquelle celui-ci rend visible l'aliénation (*Entfremdung*) objective<sup>203</sup>, Adorno donne pour ainsi dire lui-même l'exemple : rappelant qu'au Moyen Âge on torturait et exécutait les

---

199 Cf. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres III*, trad. fr. M. de Gandillac, R. Rochlitz, P. Rusch, Paris, éd. Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, p. 443.

200 J'ai abordé plus longuement ce point dans le cadre d'une communication prononcée lors de l'université d'été franco-allemande qui, organisée par le département de philosophie de l'Université Paul-Valéry Montpellier III et le *Philosophisches Seminar* de l'Université de Heidelberg, s'est tenue, sur le thème « La tradition de la théologie négative dans la pensée contemporaine », à Montpellier du 29 septembre au 3 octobre 2014 : « Théologie inversée et interdit des images. Sur le concept adornien de dialectique négative » (à paraître). Cf. aussi Gérard Raulet, « La mélancolie de l'exaucement », *op. cit.*, p. 166 sq.

201 Theodor W. Adorno, « Chef d'œuvre distancié. À propos de la *Missa solemnis* », *Moments musicaux*, trad. fr. M. Kaltenecker, Genève, éd. Contrechamps, 2003, p. 145 ; voir aussi, p. 133, la note du traducteur 46.

202 Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 70.

203 Theodor W. Adorno, « Réflexions sur Kafka », *op. cit.*, p. 239.

Juifs « à l'envers » (*verkehrt*), la tête en bas, il télescope cette notation avec le jugement de Tacite sur une religion que celui-ci décrit comme « fausse<sup>204</sup> », inversée (*verkehrt*). C'est ainsi que, *distancié*, apparaît le monde *aliéné* : c'est « la surface de la terre, telle qu'elle a dû se présenter aux suppliciés pendant les heures interminables de leur agonie, [...], photographiée par Kafka l'Arpenteur » (*ibid.*). La surface – et elle seule : la *distanciation* désigne ce qui fait apparaître le dissemblable au sein du semblable, et surtout pas cette *distance à franchir* pour saisir, par-delà des apparences esquivées, une rationalité qui aurait le bon goût de programmer ses bienfaits « en profondeur ». Si la désorientation qu'elle provoque voudrait inciter à aller « au-delà » d'une forme de connaissance qui, quelque degré de sophistication qu'elle affiche, « s'épuise dans la reconstruction et reste simple technique<sup>205</sup> », la *Verfremdung* ne ressortit nullement au geste pompeux – en fin de compte toujours empreint de piété affirmative – du *dévoilement*, mais accomplit celui, minutieux, du *déplacement*, chaque invitation à suivre un tracé de plus au sein des crevasses du monde constituant le frayage même d'une interprétation, tout comme, selon la règle du commentaire talmudique, on ne lit jamais « au-delà du verset » qu'en refusant obstinément de le quitter : en travaillant, à même la trame d'une lettre interminablement faufilee, à en *différer* le sens – mouvement à la fois de division et de relance, que Derrida, y attachant la subversion d'une herméneutique qui a fait de la parole le modèle et la garantie de la parousie du sens, n'a pas nommé par hasard « écriture<sup>206</sup> ». La photographie de Kafka l'Arpenteur ne présentera donc que cette surface dont l'apparence déformée se déploie en écriture, « à partir du contact avec les objets<sup>207</sup> » – *from now here*, pour rencontrer ici le titre, si ce n'est la teneur, de l'intervention d'Étienne Tassin au cours de ces journées. Mais, torturés la tête en bas, les pendus composent une image du « prix à payer pour la perspective du salut<sup>208</sup> », une fois *renversé* le réglage qui précisément l'inscrit dans les limites d'une herméneutique de l'*optimum* : c'est depuis ce « lieu de nulle part » – *from nowhere* –, dont leur « supplice sans limites<sup>209</sup> » marque l'emplacement paradoxal, que s'énonce une fidélité à l'espoir de la rédemption « contre le cours du monde et le salut qui sont supposés [l']assurer<sup>210</sup> ».

---

204 *Ibid.*, p. 240.

205 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, *op. cit.*

206 Cf. S. Handelman, « Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic », dans M. Krapnick (dir.), *Displacement. Derrida and after*, Bloomington, Indiana University Press, 1983, pp. 98-132.

207 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, *op. cit.*

208 Theodor W. Adorno, « Réflexions sur Kafka », *op. cit.* (trad. mod.)

209 *Ibid.*

210 Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 188.



À ceux qui, se défiant de toute « réconciliation extorquée<sup>211</sup> », ont eu cependant la chance de rester à l'écart de l'objectif de Kafka, Adorno ne propose que cette éthique minimale, dont ces mots de Miguel Abensour ont fixé la teneur avec une justesse et une précision qui me semblent inégalées : « Que chacun d'entre nous, au lieu où il est, dans la fonction qu'il occupe, tente de *déchiffrer* le mensonge de la totalité, de l'objectivité, dans les moments, dans les manifestations qu'il en connaît et dont il est partie prenante<sup>212</sup>. »

---

211 Selon l'expression qui donne son titre à l'étude critique qu'Adorno consacre à *La Signification présente du réalisme critique* de Lukács (cf. *Notes sur la littérature, op. cit.*, pp. 171-199).

212 Miguel Abensour, « La Théorie critique : une pensée de l'exil ? », *op. cit.*, p. 435 (je souligne).



## Partie II

### **La démarche abensourienne**



## **Chapitre 6**

### **Utopianiser la démocratie, démocratiser l'utopie.**

#### **Le projet philosophique de Miguel Abensour**

**Manuel Cervera-Marzal**

Miguel Abensour est un philosophe de combat au sens où à ses yeux, penser revient toujours à penser contre. Pour comprendre son œuvre, il faut donc comprendre à quoi elle s'oppose, l'aborder dans son contexte d'élaboration. Au cours des années 1970 et 1980, Abensour défend la philosophie politique contre les sciences sociales. L'adversaire désigné est alors le positivisme sous toutes ses variantes (structuraliste, marxiste, behavioriste), qui domine incontestablement l'université française de l'époque. Abensour y voit une fâcheuse sociologisation du politique qui, à l'instar de Foucault ou Althusser, confond la politique avec la domination. S'appuyant sur la philosophie politique, notamment d'Arendt et de Lefort, Abensour rappelle que la politique est irréductible à la violence et qu'elle se définit comme une expérience de liberté.

Dans les années 1990, la conjoncture évolue : les sciences sociales connaissent un relatif affaiblissement, la philosophie suscite un regain d'intérêt et sort de l'obscurité dans laquelle l'avaient confiné l'histoire, l'économie et la sociologie. Mais Abensour refuse de se féliciter de ce renouveau de la philosophie politique pour lequel il avait, semble-t-il, longuement combattu. Son scepticisme a pour cause que la philosophie politique renaissante ne correspond en rien à celle qu'il appelait de ses vœux. Les années 1990 ne sont pas celles d'un « retour des choses politiques », c'est-à-dire d'une réactivation des « vraies questions » : la souffrance de la classe la plus nombreuse, la critique de la domination et la visée de l'émancipation. On assiste, bien au contraire, à la « restauration » d'une discipline académique conservatrice – la philosophie politique dominante, libérale, néo-kantienne – qui nous détourne des choses politiques jusqu'à les occulter, et vient ainsi renforcer l'ordre établi. Ce changement de contexte produit un changement de combat. Il ne s'agit plus de faire valoir la philosophie politique contre les sciences sociales mais de défendre une philosophie politique critique, contre une philosophie politique conservatrice, sclérosée et au service des puissants.

Proche à certains égards de ce qu'Ernst Bloch avait appelé le « courant chaud » du marxisme, Abensour se tient à l'écart de ce qu'il considère comme une glaciation intellectuelle libérale. Si l'on devait attribuer à Abensour des « camarades de lutte » parmi ses contemporains, il faudrait, outre son maître Claude Lefort, mentionner Jacques Rancière Chantal Mouffe, Étienne Balibar et Cornelius Castoriadis. Contre une conception

ordonnée ou ordonnatrice de la démocratie, cette constellation intellectuelle pense la conflictualité politique comme une preuve de la vitalité démocratique plutôt que comme un dysfonctionnement social que la démocratie aurait pour tâche de résorber. Miguel Abensour est donc un philosophe qui se positionne clairement du côté de la critique, laquelle est chez lui systématiquement adossée à son versant positif : l'utopie. C'est pourquoi Miguel Abensour donne à son projet intellectuel le nom de « philosophie politique critico-utopique ».

## 1. L'utopie dans la philosophie française contemporaine

Abensour n'est pas le seul intellectuel français de la seconde moitié du XXe siècle à accorder une place à l'utopie dans sa réflexion. Un bref aperçu des réflexions ayant fait date sur la question de l'utopie permettra de mieux saisir le sens particulier que lui donne Abensour.

Dans une conférence assez peu commentée, prononcée en 1967 et rééditée en 2009 par les éditions Lignes, Michel Foucault distingue les utopies des hétérotopies en soulignant que les premières relèvent de l'ordre du discours, du récit et de l'imaginaire, tandis que les secondes constituent des unités spatio-temporelles comme un navire, un carnaval, une fête de village ou une maison close<sup>213</sup>. Alors que les utopies se contentent de dénoncer la réalité, les hétérotopies ouvrent des brèches dans l'ordre établi. L'année suivante, commentant à chaud les événements de mai 68, le sociologue Alain Touraine mobilise la notion de « communisme utopique » pour désigner le mouvement étudiant qui vient de bouleverser la France<sup>214</sup>. En mobilisant cette notion de « communisme utopique » – à laquelle l'ouvrage ne consacre en fait que trois pages lapidaires – Touraine entend indiquer que cette révolte étudiante manquait d'une perspective stratégique permettant de lutter efficacement contre la domination des nouveaux technocrates. Pour Touraine, l'adjectif « utopique » désigne un projet louable mais impuissant, qui n'est pas parvenu à se convertir en combat politique.

Deux ans plus tard, dans un ouvrage intitulé *Les socialistes de l'utopie*, paru en 1971 chez Payot et primé par l'Académie française<sup>215</sup>, la journaliste et romancière Dominique Desanti introduit son lecteur aux idées alors méconnues de Charles Fourier, Étienne Cabet et Robert Owen. Desanti érige les étudiants de mai 68, les hippies et les militantes féministes de son époque en descendants directs des socialistes utopiques du dix-neuvième siècle. En 1973, c'est au tour de l'agronome René Dumont de consacrer un ouvrage à l'utopie. *L'utopie ou la mort* est en quelque sorte le programme politique de

---

213 Michel Foucault, *Le corps utopique, les hétérotopies*, Paris, Lignes, 2009.

214 Alain Touraine, *Le communisme utopique. Le mouvement de mai 68*, Paris, Seuil, 1968.

215 Dominique Desanti, *Les socialistes de l'utopie*, Paris, Payot, 1971.

celui qui, en 1974, fut le premier écologiste de l'histoire de France à candidater aux élections présidentielles<sup>216</sup>. Dumont, qui est un homme de terrain plus qu'un inventeur d'idées, s'inspire des philosophes Jacques Ellul et Bernard Charbonneau pour défendre la thèse d'après laquelle la « religion de la croissance et du profit » fait courir à la planète un danger de mort, auquel nous ne pourrions échapper qu'à condition de nous doter d'une utopie rationnelle et écologiste.

Alors que pour Foucault et Touraine la notion d'utopie fait office de repoussoir, Desanti et Dumont s'en font les promoteurs enthousiastes. C'est également le cas de l'architecte Yona Friedman, connu pour ses ouvrages théoriques parsemés de petits dessins et pour son concept d'« auto-planification », idée que l'architecte ferait mieux de donner aux habitants des conseils pour qu'ils créent eux-mêmes leurs logements plutôt que de leur fournir des logements déjà prêts. Dans *Utopies réalisables*<sup>217</sup>, paru en 1975, Yona Friedman défend l'idée que notre société est saturée d'utopies (les droits de l'homme, *the american way of life*, le communisme) qui naissent toutes d'une insatisfaction collective. Il ajoute que les vraies utopies ne sont pas des chimères mais des projets réalisables. En 1979, dans *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Pierre Rosanvallon explique justement que le projet libéral d'une société harmonieusement régulée par le marché constitue une dangereuse illusion<sup>218</sup>. Rosanvallon remonte à Adam Smith afin de retracer la genèse de l'idéologie économique selon laquelle une société pourrait s'organiser par la seule confrontation marchande des intérêts. À la fin de l'ouvrage, l'auteur appelle à « ôter de nos têtes » ce libéralisme utopique et à substituer à l'économie de marché une économie de l'autogestion.

Alors que pour Rosanvallon les notions d'idéologie et d'utopie sont des synonymes qui renvoient peu ou prou aux illusions véhiculées par la pensée libérale, Paul Ricœur publie en 1997 un ouvrage qui vise précisément à pointer plusieurs différences essentielles entre ces deux phénomènes d'imagination collective<sup>219</sup>. Pour Ricœur, l'idéologie sert à légitimer l'ordre existant tandis que l'utopie remplit une fonction critique. En outre, l'idéologie consolide les identités collectives et individuelles alors que l'utopie y insuffle du trouble et du dérangement. Ainsi, l'idéologie appartient à une logique de la conservation alors que l'utopie promeut l'invention de nouveaux possibles. On retrouve chez Ricœur une conception positive de l'utopie déjà présente chez Dominique Desanti et René Dumont.

---

216 René Dumont, *L'utopie ou la mort*, Paris, Seuil, 1973.

217 Yona Friedman, *Utopies réalisables*, Paris, UGE, 1975 (réédité en 2000 aux éditions de l'Éclat).

218 Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, 1979.

219 Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.

Pour conclure ce panorama non exhaustif des réflexions consacrées à l'utopie dans la pensée française contemporaine, mentionnons l'ouvrage de Pierre Macherey paru en 2011, suggestivement intitulé *De l'utopie !*<sup>220</sup>. Dans ce travail historiographique, l'ancien élève d'Althusser soutient que les récits utopiques de Thomas More, Francis Bacon et Tommaso Campanella restent d'une brûlante actualité dans la mesure où ils expriment le sentiment diffus que les choses ne tournent pas rond dans la société actuelle. Alors que la philosophie politique délivre trop souvent des leçons abstraites et étouffantes sur le pouvoir ou la justice, Macherey sait gré aux utopistes de fixer leur attention sur les minuties du quotidien qui rythment avec surprise la vie des communautés expérimentales. À une critique surplombante, les récits d'utopie préfèrent une critique embarquée.

Miguel Abensour et Pierre Macherey convergent autour de l'idée que l'utopie est un mouvement de pensée qui comporte davantage que son contenu fictionnel. La forme même du récit utopique entraîne ses lecteurs dans un élan d'empathie à même de briser la fausse naturalité de l'ordre existant. Cependant, Abensour se distingue de Macherey et de tous les auteurs précédemment évoqués en raison de l'importance attribuée à l'utopie dans son œuvre. Alors que Foucault, Touraine, Desanti, Dumont et les autres ont rencontré l'utopie à une étape de leur réflexion politique, elle constitue le pivot central de l'œuvre abensourienne. En ce sens, Miguel Abensour est à ma connaissance le seul philosophe français contemporain à avoir articulé toute sa compréhension de la chose politique autour de l'idée même d'utopie.

## 2. Le projet philosophique de Miguel Abensour

Le projet philosophique de Miguel Abensour constitue une invitation à démocratiser l'utopie et à utopianiser la démocratie. Cette invitation est formulée dans « Utopie et démocratie » (2001), disponible dans le recueil *Pour une philosophie politique critique*, paru chez Sens et Tonka en 2009.

Afin d'explicitier le sens de ce chiasme – démocratiser l'utopie/utopianiser la démocratie – il faut remonter en amont et préciser que, contre tous les conservatismes, Miguel Abensour élabore une pensée de l'émancipation, c'est-à-dire une pensée pour laquelle l'émancipation se situe *devant nous*. La liberté n'est pas un acquis des révolutions passées mais une tâche à laquelle se trouve confronté notre présent. Toute pensée de l'émancipation part donc d'une critique de l'ordre établi. Si l'émancipation est déjà là, il ne reste plus qu'à en jouir tranquillement. C'est cette tranquillité que refuse Abensour. Loin de nous être donnée, l'émancipation est le nom d'un combat, indissociablement théorique et pratique.

---

220 Pierre Macherey, *De l'utopie !*, Paris, De l'incidence, 2011.



Pour ce combat il faut des armes. L'œuvre abensourienne en identifie deux : la démocratie et l'utopie. Mais comme toute arme, leur maniement n'est pas facile et, si l'on n'y fait pas attention, elles se retournent parfois contre ceux qui en font usage.

Dans quelle mesure la démocratie est-elle susceptible de se retourner contre elle-même ? La même question vaut pour l'utopie. En tant que principaux vecteurs de l'émancipation, utopie et démocratie ne sont-elles pas des entités unilatéralement positives, prémunies contre tout dévoiement ? Telle n'est pas l'opinion de Miguel Abensour, pour qui démocratie et utopie sont chacune menacées de dégénérer en leur contraire et de finalement porter atteinte au projet d'émancipation. De quelle manière se produit cette dégénérescence ? Et peut-on l'éviter ?

### 3. La démocratie contre elle-même

Miguel Abensour est trop fortement attaché à la démocratie pour accepter qu'on la réduise à un agencement étatique, comme le font d'un commun accord les traditions libérales et marxistes. La démocratie, souligne au contraire Abensour, est animée par un mouvement continu de lutte contre l'État. Elle est fondamentalement agonistique, puisqu'elle inaugure une insurrection, ou plutôt une insurgeance, contre toutes les formes de domination<sup>221</sup>.

Dans ce contexte, il n'y a rien d'évident à ce que la démocratie puisse devenir son propre fossoyeur. On lui trouve facilement des agresseurs externes (la tyrannie, la guerre, le capitalisme, l'État, la violence) mais on ne la soupçonne pas d'être la cause du mal qui l'affecte. L'hypothèse de la *dégénérescence endogène* de la démocratie prend cependant consistance si l'on veut bien se rappeler que les citoyens succombent parfois au charme du nom d'Un et, pour le dire comme le jeune Étienne de La Boétie, abandonnent leur pouvoir au tyran. Renonçant à la liberté, ils plongent la société dans un nouvel état de servitude. Cette trahison de la démocratie par ceux qui en sont pourtant les sujets caractérise un phénomène par lequel la démocratie se retourne contre elle-même.

En prolongeant l'intuition de Miguel Abensour, je considère que cette dégénérescence peut s'opérer sous deux formes symétriques : une dégénérescence guerrière et une dégénérescence discursive. Chacune de ces dégénérescences porte atteinte à la logique du conflit propre à la démocratie.

La dégénérescence *guerrière* de la démocratie désigne un processus d'*emballage* du conflit politique : ce dernier se radicalise au point de se transformer en conflit guerrier. Par excès de zèle, les sujets démocratiques transportent le conflit au-delà des frontières de la politique. Au-lieu de se

---

221 Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Le Félin, 2004.

combattre, les adversaires tentent désormais de s'abattre. Au lieu de s'opposer, ils tentent de se massacrer. La dégénérescence guerrière constitue un *trop* de démocratie, car l'excroissance du conflit politique conduit à la guerre civile.

À l'inverse, la seconde forme de dégénérescence, que je nomme « dégénérescence discursive », constitue un *trop peu* de démocratie, car le conflit démocratique se réduit à un maigre débat d'idées. La dégénérescence *discursive* de la démocratie désigne un processus de *rétrécissement* du conflit politique : ce dernier s'atrophie au point de se cantonner au seul conflit discursif. Épuisés, les sujets démocratiques délaissent l'action politique et délèguent la gestion du conflit à une minorité de politiciens professionnels chargés de parlementer. Le conflit est donc réduit à un échange d'arguments. Les formes de l'action démocratique (révolution, grèves, désobéissance civile, manifestations, assemblées générales, gouvernement direct, etc.) sont progressivement frappées d'une double domestication puisque, d'une part, le débat se substitue à l'action et, d'autre part, le nombre d'acteurs du conflit se trouve considérablement restreint puisque seuls y participent désormais ceux jugés compétents pour débattre : les Parlementaires.

#### 4. L'utopie contre elle-même

Miguel Abensour voit dans l'utopie le second vecteur principal de l'émancipation politique et sociale. Dans le prolongement de Thomas More et William Morris, Abensour définit l'utopie comme une « disposition qui grâce à un exercice de l'imagination ne redoute pas, dans une société donnée, d'en transcender les limites et de concevoir ce qui est différent, le tout autre social<sup>222</sup> ». Après avoir soigneusement réfuté la thèse qui identifie l'utopie au totalitarisme, Miguel Abensour convoque le socialiste républicain Pierre Leroux pour mettre en évidence les rapports intimes entre utopie et émancipation<sup>223</sup>. L'utopie vise l'association, c'est-à-dire une organisation sociale qui abolisse la séparation entre dominants et dominés. Elle donne naissance à une conception nouvelle du lien humain, désormais guidé par le principe d'égalité. Aussi peut-on conclure que l'utopie est un ferment incontournable de l'émancipation.

Toute la difficulté tient au fait que, à l'instar de la démocratie, l'utopie est perpétuellement menacée de dégénérer en son contraire. Alors que la démocratie est animée d'une logique de la *division* et du conflit – qui peut s'atrophier en débat discursif ou s'emballer en guerre civile –, l'utopie

---

222 Miguel Abensour, *L'homme est un animal utopique*, Paris, Sens et Tonka, 2013, p. 16.

223 Miguel Abensour, « L'homme est un animal utopique. Entretien avec Sonia Dayan-Hezbrun », *Mouvements*, 3/2006, n° 45-46, p. 77.

participe d'une logique de l'*unité*. Elle est animée par le principe d'attraction. Cependant, il ne s'agit pas de n'importe quelle unité.

Il convient en effet de distinguer, toujours avec Miguel Abensour, deux formes d'utopie et deux formes d'unité. À l'utopie totalitaire correspond l'unité intégratrice et totalisante du *tous Un*. À l'utopie émancipatrice correspond en revanche l'unité plurielle du *tous uns*. Le *tous Un* désigne le rêve d'une société parfaitement homogène. Le *tous uns* représente lui aussi une figure de l'unité, de la totalité, mais il s'agit cette fois d'une forme émancipatrice de totalité, organisée de manière à préserver les singularités et à permettre une cohabitation plurielle. Cette seconde forme d'utopie vise l'unité de la communauté tout en respectant la pluralité et en garantissant l'expression des conflits. Une telle utopie, qui correspond aux *tous uns* dont parle La Boétie, porte en elle le germe de l'émancipation. Si Miguel Abensour place donc l'utopie sous le signe de l'unité, il s'agit d'une unité plurielle. Il condamne la *kallipolis* platonicienne qui, en valorisant une unité illimitée, organiciste et intégratrice, ne peut que mener à la tyrannie.

Ceci étant, la logique d'unité plurielle qui anime l'utopie peut dégénérer de deux façons : une dégénérescence tyrannique et une dégénérescence autarcique.

La dégénérescence tyrannique correspond à un *emballement* de la logique unitaire de l'utopie. Dans ce cas, l'unité colonise progressivement l'ensemble de la société, au point d'étouffer les espaces de liberté et d'intégrer en elle l'ensemble des divisions sociales. Au niveau symbolique, le pouvoir se trouve alors concentré dans l'image du corps du tyran. Au niveau matériel, il tombe tout entier entre ses mains. Cette dégénérescence transforme le *tous uns* en *tous Un*.

La seconde forme de dégénérescence de l'utopie se produit par *rétrécissement* de l'utopie. L'utopie prend une forme autarcique et technocratique. Une petite élite de savants se coupe des masses et du mouvement révolutionnaire pour se retirer dans un champ isolé, à l'écart de la société capitaliste, et y bâtir le socialisme pour eux seuls. Cette dégénérescence transforme le *tous uns* en *tout seuls*.

Nous nous retrouvons finalement face à deux dérives symétriques de la logique utopique : une *dérive tyrannique*, dans laquelle l'utopie s'emballe et exige *trop*, puisqu'elle se donne pour objectif l'instauration d'une unité totalisante et donc totalitaire, et une *dérive autarcique*, dans laquelle l'utopie se rétrécit, s'ostracise et exige *trop peu*, puisqu'elle se contente d'œuvrer au socialisme dans un seul lieu, sur un îlot isolé, se coupant ainsi du reste de l'humanité, laissée à ses souffrances.

## **5. Démocratiser l'utopie, utopianiser la démocratie**

Les phénomènes de dégénérescence susceptibles d'affecter la démocratie et l'utopie constituent des dangers mais non des fatalités. La meilleure façon

d'éviter ces dégénérescences est de procéder à une fécondation réciproque de ces deux vecteurs d'émancipation. Le chiasme « démocratiser l'utopie/utopianiser la démocratie » prend ici tout son sens. La conjonction entre utopie et démocratie a pour vocation de prévenir leurs dérives respectives.

*Démocratiser l'utopie*, écrit Abensour, consiste à la soumettre « à l'esprit critique qui est le propre de la pensée démocratique, [à] refuser la séparation entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas, entre sages et insensés. Il n'y a plus d'inventeur génial, l'utopie devient l'affaire de tous, il lui importe de passer d'une forme monologique à une forme dialogique, afin que l'association préside aussi bien à sa conception qu'à sa communication<sup>224</sup> ». Il s'agit ainsi, ajoute Abensour, de « rompre avec les formes autoritaires de communication de l'utopie, telle la prédiction saint-simonienne, et donc rester à la hauteur de l'inspiration critique de la démocratie et de son esprit de libre examen<sup>225</sup> ».

Bien qu'Abensour ne le formule pas explicitement, il semble que cette démocratisation de l'utopie représente un puissant antidote contre les risques de dégénérescence tyrannique du *tous Un* et de dégénérescence autarcique du *tout seuls*. Le processus de démocratisation opère ainsi un double sauvetage de l'utopie :

D'abord, en rappelant à l'utopie que l'unité qu'elle promeut doit être une unité conflictuelle, plurielle et jamais intégratrice, la démocratie prévient la dérive tyrannique par laquelle l'utopie glisse subrepticement vers le fantasme d'une société harmonieuse et transparente à elle-même. Lorsque la démocratie insuffle à l'utopie son caractère agonistique, elle évite l'emballement qui conduit l'unité à se vouloir totalisante.

Par ailleurs, en exigeant de l'utopie qu'elle maintienne un lien ferme avec les masses, la démocratie permet d'éviter la dérive autarcique qui voit certaines utopies s'élaborer sur le mode d'une société solipsiste, isolée du grand nombre, à l'écart de tout projet de changement radical de l'ensemble des structures sociales. Lorsque la démocratie rappelle à l'utopie qu'un projet politique doit viser l'institution sociale *dans sa globalité*, elle évite que le *tous uns* se rétrécisse en *tout seuls*.

Ainsi démocratisée, l'utopie peut répondre pleinement à sa vocation émancipatrice. En contrepartie, l'utopie prémunit la démocratie contre les dégénérescences guerrière et discursive qui la menacent. En effet, écrit Abensour, « il convient d'*utopianiser la démocratie*, de cesser de la penser simplement comme un régime politique, un État de droit, mais comme une institution spécifique du social qui, loin de couper avec l'inspiration

---

224 Miguel Abensour, *L'homme est un animal utopique*, op. cit., p. 263.

225 *Ibid.*, p. 184.

utopique, avec la recherche d'une altérité, s'y nourrit sans cesse pour mieux lutter contre la dégénérescence toujours menaçante de la démocratie. "Utopianiser" la démocratie n'est-ce pas, en outre, l'ouvrir à du métapolitique, à l'infini, à "une transcendance pratique" qui conjure toute clôture et l'idée dangereuse que tout serait politique<sup>226</sup> ? » Abensour ajoute que ce processus d'utopisation consiste à « se détourner d'une forme modérée de démocratie à la Tocqueville, ou de sa réduction à un régime politique, pour donner la préférence à une démocratie radicale telle que *vis utopica* puisse dissocier la démocratie du marché, de l'État de droit ou des formes de dégénérescence autoritaire qui la guettent. L'utopie serait ainsi la force active qui permet à la démocratie de résister à la corruption qui ne cesse de la menacer<sup>227</sup> ». Ici s'exprime avec une grande clarté le fait que l'utopisation de la démocratie opère un double sauvetage.

D'abord, en transmettant à la démocratie son souffle libertaire, son impulsion anarchique et son énergie sauvage, l'utopie permet de prévenir la dégénérescence discursive par laquelle le conflit démocratique se banalise jusqu'à n'être plus qu'une pâle copie de lui-même : un débat parlementaire faussement contradictoire. En invitant les démocrates à agir pour un monde nouveau, l'utopie évite que la lutte contre la domination se rétrécisse et se réduise à une timide dénonciation de l'exclusion et à un modeste aménagement des discriminations.

Par ailleurs, en orientant la démocratie vers la constitution d'un monde commun, vers l'institution d'une communauté humaine, vers l'instauration de l'unité du *tous uns*, l'utopie permet de prévenir la dérive guerrière par laquelle le conflit politique dégénère en affrontement armé généralisé. En rappelant au genre humain que la démocratie vise l'institution d'une politique de l'amitié, l'utopie évite que le conflit politique s'emballe au point de se transformer en guerre civile. Nos adversaires étant potentiellement nos futurs amis, on cherche à les convaincre ou à les contraindre, mais jamais à les éliminer comme on le ferait entre ennemis.

## 6. Conclusion

Afin de conclure, résumons les trois principaux points du raisonnement. D'abord, l'utopie laissée à elle seule est en proie à deux formes de dégénérescence : la dérive tyrannique (par emballement, le *tous uns* se transforme en *tous Un*) et la dérive autarcique (par rétrécissement, le *tous uns* se transforme en *tout seuls*). Ensuite, la démocratie laissée à elle-même est en proie à deux formes de dégénérescence : la dérive guerrière (par emballement, le conflit politique se transforme en guerre civile) et la dérive discursive (par rétrécissement, l'action démocratique se transforme en débat

---

226 *Ibid.*, p. 263.

227 *Ibid.*, p. 184.

discursif et parlementaire). Enfin, la fécondation réciproque entre utopie et démocratie est de nature à prévenir la dégénérescence de chacune, et à ouvrir une nouvelle course de l'émancipation.

La conjonction de l'impulsion utopique et de la tradition démocratique inaugurerait une *politique de l'amitié*. Cette politique se propose de répondre à la question de la nature du lien social propre à l'émancipation. Comme l'a souligné Hannah Arendt, le totalitarisme entreprend d'abolir purement et simplement tout lien social en détruisant l'espace-entre-les-hommes. D'aucuns diront que le néolibéralisme contribue à atomiser les individus et à dissoudre ainsi les derniers liens de solidarité hérités des sociétés d'antan. Chaque forme de société peut ainsi se caractériser par *la nature du lien social* qui la constitue et qu'elle institue. Un extrême serait donc un lien social *fusionnel*, issu d'une nette préférence pour la recherche de l'unité et de la compacité. L'autre extrême serait un lien social *atomisé*, en voie de disparition, résultant de la dissolution des communautés humaines.

Quel pourrait être, dans ce contexte, un lien social spécifiquement démocratique, utopique, émancipateur ? Œuvrer pour l'émancipation exige de se conformer à chacune de ses deux composantes : la démocratie attend du lien social qu'il respecte la pluralité et le conflit ; l'utopie exige du lien social qu'il soit fédérateur, qu'il institue du commun. Une *politique de l'amitié* – garante d'un lien social émancipateur – instituerait donc paradoxalement un lien dans la séparation, une *séparation liante*. L'amitié conjure à la fois l'égoïsme et l'amour fusionnel. Elle instaure tant bien que mal un entre-deux en mesure de préserver aussi bien le conflit que l'unité.

**Chapitre 7**  
**La voix d'airain.**  
**À partir de Miguel Abensour :**  
**affinités électives d'Auguste Blanqui et Walter Benjamin**

**Michael Löwy**

Miguel Abensour est sans doute l'un des penseurs les plus importants, les plus novateurs et les plus *percutants* de la France contemporaine ; son œuvre est incomparablement plus riche et plus intéressante que celle des philosophes qui occupent le haut du pavé, les plateaux télévisés, et les rayons des supermarchés du livre – je ne cite pas de noms, la liste serait trop longue. Il représente, dans le spectre de la philosophie politique moderne, la *radicalité utopique libertaire* dans toute sa force subversive. Contrairement à tant d'autres, il est resté fidèle à ses engagements révolutionnaires de jeunesse, refusant toute concession à la pensée dominante et à sa haine de l'utopie – ce qu'il appelle la « maladie sénile du bourgeoisisme thermidorien ». Adversaire intraitable de la philosophie libérale – cet « esprit » d'un monde sans esprit, le capitalisme mondialisé contemporain – il va se séparer de ses amis originaires, qui gravitaient dans l'orbite de *Socialisme ou Barbarie*, comme Marcel Gauchet, ce « converti à la politique normale », qui traite Abensour de « subversif » et « révoltiste » ; réponse de l'intéressé : « s'il existe une "canaille" révoltiste, j'en suis<sup>228</sup> ».

C'est dans cet esprit qu'il va s'intéresser à l'une des plus impressionnantes figures de révolté de l'histoire moderne : Auguste Blanqui. Une des grandes innovations de sa réflexion sur l'Enfermé est qu'il associe très directement avec cet autre personnage de vaincu qu'a été Walter Benjamin. C'est le cas, dès 1972, avec la publication, dans un même recueil, de plusieurs écrits de Blanqui – *L'Instruction pour une prise d'armes* (1868-69), une série de notes sous le titre *Contre le positivisme*, et *L'Éternité par les astres* (1872) – et des Thèses *Sur le concept d'histoire* (1940) de Walter Benjamin. Sous le titre *Libérer l'Enfermé*, Miguel Abensour et Valentin Pelosse, les éditeurs du recueil, ont publié ce qu'ils appellent une « postface décousue, composée de fragments d'un livre à venir ». Le livre n'est pas venu, mais le texte reste une pénétrante lecture d'Auguste Blanqui, l'homme qui a incarné, selon Marx dans *Les luttes de classe en France*, « la révolution en permanence ».

---

228 Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*. Entretien avec Michel Enaudeau, Paris, Les Belles Lettres, 2014, ch. 2, pp. 45-68. Voir aussi l'intéressant ouvrage de Manuel Cervera-Marzal, *Miguel Abensour, Critique de la domination, pensée de l'émancipation*, Paris, Sens et Tonka, 2013.

Autant l'analyse que proposent les deux auteurs de ce texte fulgurant de Blanqui, *Le Toast de Londres* (1851), est remarquable, autant leur interprétation de *L'Éternité par les astres* (1872) me semble problématique. L'étrange « hypothèse astronomique » de Blanqui est présentée comme un « hymne à la vie universelle » grâce auquel Blanqui, enfermé dans le sinistre Fort du Taureau, a « vaincu les passions tristes [et] connaît la joie ». Faudrait-il « saluer ce saut hors de l'histoire qu'apporte l'oubli » ? L'idée oppressante de l'éternelle répétition peut-elle « se renverser en joie de passer au-delà des limites » ? Le doute est permis<sup>229</sup>... Beaucoup plus pertinent me semble le rapprochement entre le pessimisme radical de Blanqui et les réflexions de Pierre Naville dans *La Révolution et les Intellectuels* (1927) – longuement citées par Walter Benjamin dans son essai de 1929 sur le surréalisme – célébrant le pessimisme, qui est « à la source de la méthode révolutionnaire de Marx<sup>230</sup> ».

Un des plus beaux passages de cette préface met en évidence la présence obsédante du spectre de Blanqui – ce penseur socialiste « toujours à l'affût de la porte étroite par où peut passer la révolution » – dans l'œuvre de Walter Benjamin : « Dans le dernier texte que nous ayons de Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, apparaît en filigrane l'ombre de Blanqui. Comme si l'auteur, dans la texture de ses thèses, avait tissé un commentaire ésotérique sur les manuscrits de Blanqui : on y reconnaît le bond du tigre. Praticien du collage, Benjamin fait comme s'il détournait les armes forgées par Blanqui contre le positivisme afin de porter ses propres coups à ceux qui s'épanchent au bord de l'historicisme ».

Blanqui conçoit l'histoire « sous la forme du saut et de la césure ». De là, son mépris pour le positivisme et sa « loi du développement continu dans un temps homogène et vide ». Comme lui, Benjamin pense que l'action des classes révolutionnaires « fait voler en éclats la continuité historique<sup>231</sup> ».

Une dizaine d'années plus tard, Miguel Abensour s'intéresse à nouveau aux étonnantes affinités entre Blanqui et Benjamin, dans un essai intitulé « Walter Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui ». La publication du *Passagenwerk (Le Livre des Passages Parisiens)* lui offre un nouveau, et vaste, champ de réflexion, un ensemble fragmentaire mais riche en significations, où Blanqui, avec Baudelaire, incarne l'esprit d'insoumission. Avec une grande sensibilité, une finesse d'esprit remarquable, Abensour analyse plusieurs « Passages Blanqui » dans l'œuvre de Benjamin : l'héroïsme moderne, la critique de la continuité historique, l'éternel retour comme catastrophe en permanence. On voit apparaître,

---

229 Miguel Abensour et Valentin Pelosse, « Libérer l'Enfermé », dans Auguste Blanqui, *Instructions pour une prise d'armes, L'Éternité par les astres et autres textes*, pp. 223, 226, 227, 228, recueil établi et commenté par Miguel Abensour et Valentin Pelosse, Paris, Édition de la Tête des Feuilles, 1972.

230 *Ibid.*, p. 128.

231 *Ibid.*, pp. 206 et 214.



traversant deux siècles, une constellation qui inclut, aux côtés de Blanqui et Benjamin, Charles Baudelaire, Gustave Geffroy, le biographe de l'Enfermé, et le graveur visionnaire Charles Meryon.

La lecture de *L'Éternité par les astres* par Abensour est ici beaucoup plus convaincante : il ne s'agit plus de « joie », mais de l'entrecroisement entre mélancolie et révolution. Walter Benjamin prend ses distances envers cet écrit désespéré de l'Enfermé du Fort du Taureau : l'hypothèse de la répétition a outrepassé ici ses effets critiques, pour aboutir à l'inverse symétrique de la doctrine du progrès. Mais d'autre part, c'est grâce à cet écrit de Blanqui que les catégories de l'enfer et de la catastrophe sont réintroduites dans le projet des *Passages parisiens*. Benjamin est persuadé, observe Abensour, qu'il faut se mesurer à la terreur de la répétition, fixer la tête de la Méduse sans se laisser fasciner par elle. Parce que, comme le proclament les Thèses de 1940, « le sauvetage s'accroche à la petite faille dans la catastrophe continue<sup>232</sup> ».

Je voudrais, dans les pages qui suivent, essayer de prolonger les réflexions de Miguel Abensour sur les affinités électives entre ces deux grandes figures de vaincus de l'histoire, en signalant notamment deux moments significatifs : le *volontarisme* et le *prophétisme*.

On trouve dans les écrits de Walter Benjamin – et en particulier dans les Thèses de 1940 – une tendance qu'on pourrait désigner comme *volontarisme messianique*. Contrairement à la tradition rabbinique orthodoxe, Benjamin ne propose pas d'*attendre* l'arrivée du Messie. Il appartient à ce courant hétérodoxe du Judaïsme qu'on désigne comme les *dohakei ha-ketz*, « ceux qui veulent précipiter la fin des temps », ceux qui veulent provoquer, par leur action, l'arrivée de l'ère messianique. Comme le soutient la Thèse XVIII B, chaque seconde est « la porte étroite par laquelle peut passer le Messie » – un Messie qui n'est pas un Prince envoyé des Cieux, mais un sujet collectif : à chaque génération, soutient la Thèse II, a été accordée « une faible force messianique ». L'équivalent – ou, pour utiliser un terme de Baudelaire cher à Benjamin – le *correspondant* profane de ce messianisme hérétique est le *volontarisme révolutionnaire* : contre la social-démocratie, qui se propose d'« attendre avec plus ou moins de placidité l'arrivée d'une situation révolutionnaire », le penseur révolutionnaire s'empare de « la chance révolutionnaire propre à chaque instant historique » (Thèse XVII A).

Une des raisons de la fascination qu'exerçait Blanqui sur Benjamin c'est précisément cette impatience révolutionnaire, qui se distingue radicalement de l'inertie des adorateurs du progrès : « L'activité de conspirateur professionnel comme le fut Blanqui ne suppose nullement la foi dans le progrès. Elle ne suppose tout d'abord que la résolution d'éliminer l'injustice

---

232 Miguel Abensour, *Les passages Blanqui : Walter Benjamin entre mélancolie et révolution* (ré-édition de l'essai de 1985), Paris, Sens et Tonka, 2013, pp. 28-56.

présente. Cette résolution d'arracher au dernier moment l'humanité à la catastrophe qui la menace en permanence, a été capitale pour Blanqui<sup>233</sup> ».

Le *volontarisme révolutionnaire* est, en effet, l'un des traits constitutifs de la pensée et de l'action du fondateur de la Société des Saisons. C'est la source, à la fois de sa force et de sa faiblesse, de sa grandeur et de ses limites. Contrairement aux positivistes – ces misérables qui ne se distinguent que par « leur respect de la force et leur soin de fuir le contact des vaincus » – qui tendent systématiquement à assimiler la société à la nature, Blanqui ne croit pas à des prétendues « lois » de la politique : le mot loi, écrivait-il, n'a de sens que par rapport à la nature ; ce qu'on nomme « loi », règle immuable, est incompatible avec la raison et la volonté. Là où l'homme agit, il n'y a point de place pour la loi<sup>234</sup>. Si ce volontarisme a parfois conduit Blanqui à l'échec – les « prises d'armes » de 1839 et de 1870 en sont le meilleur exemple – il ne l'a pas moins sauvé du marais gluant du déterminisme « scientifique ».

Cette foi dans la raison et la volonté est sans doute un héritage de la philosophie des Lumières, dont toute sa pensée est pénétrée. Le cri « De la lumière ! De la lumière ! » revient souvent dans les pages de *La Critique Sociale*, en rapport étroit avec une naïve illusion illuministe, répétée sans cesse, de façon obsessionnelle : le communisme sera « le résultat infaillible de l'instruction universalisée ». Il suffirait d'expulser des écoles « l'Armée Noire » (l'Église) et de généraliser l'instruction pour que la lumière advienne et avec elle, nécessairement, la communauté<sup>235</sup>.

Cependant, Blanqui se distingue radicalement de la pensée des Lumières par sa critique mordante des idéologies du progrès. Ses arguments dans ce domaine sont d'une acuité impressionnante, attirant très probablement l'attention de Walter Benjamin : certains passages de ses écrits semblent repris presque mot pour mot à Blanqui.

Blanqui ne sous-estime nullement les progrès de la science et de l'industrie, mais il n'est pas moins convaincu que dans la société actuelle, « toutes les conquêtes de la science deviennent une arme terrible entre les mains du Capital contre le Travail et la Pensée<sup>236</sup> ». Contre la Nature aussi, comme nous le verrons plus loin.

D'une façon plus générale, Blanqui ne conçoit pas le passé comme une accumulation graduelle et linéaire des lumières ou de la liberté : on ne peut pas oublier, écrit-il, « l'interminable série de calamités qui sillonne l'histoire du genre humain ». Rejetant l'historicisme conformiste, positiviste et borné,

---

233 Walter Benjamin, « Parc Central », 1938, dans *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, Paris, Payot, 1990, p. 40.

234 Auguste Blanqui, *La Critique Sociale* (C.S.), Paris, Alcan, vol. I, pp. 41-45 et V. P. Volguine, « Les idées politiques et sociales de Blanqui », dans Auguste Blanqui, *Textes Choisis* (T.C.), Paris, Éditions Sociales, 1955, pp. 29, 162.

235 Auguste Blanqui, C.S. I, dans T.C., *op. cit.*, pp. 148-152.

236 Auguste Blanqui, C.S. I, dans T.C., *op. cit.*, p. 74.

qui légitime tous les vainqueurs au nom du progrès, il cloue au pilori ce « mélange de cynisme et d'hypocrisie », pour lequel les victimes du passé sont des « feuilles mortes » dont on « fait litière ». Pour ces idéologues, « l'Histoire s'esquisse à grands traits, du plus beau sang froid ; avec des monceaux de cadavres et de ruines. Nulle boucherie ne fait sourciller ces fronts impassibles. Le massacre d'un peuple, évolution de l'humanité. L'invasion des barbares ? Infusion de sang jeune et neuf dans les vieilles veines de l'Empire romain. [...] Quant aux populations et aux villes que le fléau a couchées sur son passage... nécessité... marche fatale du progrès ». Il est difficile de savoir si Benjamin avait ce passage de *La Critique Sociale* – ouvrage qu'il avait consulté à la Bibliothèque Nationale au moment de la rédaction du *Passagenwerk* – en mémoire au moment où il décrivait, dans la neuvième thèse « Sur le concept d'histoire », les fruits du progrès comme une montagne de ruines catastrophiques qui monte au ciel. Mais la parenté avec les images de Blanqui est frappante<sup>237</sup>.

Le processus historique n'est pas, pour le fondateur de la Société des Saisons, une évolution prédéterminée, mais un mouvement ouvert, qui prend, à chaque moment critique, la forme d'un choix, d'une bifurcation, d'une croisée des chemins : selon une belle image de son biographe Gustave Geffroy, « Blanqui installait à un carrefour de Révolution le visible et attirant drapeau de son incertitude<sup>238</sup> ». L'histoire humaine peut mener aussi bien à l'émancipation qu'à la catastrophe : « L'humanité n'est jamais stationnaire. Elle avance ou recule. Sa marche progressive la conduit à l'égalité. Sa marche rétrograde remonte, par tous les degrés du privilège, jusqu'à l'esclavage personnel, dernier mot du droit de propriété. Avant d'en retourner là, certes, la civilisation européenne aurait péri. Mais par quel cataclysme ? ». C'est, à un siècle d'avance, l'idée de l'alternative « socialisme ou barbarie » de Rosa Luxembourg<sup>239</sup>. Dans une conversation de 1862 avec Théophile Silvestre, Blanqui insiste à nouveau sur son refus de toute conception linéaire du temps historique : « Je ne suis pas de ceux qui prétendent que le progrès va de soi, que l'humanité ne peut pas reculer. [...] Non, il n'y a pas de fatalité, autrement l'histoire de l'humanité, qui s'écrit heure par heure, serait toute écrite d'avance<sup>240</sup> ».

C'est pour cette raison que Blanqui s'opposait, de la façon la plus catégorique, à la « théorie sinistre du progrès quand même, de la santé continue », prônée par les positivistes, ces « fatalistes de l'histoire », ces « adorateurs du fait accompli ». Le positivisme, c'est l'histoire du point de vue des oppresseurs : « Toutes les atrocités du vainqueur, la longue série de

237 Auguste Blanqui, *C.S. I*, dans *T.C.*, *op. cit.*, pp. 144, 158.

238 Gustave Geffroy, *L'Enfermé*, Paris, Éditions Crès, 1926, I, p. 65. Ce livre était l'une des principales sources de Walter Benjamin sur Blanqui.

239 Auguste Blanqui, « Qui fait la soupe doit la manger », 1834, *C.S. I*, dans *T.C.*, *op. cit.*, p. 128.

240 Cité dans Gustave Geffroy, *L'Enfermé*, II, *op. cit.*, pp. 19-20.

ses attentats sont froidement transformés en évolution régulière, inéluctable, comme celle de la nature. [...] Mais l'engrenage des choses humaines n'est point fatal comme celui de l'univers. Il est modifiable à toute minute<sup>241</sup> ».

L'autre affinité sensible, intellectuelle et politique entre les deux révolutionnaires c'est ce qu'on pourrait désigner comme *prophétisme*, au sens biblique du terme. Le prophète de l'Ancien Testament n'a pas vocation, comme l'oracle grec, de prévoir un destin fatal et inévitable ; ses anticipations sont conditionnelles : « voici ce qui adviendra, à moins que... ». Ce sont des appels à l'action face au danger de catastrophe. C'est dans ce sens qu'il y a du prophétisme chez Walter Benjamin.

Un exemple frappant est le fragment intitulé « Avertisseur d'incendie », dans *Sens Unique* (1928), qui constitue une étonnante prémonition historique des menaces du progrès : si le renversement de la bourgeoisie par le prolétariat « n'est pas accompli avant un moment presque calculable de l'évolution technique et scientifique (indiqué par l'inflation et la guerre chimique), tout est perdu. Il faut couper la mèche qui brûle avant que l'étincelle n'atteigne la dynamite<sup>242</sup> ».

Un an plus tard, dans son essai sur le Surréalisme, Benjamin proclame la nécessité d'un « pessimisme sur toute la ligne », et d'une totale méfiance quant au destin de la liberté en Europe, ajoutant, avec une ironie féroce : « Et confiance illimitée seulement dans l'I.G. Farben et dans le perfectionnement pacifique de la Luftwaffe<sup>243</sup> ».

Bien entendu, même lui, le plus pessimiste de tous, ne pouvait pas prévoir les destructions que la Luftwaffe allait infliger aux villes et aux populations civiles européennes ; et encore moins pouvait-il imaginer que l'I.G. Farben allait, à peine une douzaine d'années plus tard, s'illustrer par la fabrication du gaz Ziklon B utilisé pour « rationaliser » le génocide. Cependant, unique parmi tous les penseurs et dirigeants marxistes de ces années, le « prophète » Benjamin a eu la prémonition des monstrueux désastres dont pouvait accoucher la civilisation industrielle/bourgeoise en crise.

Dans un passage connu de la Thèse XII *Sur le concept d'histoire*, Benjamin rend hommage à l'Enfermé : « En trois décennies, la social-démocratie a réussi à presque effacer le nom d'un Blanqui, dont la voix d'airain avait ébranlé le XIXe siècle ».

La voix d'airain (*eherne Stimme*) est une expression homérique, pour désigner la voix puissante des héros de la guerre de Troie. Je pense, toutefois

---

241 Manuscrit de 1869, publié sous le titre « Contre le Progrès », dans Auguste Blanqui, *Instructions pour une prise d'armes, L'Éternité par les astres et autres textes, op. cit.*, pp. 103-105.

242 Walter Benjamin, *Sens Unique*, Paris, Lettres Nouvelles/Maurice Nadeau, 1978, pp. 205-206.

243 Walter Benjamin, « Le surréalisme », *op. cit.*, p. 312.

que, chez Benjamin, elle acquiert aussi une autre signification : l'airain ou le bronze est le métal avec lequel on fabrique les cloches. Or, c'est avec cet instrument que, dans le passé, on sonnait le tocsin, on avertissait la communauté d'un danger, d'un incendie, d'une invasion... La « voix d'airain » de Blanqui est celle d'un avertisseur, d'un sonneur de tocsin, d'un « prophète » – au sens vétérotestamentaire – qui appelle à l'action, avec l'énergie du désespoir – avant qu'il ne soit trop tard.

C'est au cours de l'année 1848 que le prophétisme de Blanqui va se manifester de façon étonnante. Dès le mois de mai – c'est-à-dire quelques semaines avant juin 1848 – il guettait « les symptômes précurseurs de la catastrophe » et insistait sur l'intention des forces de la réaction de mettre en exécution, grâce aux troupes de ligne, « une Saint-Barthélemy des ouvriers parisiens<sup>244</sup> ». Incarcéré peu après, il n'a pas pu participer aux combats désespérés de Juin – l'un des événements fondateurs de la société bourgeoise moderne – mais sa lucidité ne fut pas oubliée – notamment par Marx, dans *Les luttes de classes en France* : « le prolétariat se groupe de plus en plus autour du *socialisme révolutionnaire*, autour du *communisme* pour lequel la bourgeoisie a inventé le nom de Blanqui. Ce socialisme, c'est la *déclaration permanente de la révolution* [...]»<sup>245</sup>.

Enfermé dans la prison de Belle-Île-en-Mer, Blanqui envoie le 25 février 1851 un toast à ses amis exilés à Londres, qui deviendra l'un de ses tracts les plus célèbres : traduit par Marx et Engels, il sera largement diffusé en Angleterre et en Allemagne. C'est à la fois une impitoyable critique des « bourgeois déguisés en tribuns » de 1848 (Ledru-Rollin, Lamartine, etc.) et un avertissement prophétique – c'est-à-dire conditionnel – pour l'avenir : « Malheur à nous si, au jour du prochain triomphe populaire, l'indulgence oublieuse des masses laissait remonter au pouvoir un de ces hommes qui ont forfait à leur mandat ! ». Quant aux doctrines socialistes, « elles n'aboutiraient qu'à un lamentable avortement si le peuple [...] négligeait le seul élément pratique assuré », la force, les armes, l'organisation. Le mot-clé de ce document est le « *si* » : il ne s'agit pas de prévoir l'inévitable, mais de faire apparaître un danger et d'appeler à une décision. Le toast conclut avec cette parole : « Que le peuple choisisse<sup>246</sup> ».

Le texte de Blanqui fit l'effet d'une bombe dans les milieux d'exilés français et provoqua, comme c'était prévisible, des protestations et des critiques. Prenant à nouveau sa plume, l'Enfermé se justifie dans une déclaration (« À propos des clameurs contre l'avis au peuple », avril 1851), où il se réclame, pour la première fois, du titre de « prophète ». Rappelant sa « justesse de prévision » en 1848, il observe : « Combien de fois, dans les rangs populaires, on s'est écrié : "Blanqui avait raison !" [...] On a répété

---

244 Auguste Blanqui, *T.C.*, *op. cit.*, p.119.

245 Marx, *Les luttes de classes en France*, Paris, Éd. Sociales, 1948, p. 114.

246 Auguste Blanqui, *T.C.*, *op. cit.*, pp. 122-124.

souvent : "Il l'avait bien dit !" et ce détrompement tardif, cette expression de regret et de repentir était une réhabilitation, une amende honorable. Mais voici que le prophète reprend la parole. Est-ce pour montrer un horizon inconnu, pour révéler un monde nouveau ? Non, c'est pour remâcher les prédications de son club. [...] Aux périls qui menacent de renaître identiques, il oppose son cri d'alarme : "Prolétaires, garde à vous"<sup>247</sup> !" »

L'image que se fait Blanqui du prophète est sans doute d'inspiration biblique, mais sous une forme entièrement profane et séculière. Il existe, par ailleurs, un style de prophétie ancienne qu'il refuse : la jérémiade. La vraie prophétie n'est pas une plainte, mais un appel à l'action rédemptrice. Voici la conclusion de sa célèbre « Instruction pour une prise d'armes » (1868) : « C'est la sottise habituelle de notre temps de se lamenter au lieu de réagir. La mode est aux jérémiades. Jérémie pose dans toutes les attitudes. Il pleure, il flagelle, il dogmatise, il régent, il tonne, fléau lui-même entre tous les fléaux. Laissons ces bobèches de l'élégie, fossoyeurs de la liberté. Le devoir d'un révolutionnaire, c'est la lutte toujours, la lutte quand même, la lutte jusqu'à extinction<sup>248</sup>. »

Une des prophéties les plus impressionnantes de Blanqui a jusqu'ici échappé à l'attention de ses lecteurs. Étroitement liée à sa vision critique du progrès, et de l'utilisation de la science par le Capital, elle prévoit et dénonce un nouveau danger : *la destruction de l'environnement naturel par la civilisation capitaliste*. Le monde civilisé dit : « Après moi le déluge », ou, s'il ne le dit pas, il le pense et agit en conséquence. « Ménage-t-on les trésors amassés par la nature, trésors qui ne sont point inépuisables et ne se reproduiront pas ? On fait de la houille un odieux gaspillage, sous prétexte de gisements inconnus, réserve de l'avenir. On extermine la baleine, ressource puissante, qui va disparaître, perdue pour nos descendants. Le présent saccage et détruit au hasard, pour ses besoins ou ses caprices ». Ou dans un autre passage du même texte, après une référence à l'anéantissement des peuplades dites « sauvages » par l'irruption de la civilisation européenne : « Depuis bientôt quatre siècles, notre détestable race détruit sans pitié tout ce qu'elle rencontre, hommes, animaux, végétaux, minéraux. La baleine va s'éteindre, anéantie par une poursuite aveugle. Les forêts de quinquina tombent l'une après l'autre. La hache abat, personne ne replante. On se soucie peu que l'avenir ait la fièvre<sup>249</sup> ».

Cet avertissement de 1869-70, sans équivalent dans le socialisme du dix-neuvième siècle – et rare dans celui du vingtième siècle, avant les vingt dernières années ! – n'a rien perdu de son actualité un siècle et demi plus tard : il suffit de remplacer la houille par le pétrole et la hache par le bulldozer pour retrouver une description précise de quelques-unes des

---

247 Auguste Blanqui, *T.C.*, *op. cit.*, p. 125.

248 Auguste Blanqui, *T.C.*, *op. cit.*, pp. 219-220.

249 Auguste Blanqui, *C.S.*, I, dans *T.C.*, *op. cit.*, pp. 141-142 et 159.

catastrophes écologiques qui nous guettent au seuil du vingt-et-unième siècle. Blanqui s'est sans doute trompé sur les échéances – un défaut partagé par beaucoup d'esprits prophétiques ! – mais il n'a pas moins prévu, longtemps en avance, l'inquiétante menace.

Sur ce terrain aussi, l'affinité avec Walter Benjamin est frappante : l'auteur du *Livre des passages* dénonce avec véhémence la « conception assassine (*mörderisch*) de l'exploitation de la nature » qui prédomine dans la civilisation capitaliste/industrielle moderne<sup>250</sup> ».

Comme tout prophète révolutionnaire authentique, Blanqui a une vision « mystique » (au sens péguyste du mot) de la politique, comme action inspirée par *une foi, une éthique et une passion*. Cette foi révolutionnaire est l'équivalent matérialiste de la religion, et s'oppose, de la façon la plus radicale, à l'égoïsme mesquin et calculateur de la politique bourgeoise. Si la religion reste toujours son ennemi mortel, le révolutionnaire respecte la foi sincère, quelle que soit sa forme et son contenu, dans la mesure où elle se distingue de l'adoration du veau d'or : « Le peuple, soit que, dans son ignorance, il soit enflammé du fanatisme de la religion, soit que, plus éclairé, il se laisse emporter par l'enthousiasme de la liberté, le peuple est toujours grand et généreux : il n'obéit point à des vils intérêts d'argent, mais aux plus nobles passions de l'âme, aux inspirations d'une moralité élevée<sup>251</sup> ».

Dans une lettre de 1852 à son ami Maillard, Blanqui n'hésite pas à employer le concept de « foi » – libéré de toute implication religieuse – pour rendre compte de la signification du socialisme pour les classes opprimées : l'idée socialiste, malgré la diversité et les contradictions de ses multiples doctrines, « a saisi l'esprit des masses, est devenue leur foi, leur espérance, leur étendard. Le socialisme est l'étincelle électrique qui parcourt et secoue les populations. Elles ne s'agitent, ne s'enflamment qu'au souffle brûlant de ces doctrines [...], de ces idées puissantes qui ont le privilège de passionner le peuple et de le jeter dans la tempête. Ne vous trompez pas, le socialisme, c'est la révolution. Elle n'est que là. Supprimez le socialisme, la flamme populaire s'éteint, le silence et les ténèbres se font sur toute l'Europe<sup>252</sup> ».

S'agit-il donc d'une vision idéaliste de l'histoire, qui nie le rôle des intérêts matériels dans l'action des exploités ? Loin d'être opposée au matérialisme, et à l'exigence du bien-être matériel, cette « religion » révolutionnaire – le terme est de Blanqui, mais comme toujours avec une signification entièrement athée et profane – en est l'expression consciente : « Mazzini déblatère avec fureur contre le matérialisme des doctrines socialistes, contre la préconisation des appétits, l'appel aux intérêts égoïstes. [...] Qu'est-ce que la révolution, si ce n'est l'amélioration du sort des

---

250 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS VI, 1, *op. cit.*, p. 456.

251 « Discours à la Société des Amis du Peuple », 2 février 1832, dans Auguste Blanqui, *T.C.*, *op. cit.*, p. 93.

252 « Lettre à Maillard, 6 juin 1852 », dans Auguste Blanqui, *T.C.*, *op. cit.*, p. 129.

masses ? Et quelle sottise que ces invectives contre la doctrine des intérêts ! Les intérêts d'un individu ne sont rien, mais les intérêts de tout un peuple s'élèvent à la hauteur d'un principe ; ceux de l'humanité entière deviennent une religion ». En d'autres termes : la « mystique » des prophètes socialistes n'exclut pas une dialectique matérialiste<sup>253</sup>.

Walter Benjamin a souvent plaidé, notamment dans l'essai sur le Surréalisme, pour une convergence entre spontanéité anarchiste et discipline révolutionnaire. Blanqui a la réputation d'être un penseur autoritaire. En effet, ses projets de « dictature révolutionnaire » ou de « dictature parisienne » (« pendant dix ans ») chargée du rôle pédagogique d'éclairer le peuple encore plongé dans les ténèbres, grâce à la « diffusion générale des lumières » – démarche typique des Encyclopédistes du dix-huitième siècle et de leurs disciples socialistes du dix-neuvième siècle – sont assez inquiétants. Toutefois, dans le même texte, il ne condamne pas moins toute tentative autoritaire d'établir le communisme par en haut : « Loin de s'imposer par décret, le communisme doit attendre son avènement des libres résolutions du pays<sup>254</sup> ».

En réalité, on trouve, au cœur des écrits de Blanqui, un équilibre instable entre l'illumination autoritaire et une profonde sensibilité libertaire. Cette dernière se manifeste, par exemple, dans son éloge de la diversité et du pluralisme au sein du mouvement socialiste : « Proudhoniens et communistes sont également ridicules dans leurs diatribes réciproques, et ils ne comprennent pas l'utilité immense de la diversité dans les doctrines. Chaque nuance, chaque école a sa mission à remplir, sa partie à jouer dans le grand drame révolutionnaire, et, si cette multiplicité des systèmes vous semblait funeste, vous méconnaîtriez la plus irrécusable des vérités : "La lumière ne jaillit que de la discussion"<sup>255</sup> ».

Un autre aspect étonnant est son attitude envers l'ennemi : autant Blanqui prêche la guerre des classes, dénonce passionnément les exploités, et appelle à la vengeance populaire, autant il répugne à la terreur, la guillotine et les pelotons d'exécution. Le pire châtiment qu'il propose pour les contre-révolutionnaires, notamment l'Église, c'est l'expulsion hors de la France. De ce point de vue, il est plus proche de la démocratie athénienne de l'antiquité que du jacobinisme de 1794 (rarement cité dans ses écrits). Quant aux capitalistes – « la race des vampires » – l'instruction intégrale du peuple les rendra impuissants et ils finiront par « se résigner au nouveau milieu ». Il n'est pas question de faire actionner contre eux la guillotine : « Qu'on ne s'y trompe pas, la fraternité, c'est l'impossibilité de tuer son frère<sup>256</sup> ».

---

253 *Ibid.*, pp. 138-139.

254 Auguste Blanqui, *C.S. I*, dans *T.C.*, *op. cit.*, pp. 166-167.

255 « Lettre à Maillard, 6 juin 1852 », dans Auguste Blanqui, *T.C.*, *op. cit.*, p.130.

256 Auguste Blanqui, *C.S. I*, dans *T.C.*, *op. cit.*, p. 153.



Convaincu qu'il faut laisser aux générations futures la liberté de choisir leur chemin, Blanqui n'attribue à la Révolution que le rôle de déblayer le terrain, ouvrant ainsi « les routes ou plutôt les sentiers multiples qui conduisent vers l'ordre nouveau ». Sur la nature de ce dernier, il se limite à évoquer les principes les plus généraux du communisme : l'instruction universelle, l'égalité, l'association (et non le partage, qui reproduit la propriété privée). Cet avenir communiste, il le conçoit dans un esprit libertaire, comme une société d'êtres humains « ombrageux comme des chevaux sauvages », chez lesquels « rien de ce quelque chose d'exécration et d'exécration qui s'appelle un gouvernement ne pourrait montrer son nez » ; une communauté d'individus libres qui n'admettront « pas une ombre d'autorité, pas un atome de contrainte ». De façon encore plus explicite, il proclame dans un manuscrit (resté inédit de son vivant) de novembre 1848 : « L'Anarchie régulière est l'avenir de l'humanité. [...] Le Gouvernement par excellence, fin dernière des sociétés, c'est l'absence de gouvernement<sup>257</sup> ».

Est-ce un hasard si, un demi-siècle plus tard, Walter Benjamin s'est inspiré de Blanqui pour souffler un peu d'esprit révolutionnaire dans un marxisme réduit, par ses épigones, à une misérable poupée-automate ? C'est grâce à Miguel Abensour que l'affinité élective entre les deux communistes libertaires a pu être, pour la première fois, mise en évidence : l'action du combattant du dix-neuvième siècle était la sœur du rêve du penseur du vingtième siècle...

---

257 Auguste Blanqui, *C.S. I*, dans *T.C.*, *op. cit.*, pp. 156, 160, et *C.S. tome II*, pp. 115-116. Le passage de 1848 est cité par Miguel Abensour et Valentin Pelosse dans leur Postface à *L'Instruction pour une prise d'armes*, *op. cit.*, pp. 208-209.



## Chapitre 8

### Charles Nodier, auteur politique ?

#### Une démarche abensourienne

Anne Kupiec

Le titre de ce chapitre peut étonner. Chacun doute d'une quelconque relation entre Miguel Abensour et Charles Nodier. Ce que je souhaite montrer, c'est que la démarche abensourienne rend possible une lecture renouvelée d'un auteur. Nodier est généralement considéré comme un précurseur du romantisme, un journaliste, un pasticheur, un bibliophile, un bibliographe.

Certes, Nodier est l'éditeur, en 1831, des *Institutions républicaines* de Saint-Just dont on connaît l'importance dans les travaux de Miguel Abensour. Mais ce n'est pas ce qui retiendra l'attention ici. Les propos qui vont suivre tentent d'emprunter une voie ouverte par Miguel Abensour. Si l'on en croit l'Argentin Horacio Gonzalez, dans un texte au titre explicite « Le processus de libération des textes » : « Il semblerait que depuis longtemps la tâche de Miguel Abensour soit celle de récupérer certains écrits égarés (perdus même dans la propre mémoire de leurs auteurs)<sup>258</sup> ». Il va donc s'agir ici, selon la manière de faire abensourienne, de mettre en lumière des textes sinon oubliés de Nodier, tout du moins négligés. Sans vouloir sous-estimer l'importance littéraire de *La Fée aux miettes* ou de *l'Histoire du roi de Bohême*, sera présentée ici une autre figure de cet auteur. Délicate à qualifier, elle tenterait de dessiner celle de celui qui s'intéresse à la chose politique – en dépit de propos parfois paradoxaux, souvent ambivalents, qui soulignent la complexité de cet auteur, complexité souvent gommée au profit de l'inconstance, de l'instabilité qui seraient supposées définir Nodier. Comment comprendre Nodier ? Sans vouloir souscrire à l'affirmation de Daniel Sangsue qui considère qu'il « n'offre aucune prise<sup>259</sup> », reconnaissons la difficulté d'un auteur qui conduit fréquemment son lecteur à l'incertitude.

Refusant la possibilité même d'une « vérité » politique, Nodier se présente, toutefois, comme un défenseur des causes perdues adoptant ainsi une posture excentrée : « Comme il n'y a rien d'absolument vrai en politique et ailleurs, toutes les causes sont bonnes quand on les embrasse avec candeur et foi, mais les âmes de ma trempe sont bien ridicules : elles ne sympathisent

---

258 Horacio Gonzalez, « Le processus de libération des textes », dans *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens et Tonka, 2006, p. 29. Sont cités plusieurs auteurs : Blanqui, Leroux et Saint-Just.

259 Charles Nodier, *Moi-même*, Paris, Corti, 1985 (texte établi, présenté et annoté par Daniel Sangsue), p. 68.

qu'avec les causes perdues<sup>260</sup> », écrit-il. Ce choix des causes perdues est remarquable. Évidemment, des lecteurs de Nodier pourraient affirmer qu'il s'agit simplement ici de « refaire » sa réputation, mais cela serait rapide et facile et ne serait pas justifié par les positions qu'il adopte.

Trois axes révèlent l'intérêt de Nodier pour la chose politique : l'éloge de la Révolution, la critique de l'Empire et les effets du désenchantement face au positivisme naissant. Trois moments contemporains de la vie de Nodier né en 1780 et mort en 1844.

## 1. L'éloge de la Révolution

Cet éloge de la Révolution contrevient évidemment aux opinions relatives au supposé conservatisme de Nodier ou, ainsi qu'il l'écrit, à son scepticisme politique. Lui-même conçoit que le lecteur puisse en être surpris. Ainsi, à la suite de quelques lignes concernant Robespierre le jeune, il écrit : « Ce que je dis là est si bizarre, si abrupt, si inopiné que tout mon scepticisme politique ne saurait me dispenser d'une espèce de profession de foi. Ce n'est pas moi, grâce au ciel, qui viendrai déterrer les linceuls couverts de boue et de sang de ces tribuns frénétiques de la Montagne pour les ériger en drapeau à la tête d'un parti. [...] Mais ce que je viens de raconter dénonce un rôle convenu, et c'est ici que la trame de l'histoire manque, et qu'il faut la renouer<sup>261</sup> ».

Si la critique de certains acteurs révolutionnaires est violente, Nodier note cependant la nécessité de ne pas se satisfaire des approches « convenues » et de prêter attention aux événements, ce qui laisse à penser qu'il développe une réelle réflexion mûrie par le temps puisque cet écrit est contemporain de la Monarchie de Juillet. En attestent encore, ses remarques relatives au Tribunal révolutionnaire : « Dans ces exceptions monstrueuses, il faut au moins reconnaître je ne sais quelle audacieuse loyauté, je ne sais quelle franchise féroce qui annonce que toutes les idées sociales ne sont pas subverties<sup>262</sup>. » Nodier reconnaît ici des qualités – la franchise, la loyauté – à des acteurs révolutionnaires sensibles à la dimension sociale et à son institution politique. Si la sympathie de Nodier va d'abord aux Girondins, l'intérêt qu'il porte à Robespierre et à Saint-Just est réel. Et on ne peut qu'être attentif à la grandeur conférée au moment révolutionnaire par Nodier. C'est pourquoi, pour Nodier, c'est Robespierre qui incarne véritablement la Révolution en dépit de son « horrible bonne foi, sa naïveté

---

260 Charles Nodier, « Avertissement nécessaire » aux *Recherches sur l'éloquence révolutionnaire* (1831), dans *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine, 1998, vol. VII, p. 226.

261 Charles Nodier, *Les Députés en mission* (1833), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. VII, p. 301.

262 Charles Nodier, *Souvenirs et Portraits* (1833), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. VIII, p. 144.

de sang, et sa conscience pure et cruelle<sup>263</sup> ». Au terme du recueil que sont les *Souvenirs et Portraits*, la dernière phrase de l'épilogue est consacrée à Robespierre et est ainsi composée : « On dit maintenant que j'ai étendu Robespierre sur le lit de Procuste, cela est possible, mais j'ai peur de l'y avoir grandi. » Mais il ajoute, immédiatement : « Malédiction sur la tyrannie populaire. C'est la pire de toutes<sup>264</sup>. » Ce propos creuse encore l'ambivalence dont fait montre Nodier.

Cette ambivalence s'accompagne d'une indépendance de pensée qu'on ne peut que souligner ; il écrit ainsi : « J'ai très peu lu l'histoire contemporaine, parce que je sais comment elle se fait. Il peut donc arriver que je me trouve quelquefois en contradiction avec le *Moniteur*, avec le *Bulletin* et j'avoue que je ne m'en soucie guère<sup>265</sup>. » Ou encore : « Que m'importe qu'après cela qu'on vienne infirmer encore que le 9 Thermidor ait été fait, comme je l'ai sincèrement écrit dans l'intérêt de la terreur ! L'histoire dit le contraire, sans doute, et je sais bien qu'elle le dira<sup>266</sup>. »

Ce qu'il écrit sur le 9 Thermidor révèle ici une position certes marginale, mais confortée par les événements qui suivront. Il écrit encore : « La Révolution avait une horrible franchise, elle marchait au chaos, mais elle l'avait dit. [...] La réaction thermidorienne se plaçait au contraire sous les auspices des idées les plus solennelles de la société. Elle s'annonçait comme l'aurore d'un âge de restauration, de paix, de félicité publique, et elle assassinait<sup>267</sup>. »

Et encore : « Les chefs de cet exécrable parti des thermidoriens [...] de cette faction à jamais odieuse devant l'histoire, qui a tué la République<sup>268</sup>. » L'on pourrait évidemment considérer que cet éloge de la Révolution est, en quelque sorte, proportionné à sa critique cinglante de Thermidor. Ce serait alors négliger la « franchise » quoique horrible qu'il reconnaît à la Révolution et l'importance qu'il accorde à la République, née de la Révolution et dont témoigne un dialogue entre Nodier et son lecteur :

- Ni jacobin ni chouan.
- Mais vous voulez la République ?
- Oui parce qu'elle est établie.
- Vous aimez la Révolution ?

---

263 Charles Nodier, *Recherches sur l'éloquence révolutionnaire* (1831), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 266.

264 Charles Nodier, *Souvenirs et Portraits* (1833), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 369.

265 Charles Nodier, *Les Députés en mission* (1833), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 309.

266 *Ibid.*, p. 319.

267 Charles Nodier, *Souvenirs et Portraits* (1833), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, pp. 73-74.

268 Charles Nodier, *Recherches sur l'éloquence révolutionnaire* (1831), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 282.

- Oui parce qu'elle est faite.
- Vous croyez que le 14 juillet...
- C'est un effort du peuple pour être libre.
- Le 10 août ...
- Le second jour d'une nation qui a connu ses forces.
- Le 31 mai...
- Un attentat odieux contre la justice et la liberté.
- Le 9 thermidor...
- Une lutte de la crainte contre la tyrannie.
- Le 18 fructidor...
- Je suis fâché qu'il n'y ait plus de courage à en dire son avis<sup>269</sup>.

Dans ces quelques lignes, on lit, à la fois, le refus de prendre place dans un camp, la reconnaissance, l'acceptation de la République et de la Révolution qui en est née, le salut à la liberté et les attentes qui ont pu lui être portées, la tyrannie de la Montagne et par voie de conséquence, une manifestation de proximité vis-à-vis de la Gironde. La réponse relative au 18 Fructidor est ambiguë, Nodier ne se prononce pas clairement sur le coup d'État qui vise les royalistes.

L'on pourrait arrêter là si l'on considérait comme suffisants les propos de son ami Charles Weiss, qui estime que Nodier n'a « aucune opinion arrêtée sur la meilleure forme de gouvernement ni sur les institutions qui conviennent à un grand peuple. Séduit par les utopies de quelques déclamateurs des clubs, il ne les soutenait qu'autant qu'il était nécessaire pour animer la discussion<sup>270</sup>. » Mais Miguel Abensour nous apprend à tenter d'aller au-delà d'affirmations aussi conclusives et de formulations ambiguës. Pour ce faire, intéressons-nous à la critique de l'Empire formulée par Nodier.

## 2. La critique de l'Empire

Selon Nodier, ce sont les thermidoriens qui ont jeté la France « à la tête d'un officier téméraire<sup>271</sup> » qui mènera la France à l'Empire. Pourtant, déjà sous le Consulat, la Révolution semblait bien lointaine : « L'opposition était formée alors dans tout le pays, et je le sais pour l'avoir vue de près, d'une cinquantaine de vieux jacobins qui ne faisaient plus peur même aux petits enfants, et d'une cinquantaine de vieux royalistes dont la moitié pour le moins faisait mourir de rire à force de sottises prétentions et de rêveries

---

269 Cité par Léonce Pingaud, *La Jeunesse de Charles Nodier* (1919), Genève, Slatkine, 1977, p. 57. Des moments décisifs sont ici cités : la prise de la Bastille, la chute de la royauté, l'arrestation des Girondins, la chute de la Montagne, le coup d'État du Directoire.

270 Cité par Léonce Pingaud, *La Jeunesse de Charles Nodier*, op. cit., p. 79.

271 Charles Nodier, *Recherches sur l'éloquence révolutionnaire* (1831), dans *Œuvres complètes*, op. cit., p. 282.

ridicules<sup>272</sup>. » Toutefois, l'ambivalence de Nodier reste présente ; il considère « que Robespierre avait entrepris ce qu'a exécuté Napoléon<sup>273</sup> ». Il précise : « Napoléon, le seul homme de génie qui ait montré la velléité de faire de nous un peuple, avant de nous réduire traîtreusement à notre ancienne condition de serfs<sup>274</sup> » évacuant ainsi les acquis de la Révolution. Napoléon, c'est aussi « l'excès de l'arbitraire et de l'illégalité<sup>275</sup> », « l'étouffeur de la pensée humaine et le fléau de la liberté<sup>276</sup> ». Nodier dénonce les manifestations du couronnement où il était facile d'éblouir la populace, l'institution de la Légion d'honneur qui permit à Napoléon de s'attacher « les plus irrésolus ». Nodier est clairvoyant, mais, on le sait, cela ne l'empêche nullement d'accepter un poste proposé par l'administration impériale en 1812.

Au-delà de la critique de l'Empire, Nodier aborde parfois une réflexion critique sur le pouvoir politique, il écrit ainsi en 1830 : « Ce que vous avez voulu faire de nous autres depuis près d'un demi-siècle que vous êtes aux affaires, ce n'est pas tout à fait, j'en conviens, des ilotes comme à Sparte ; ce n'est pas tout à fait des esclaves comme à Rome ; ce que vous appelez plus élégamment des prolétaires, c'est-à-dire quatre-vingt-dix-neuf parties dont le centième a le privilège exclusif de gouverner le pays et qui ne sont bonnes, quant à elles, qu'à le peupler, à le cultiver, à le défendre et à mourir pour sa sainte cause, en embrassant les étendards ingrats de la gloire et de la liberté<sup>277</sup>. » S'il est difficile de concevoir que Nodier se place parmi les prolétaires, en revanche, il est intéressant de souligner la manière dont il analyse l'exercice du pouvoir politique depuis la Révolution et qui n'est pas sans faire écho au dédain manifesté par les acteurs politiques vis-à-vis de la souveraineté du peuple à laquelle il est sensible.

Hubert Juin laisse entendre que le peuple ne s'y est pas trompé et qu'en dépit de la réputation d'ultra-royaliste<sup>278</sup> que certains attachaient à Nodier, lors de la mort de celui-ci, « il se fit un grand concours du peuple (venu des faubourgs Saint-Antoine, Saint-Martin, Saint-Paul, Saint-Denis) pour accompagner les cordons du poêle<sup>279</sup> » comme si chacun se souvenait que, selon les propos de Nodier, du « temps de la Révolution les idées sociales n'étaient pas subverties ».

---

272 Charles Nodier, *Souvenirs et Portraits* (1833), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 143.

273 Charles Nodier, *Les Députés en mission* (1833), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 303.

274 Cité par Hubert Juin, sans indication de source, Charles Nodier, *Rêveries*, Paris, Plasma, 1979, p. 43.

275 Charles Nodier, *Souvenirs et Portraits* (1833), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 143.

276 *Ibid.*, p. 282.

277 Cité par Hubert Juin, sans indication de source, dans la préface de Charles Nodier, *Rêveries, op. cit.*, p. 14.

278 Certes, c'est sous la Restauration qu'il obtient le poste de bibliothécaire à l' Arsenal en 1824, qu'il est décoré de la Légion d'honneur en 1822. Mais c'est oublier quelques-unes de ses sympathies que l'on pourrait qualifier, rapidement ici, de libérales.

279 Hubert Juin, dans sa préface à Charles Nodier, *Rêveries, op. cit.*, p. 20.

Ce n'est sans doute pas un hasard si Nodier compose, en 1833, *Le Dernier Banquet des Girondins*<sup>280</sup>, « grandes figures historiques de mon enfance », écrit-il. Il y fait dire à Vergniaud : « Une révolution est le plus grand jour du peuple ; mais comme le plus grand jour du soleil, elle ne promet plus que décadence<sup>281</sup>. » Il serait trop simple de ne voir là que les paroles de celui qui, désabusé, va mourir. Elles exprimeraient plutôt, la réaction de Nodier face à la situation politique au moment où il compose ce texte et où le désenchantement l'habite.

### 3. Les effets du désenchantement face au positivisme naissant

Naturellement, Nodier n'est pas le seul à être affecté par le désenchantement, mais il y fait face de manière assez personnelle. Aussi vait-il s'agir d'examiner plus attentivement quelques textes de Nodier qui apparaissent être des prises de position politique à un moment où, précisément, il semble jeter un regard particulièrement critique sur les événements politiques. Il écrit, au début des années 1830 : « Enfants, notre expansion turbulente était celle d'une ferveur ingénue pour la vérité [...], mais promptement aigrie par les déceptions de la vie [...] c'était la fièvre aiguë [...] du désenchantement de cette félicité sociale impossible au lieu de laquelle nous n'avions trouvé derrière les voiles de la politique, soulevés par l'expérience, que la grimace d'une hypocrisie triomphante et ricaneuse<sup>282</sup>. »

Le désenchantement de Nodier se traduit par le rejet de la perfectibilité considérée comme illusoire. Dans les premières années de la Monarchie de Juillet, il écrit que la « perfectibilité » relève de « l'ère utopique qui nous est promise depuis quarante-cinq ans<sup>283</sup> ». Ce ne sont pas les théories qui lui sont contemporaines, dont celle de Saint-Simon, qui convainquent Nodier jugeant ainsi le saint-simonisme : « Religion qui [lui] paraît merveilleusement appropriée aux besoins d'une espèce impatiente d'abdiquer de faibles restes de spiritualisme<sup>284</sup>. » Pour Nodier, Saint-Simon s'est trompé. Dans un essai consacré précisément à l'examen de la perfectibilité de l'homme, Nodier considère que « l'âge d'or n'est ni devant ni derrière la société actuelle : il est dans le domaine imaginaire des vaines ambitions de l'homme, comme la plupart de ses croyances<sup>285</sup>. » Il envisage même la possibilité d'un retour à la barbarie « dans ce que vous appelez la

---

280 Soit donc à la veille de leur exécution. Charles Nodier, *Le Dernier banquet des Girondins* (1833), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. VII, p. 16.

281 *Ibid.*, p. 108.

282 Charles Nodier, *De l'amour et de son influence sur la société* (1831), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. V, p. 154.

283 Charles Nodier, *Souvenirs et Portraits* (1833), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 110.

284 Charles Nodier, *De la fin prochaine du genre humain* (1831), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. V, p. 333.

285 Charles Nodier, *De la perfectibilité de l'homme et de l'influence de l'imprimerie sur la civilisation* (1830), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. V, p. 250.



marche progressive de la société moderne<sup>286</sup> » et considère que « l'illusion du perfectionnement doit suivre l'espèce jusqu'à sa décrépitude où nous sommes, et jusqu'à la mort où nous touchons<sup>287</sup> ». Le jugement de Nodier ne laisse envisager ni un souhaitable retour en arrière ni une espérance dans l'avenir. Et si Ballanche, auteur des *Essais de palingénésie* (1827-1829), est traité moins sèchement, c'est que l'amitié et le style jouent ici un rôle. Rejetant l'idée, si chère aux Lumières, que la perfectibilité serait rendue possible par le développement de l'instruction et l'existence de l'imprimerie, Nodier, qui relit le *Premier Discours* de Rousseau, considère que l'imprimerie<sup>288</sup> et l'instruction n'ont pas produit les effets escomptés<sup>289</sup>. Il exhorte même : « Laissez-nous nos prolétaires ignorants, notre peuple illettré, nos provinces noires. Laissez-nous cette dernière garantie contre l'envahissement de la perfectibilité, contre le triomphe des doctrines puisque doctrine et perfectibilité n'entraînent après elles que le dégoût de toutes les croyances, l'abnégation de tous les sentiments, le désabusement de toutes les joies<sup>290</sup> ». Toutefois, Nodier considère que ceux qui ne « *progressent* pas, qui n'ont pas *progressé* et qui ne *progresseront* vraisemblablement jamais méritent des égards<sup>291</sup>. » Laisse-t-il ici sous-entendre que le « progrès » ne concernerait que certains, par choix ou occasion, et qu'il importerait de ne pas y être aveugle ? On le constate, Nodier développe une pensée complexe et en opposition, partielle, avec celle des Lumières.

La critique de Nodier porte également sur la « matière » : « À mesure que le principe matériel a prévalu, [...] la chute des sociétés s'est accélérée. [...] L'imagination cède<sup>292</sup>. » Et encore : « La nature entière subit l'influence

---

286 *Ibid.*, p. 263. En atteste également sa défense des « luddistes généreux » telle qu'elle apparaît dans sa correspondance avec son ami Weiss. Charles Nodier, *Correspondance inédite : 1796-1844*, (publiée par Alexandre Estignard, 1876), Genève, Slatkine, 1973, p. 176.

287 Charles Nodier, *De la perfectibilité de l'homme et de l'influence de l'imprimerie sur la civilisation* (1830), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 250.

288 On pourrait justement objecter que Nodier a publié, dans sa jeunesse, un *Essai sur l'imprimerie et ses progrès* (1798). Mais selon Didier Barrière, il est évident qu'il s'agit là d'« écrits officiels composés dans le but d'obtenir un poste ou de complaire à des personnalités éminentes » (*Nodier l'homme du livre*, Bassac, Plein Chant, 1979, p. 63).

289 Toutefois, Nodier conclut, tout comme Rousseau, en écrivant : « L'instruction est le besoin inné de quelques âmes choisies qui s'y élèvent malgré tous les obstacles et qui parviennent avec une puissance qui leur est propre à ses résultats les plus élevés. Celles-là vous dispensent de vos soins : elles grandissent sans maître. » (*De l'utilité morale de l'instruction pour le peuple* (1831), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. V, p. 282). L'on retrouve ici les hommes qui « se sentiront la force de marcher seuls » de Rousseau, d'ailleurs expressément cité. Mais, à l'inverse de Rousseau, Nodier défend le théâtre, spécialement le mélodrame, et notamment celui de Pixérécourt.

290 Charles Nodier, *De l'utilité morale de l'instruction pour le peuple* (1831), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 295.

291 Charles Nodier, *Paul ou la ressemblance* (1836), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. XI, p. 258. De manière étonnante, figurent aussi, dans cette nouvelle, des aspects qui évoquent la *Gradiva* de Jensen qui est bien postérieure.

292 Charles Nodier, *De l'utilité morale de l'instruction pour le peuple* (1831), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 273.

dégradante de l'homme *matière* substitué à l'homme *intelligence* par la grande révolution de l'écriture<sup>293</sup>. » Nodier introduit ici une dimension nouvelle, la remise en cause de l'aspect matériel, calculateur et jugé dégradant des Lumières, en ce sens Nodier est bien l'un des précurseurs du Romantisme<sup>294</sup> comme l'on sait.

De manière plus prosaïque, son rejet du principe matériel est également perceptible dans ses contes et, par exemple, sur sa critique de la place tenue par les caisses d'épargne dans *Les Voyages de Kaout't'ckouk*. Si l'on suit Nodier, le principe matériel est aussi ce qui va conduire à la fin du genre humain. Il écrit, en effet, dans le texte au titre éponyme : « Les habitants, partagés entre deux soins qui absorbent toute leur vie, celui de gagner de l'argent et celui de perdre du temps<sup>295</sup>. » Ou bien encore : « Si la société menace de mourir bientôt [...], c'est le déplorable instinct d'un égoïsme étroit qui l'emprisonne dans la matière<sup>296</sup>. »

D'autres effets du désenchantement sont présents dans l'œuvre de Nodier, tous pointent vers la perte de l'espérance. Toujours dans les années 1830, Nodier écrit : « Ce qui nous consterne jusqu'au fond de l'âme, nous autres qui sommes sortis d'une génération si forte et si passionnée, c'est de voir que nos héritiers vivent sur nos théories, et qu'ils ont laissé nos souvenirs, nos sentiments nos sympathies, nos enthousiasmes au rebut. Il y avait de la naïveté dans notre foi politique, de la tendresse dans nos frénésies, de l'avenir et même du passé dans notre présent. [...] Nous nous égarions à la conquête incertaine du bonheur universel<sup>297</sup> dans d'inépuisables espérances<sup>298</sup>. » Dix ans plus tard, le propos de Nodier est brutal et cynique : « Nous sommes parvenus à un point de perfectionnement logique et littéraire où les idées qu'éveillent le mot *politique* et le mot *marionnettes* impliquent

---

293 *Ibid.*, p. 276.

294 Une définition du Romantisme conduirait ici à des développements qui nous éloigneraient de Nodier. Tenons-nous en à ce qu'il écrit lui-même : « Personne n'est plus disposé que moi à convenir que le genre romantique est un fort mauvais genre, surtout tant qu'il ne sera pas défini, et que tout ce qui est essentiellement détestable appartiendra, comme par une nécessité invincible, au genre romantique ». Il ajoute : « C'est que chez les peuples vieilliss, il n'y a plus rien à décrire que la nature qui ne vieillit jamais. C'est de là que résulte à la fin de toutes les sociétés le triomphe inévitable des talents d'imitation sur les arts d'imagination, sur l'invention et le génie. », Charles Nodier, première préface à *Trilby* (1822), *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. III, pp. 188-189.

295 Charles Nodier, *De la fin prochaine du genre humain* (1831), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 281.

296 Charles Nodier, *Paul ou la ressemblance* (1836), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 285.

297 L'on sait que Saint-Just fit du bonheur « une idée neuve en Europe ». Rapport au nom du Comité de salut public sur le mode d'exécution du décret contre les ennemis de la Révolution, présenté à la Convention nationale le 13 ventôse an II (3 mars 1794).

298 Charles Nodier, *De l'amour et de son influence sur la société* (1831), dans *Œuvres complètes, op. cit.*, pp. 153-155.

un pléonasma trop grossier pour quiconque se mêle d'écrire avec la prétention d'être lu<sup>299</sup>. »

Au-delà de la critique, c'est la perception, l'une des plus aiguës qui soit du bouleversement introduit par la Révolution, qui retient l'attention. Nodier, qui a écrit contre un pouvoir qu'il jugeait despotique – celui de l'Empire et non celui de la Convention –, insatisfait du présent, soit la Monarchie de Juillet, tente, à la fois, de renouer les fils de la tradition, tout son travail sur les langues, les patois et les dictionnaires en témoigne, et d'envisager un nouvel être, soit « l'être compréhensif ». Ce dernier a d'ailleurs retenu l'attention de Fourier. Dans l'attente de ce nouvel être, Nodier, marqué par une propension à valoriser le rêve actif, gage, selon lui, d'une plus grande lucidité, tente de faire vivre le principe imaginatif, défense ultime, grâce à l'écriture de nombreux contes.

Écoutons-le pour conclure : « Dans un pays où le principe positif entreprend de s'asseoir exclusivement au-dessus de toutes les opinions, et même au-dessus de toutes les erreurs – s'il est une opinion au monde qui ne soit pas une erreur –, il n'y a plus qu'un parti à prendre, c'est de se dépouiller du nom d'homme, et de gagner les forêts avec un éclat de rire universel, car une semblable société ne mérite pas un autre adieu<sup>300</sup> ».

---

299 Charles Nodier, *Marionnettes* (1842), dans *Nouvelles*, Paris, Charpentier, 1860.

300 Charles Nodier, *De quelques phénomènes du sommeil* (1831), dans *Œuvres complètes*, op. cit., vol. V, p. 189.



## **Chapitre 9**

### **Penser le politique avec Miguel Abensour**

#### **Monique Boireau-Rouillé**

Penser le politique avec Miguel Abensour c'est maintenir un souffle libertaire, au sens méthodique, fait de vigilance, résistance et non résignation à l'air du temps, dans l'analyse des choses politiques. Il faut bien mesurer ce qu'a d'inactuel et de dérangeant cette invitation à repenser le politique, et à le repenser sous le signe de l'émancipation, en résistant au rétrécissement de l'horizon du pensable.

Réhabiliter la condition politique de l'humain comme première, dans une modernité qui (paradoxalement du reste) a fait et fait tout pour la secondariser, voire la supprimer, n'a rien d'évident, et penser en plus le politique du côté de l'émancipation, constitue une gageure, autant qu'une urgence.

Les années soixante-dix avaient été un moment de renouvellement des pratiques et des pensées politiques : invention de formes de participation émanant de différentes sphères de la société, nouveaux questionnements, etc. S'en est suivie une période de frilosité. On ne va pas énumérer les jalons et les renoncements qui ont abouti à l'actuelle célébration a-critique de la démocratie ; évoquons seulement les conséquences tirées de certaines lectures du totalitarisme, qui assimilant le politique à la domination, ont débouché sur le rejet du politique et lui ont assigné comme unique horizon le maintien de l'État de droit ; de même, le retour de la philosophie politique dans les années quatre-vingt, dont on pouvait attendre un regain des recherches sur l'émancipation, cette « restauration » de la philosophie politique donc, s'est traduite en fait, en une « philosophie de la restauration », selon l'heureuse formule de Miguel Abensour.

Les formes de l'effacement de la question politique comme émancipation et comme « agir » ne sont plus les mêmes aujourd'hui, dans la « conception apolitique du politique » qui prévaut ; les cadres de pensée de l'économie et de la gestion sont venus recouvrir les mots du politique dans un contexte d'effacement de la croyance au politique (effet d'une privatisation croissante, comme l'analysait Cornelius Castoriadis) et d'impuissance des politiques. Éclipse donc du démos dans le champ politique (à de rares et éphémères exceptions, comme les Indignés). Bref, nous ne sommes même plus conviés au renoncement, tant la norme apolitique et a-critique du néolibéralisme avec son cortège de conformisme s'est imposée pour ainsi dire naturellement.

Mais plus ennuyeux, on s'aperçoit que certains courants théoriques actuels voulant repenser la question de l'émancipation<sup>301</sup>, en arrivent eux aussi à l'envisager à l'écart du politique, dans la conception d'un social où se domicilierait, dans une dimension immanente, « l'émancipation vraie ».

Je voudrais donc mettre ici en relief quelques points de l'œuvre de Miguel Abensour qui, à mes yeux, sont essentiels pour penser le politique aujourd'hui, tenter de rompre avec un imaginaire libéral d'anesthésie de la question politique, et pointer ensuite quelques aspects qui demeurent toujours à l'état de questionnement.

Repenser le politique, comme émancipation, et pour cela 1) *faire ressurgir le paradigme politique, la dimension politique comme première, inhérente à la condition humaine* ; 2) *le faire ressurgir sous le signe de l'émancipation*, non seulement comme autre que la domination, mais contre la domination ; et 3) comme dimension spécifique, *à l'écart des pensées qui rabattent le politique sur le social* et le renvoie à l'illusion, la superfluité.

Articuler émancipation et institution, et revenir sur deux tensions majeures : 1) *celle de la division du social et de l'articulation du politique et de la société* (penser le politique comme « forme », instituante du social, donc « extérieur » au social, ne doit pas signifier hétéronomie) ; 2) *celle de l'agir et de l'institué*, ce qui posera la question du sens de la « démocratie insurgeante ».

## 1. Repenser le politique

Il faut pour cela, relire avec Miguel Abensour les penseurs de la liberté, et les lire avec un regard attentif à la dimension émancipatrice latente ou occultée, à l'écart des interprétations habituelles.

### *La primauté de la condition politique*

L'intérêt de la lecture que fait Miguel Abensour de l'interprétation arendtienne du mythe de la caverne est de montrer comment l'évidente équivalence entre politique et pouvoir s'est construite en fait sur la destruction de la condition politique « naturelle » des humains, de la plicité.

La lecture de l'allégorie de la caverne que propose Arendt met l'accent sur le conflit entre les philosophes et la polis, les premiers, s'extrayant de la cité, vont découvrir le royaume des Idées, et s'autoriser à disqualifier le

---

301 Je pense à Franck Fischbach et à son *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La découverte, 2009. Pierre Dardot et Christian Laval qui cherchent à trouver à l'écart de l'État un nouveau lieu du politique, ce qu'ils appellent le « Commun », sous-estiment aussi gravement la dimension du politique comme tel, celle de l'agir qui légitime leurs positions : pour eux, ce ne serait qu'une approche formelle, car oubliée des dimensions économiques et sociales. Voir *Commun. Essai sur la révolution au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, La découverte, 2014, Introduction.

« sens commun » qui règne dans la cité et à en devenir les maîtres. Dans ce processus, Miguel Abensour voit là « la création d'un nouveau nexus, c'est-à-dire d'un ensemble d'autorités philosophico-politiques de nature à faire violence à la polis et susceptible de porter atteinte à l'expérience isonomique de la cité grecque<sup>302</sup> ». Il en résulte deux traits : un déni de la condition politique de l'humain, et la réduction de la philosophie politique et de la politique à un schéma *commandement/obéissance*.

Dans cette représentation, Platon rejette en effet les conditions de possibilité de la politique : la parole et l'action ; ce qui se trouve effacé à l'aube de la conception politique occidentale est donc la capacité proprement politique de l'homme.

Ce sur quoi Miguel Abensour insiste, et c'est quelque chose d'essentiel pour penser une politique de l'émancipation, c'est qu'à « l'évidence, il existe un rapport nécessaire entre ce degré zéro de politique et l'extériorité de la norme. C'est parce que, selon le mythe de la caverne, il y a manque de politique dans la condition sociale des hommes que le philosophe se tourne vers son extérieur, vers la philosophie, pour imprimer une codification aux affaires humaines<sup>303</sup> ». C'est donc sur le refus de l'autonomie politique du peuple que se construit l'autorité normative. Ce constat nous renvoie évidemment aux débats des bourgeois et juristes libéraux au moment de la Révolution française quand, une fois théoriquement reconnue la capacité politique, instituante, du peuple, Sieyès et les Constituants n'ont eu de cesse de la rendre inopérante, mieux même de la penser dans des catégories qui l'annulent (la disqualification du Peuple par incompetence et la nécessité du pouvoir des représentants).

Par ailleurs, dans cette représentation du politique héritée de Platon, la question du gouvernement s'est substituée à celle de l'action pour penser le politique. On a donc là la mise à jour de la structure *commandement/obéissance* comme matrice de la pensée politique occidentale : le modèle politique n'est pensé que sur le mode de l'autorité, de l'unité de la norme ; on a aussi tous les ingrédients pour ne penser le politique que sur le mode de la souveraineté. Le politique est identifié au pouvoir, et le politique comme dimension, comme milieu entre les hommes, *inter-esse* dont la condition est la pluralité, comme parole qui circule entre les hommes, comme agir aussi, devient un impensé, voir un impensable.

Il en ressort deux idées essentielles pour aujourd'hui :

- le politique est premier, toujours déjà là, il est, pour reprendre la formule classique, instituant du social. Donc ce qui est premier, c'est la condition politique *comme condition constitutive des humains*, (et non le schéma hobbesien de divisions intestines nécessitant un pouvoir fort).

---

302 Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, Paris, Les belles lettres, 2014, p. 177.

303 *Ibid.*, p. 183.

L'homme est un être dont la nature ne se construit que par le lien avec le semblable, à l'inverse des conceptions modernes libérales qui en font un « être insulaire, propriétaire de lui-même, et n'entrant en rapport avec autrui que sur le mode de l'intérêt bien compris<sup>304</sup> ».

- *L'autorité s'établit sur la destruction de cette polycité première*, ce qui fait pièce à tous les procès en incompétence du Peuple pour légitimer un pouvoir extérieur.

### *Le politique contre la domination*

On sait que La Boétie, penseur de la liberté, jette un soupçon sur la volonté attribuée au peuple de vouloir vivre libre, en la doublant d'une volonté de vivre asservi. Ce que Miguel Abensour va mettre en avant dans sa lecture, c'est moins le désir de servitude, sur lequel insiste les lectures ordinaires, que la fragilité du désir de liberté, et donc la vigilance à apporter quant aux conditions qui balaient cette fragilité et font basculer la liberté du côté du désir d'être dominé. La Boétie, dit-il, contrairement aux interprétations courantes, ne parle pas d'une tendance individuelle, subjective. Les hommes sont pour lui pris dans des configurations spécifiques, dans le social, resitués dans le champ politique. C'est donc à ce niveau qu'il faut maintenir la pluralité. Pour La Boétie, en effet, il n'y a pas de doute que les hommes sont faits pour être libres, et c'est de « l'étonnement effrayé » devant le constat de la domination, que naît sa réflexion. La lecture de Miguel Abensour opère ici un déplacement des catégories de pensée du politique, qui ouvre à des conséquences toutes différentes de celles, quasi-hobbesiennes, d'une lecture résignée :

- la nécessité du maintien d'une société où existe la reconnaissance du semblable, qui rende possible un commerce libre entre humains, entre connaissance et amitié.

- Si la cause de la servitude est intérieure, point n'est besoin d'un libérateur extérieur pour délivrer le peuple du joug qu'il subit, et les nouveaux libérateurs étant en général les futurs maîtres, on évite ainsi la reproduction de la situation de pouvoir.

Ainsi Miguel Abensour tire la pensée la boétienne vers « l'auto-émancipation<sup>305</sup> », le refus de la servitude étant rendu possible par l'existence d'un autre lien de liberté entre humains.

La troisième figure de cette redécouverte du politique à l'écart de la domination, est celle de Claude Lefort. La théorie de Lefort s'est construite,

---

304 Renaud Garcia, *Le désert de la critique*, Paris, L'Échappée, 2015, p. 12.

305 Miguel Abensour, « Du bon usage de la servitude volontaire », *Réfractations*, n°17, *Pouvoirs et conflictualités*, pp. 65-84.



on le sait, dans l'interprétation du phénomène totalitaire<sup>306</sup> où il a vu, en compagnie d'Hannah Arendt, la tentative d'effacement du politique comme dimension cardinale de la condition humaine. La question, après le totalitarisme, était donc de reconstruire le champ politique, et pour cela de le repenser. C'est là qu'intervient son travail sur Machiavel ; la lecture qu'il en propose, loin de valoriser un Machiavel théoricien des rapports de force et d'une vision cynique du pouvoir, met à jour un Machiavel<sup>307</sup> penseur de la division, du conflit et non de l'unité politique, division inéluctable de la société, « originaire », et qui porte sur l'opposition entre « les Grands » et le « Peuple ». Le conflit porte sur leurs différences de désir : chez les Grands, désir de dominer et chez le Peuple, non pas un désir de liberté qui une fois satisfait pourrait mener à leur domination, mais simple désir de ne pas être dominé. C'est dire qu'il existe une dissymétrie entre ces deux désirs : dominer/ ne pas être dominé. Et de la tension entre ces deux pôles, naît un espace qui est celui du politique. *La domination et la liberté sont donc ici nouées dans un combat sans fin*, nous dit Miguel Abensour, et l'importance de cette analyse de non-réversibilité des positions, c'est que *la liberté n'est pas l'inverse de la domination, mais une conduite contre la domination*.

La spécificité du politique réside alors dans cet espace ouvert et délimité par ce jeu conflictuel, et qui définit ce que Lefort appelle « démocratie sauvage ». Là aussi, la conséquence du constat hobbesien de la division est retournée : elle n'appelle pas le pouvoir, mais ouvre à l'espace du politique et à la lutte pour la liberté.

On voit donc que, à l'écart du pouvoir ou de la domination, le politique est pensé comme mouvement de tension entre une domination toujours prête à ressurgir et une résistance ; le point problématique concerne évidemment les conditions de possibilité de cet espace politique : nécessité d'une vigilance et d'une résistance permanentes, mais aussi existence ou reconstruction d'un milieu politique où parole et action sont possibles.

Ce qui amène donc un changement du sens de l'émancipation, qui ne peut plus être pensée comme vectorisée vers l'harmonie une fois la lutte achevée, comme social s'auto-accomplissant, retrouvant une belle coïncidence avec lui même.

---

306 Claude Lefort, comme on le sait, s'est livré à une critique du totalitarisme dans le cadre de la revue *Socialisme ou Barbarie*. Mais il a déplacé la question, après sa rupture avec ce groupe. C'est au deuxième état de sa conceptualisation que nous nous intéressons ici.

307 Miguel Abensour fait l'hypothèse que ceux qui s'intéressent à la pensée du politique, seraient conduits, à partir d'une critique de Marx, à rencontrer Machiavel, car « ce que leur passion du politique les avait poussés à chercher chez Marx – une pensée du conflit à travers la doctrine de la lutte de classes, une détermination du champ politique comme lieu d'émergence de la liberté – se trouvait sous une forme autrement radicale chez Machiavel. » *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Sens et Tonka, 2009, p. 100.

## *Ne pas rabattre le politique sur le social*

Sur ce thème, malgré l'apparente évidence pour un familier des textes d'Abensour, de Lefort ou d'Arendt, rien n'est gagné. Depuis le dix-neuvième siècle, dans les courants « marxistes » mais aussi plus généralement révolutionnaire ou radicaux, l'émancipation est pensée comme sortie du politique et auto-accomplissement du social, une fois l'émancipation révolutionnaire aboutie. Ce positionnement du politique comme superfluité existe encore aujourd'hui et on la rencontre (avec étonnement) chez des auteurs qui se situent dans le prolongement de la Théorie Critique (à la suite d'Axel Honneth)<sup>308</sup>. Franck Fischbach, par exemple, veut refonder la Critique à partir d'une philosophie sociale à l'écart de la philosophie politique. Son *Manifeste pour une philosophie sociale* part d'une critique de la philosophie politique tout à fait partagée : limitation de ses objets à l'État de Droit, au système politique des institutions représentatives, le tout couvrant une opération de dépolitisation et de maintien a-critique de l'ordre libéral. Il y a donc chez lui un souci « légitime » de re-politiser le social (et pas dans le sens des appels « dépolitisants » au renouveau de la société civile) ; mais dans sa démarche, c'est aussi la dimension du politique qui disparaît. Le refus de « l'artificialisme » typique de la philosophie politique classique l'amène à penser le social dans la continuité avec le naturel, et la politique elle-même dans la continuité à la fois avec le naturel et avec le social<sup>309</sup>. Si, dit-il, la philosophie sociale pense la politique en continuité avec le social, c'est qu'elle ne se présente pas « comme une pensée *du* politique compris comme un ordre de phénomènes à part qui viendrait de l'extérieur se surajouter à la société pour l'encadrer, la réguler voire

---

308 Dans *La communauté politique des « tous uns »*, *op. cit.*, Miguel Abensour note que la Théorie critique, centrée sur la critique de la domination (différente de l'exploitation), sur le retournement de l'émancipation en son contraire, a tendance à sous-estimer la question politique.

309 On se trouve là, face à un vrai problème : celui d'une interprétation contestable d'Aristote et de l'homme comme « zoon politikôn », homme naturellement social ou politique, les deux étant présentés comme identiques. Or comme on le sait, la supposée « nature » est en fait de l'ordre de la signification, du langage, et va au-delà de ce que nous entendons par simple « socialité ». Ce point est corroboré par les précisions que donne Arendt concernant l'importance de la parole dans la signification du politique. De son côté, citant Aristote, Marx, nous dit Miguel Abensour, prendrait bien soin de distinguer la « sociabilité » de la « policité » : « Grec et républicain à la française, c'est en excès sur ce vivre, sur cette neutralité du vivre que Marx conçoit le vivre-ensemble de la cité sous la forme d'un *écart*, d'une différence irréductible entre le vivre et le bien-vivre, entendu au sens moderne de vivre selon la liberté [...] », *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Le félin, 2004, p. 71 (première édition, « Collège international de philosophie », Paris, PUF, 1997). Pour une présentation de cet ouvrage, voir *Réfractations*, n°2, *Philosophie politique de l'anarchie*, pp. 177-184, et *Réfractations*, n°19, *Politiques de la peur*, pp. 115-116. Pour une discussion sur le moment machiavélien, voir Diego Paredes, « L'anarchisme entre libéralisme et moment machiavélien », *Réfractations*, n°24, *Des féminismes, en veux-tu, en voilà*, pp. 143-149.

l'instituer comme tel, mais comme une pensée de *la* politique comprise comme une modalité spécifique de l'activité sociale elle-même<sup>310</sup>. » Ce qui est politique pour Fischbach, ce sont deux choses :

- les formes de politisation qui émergent dans les moments de pratiques politiques visant la transformation de la société.

- la forme étatique ou juridico-politique instituée, qui renvoie à la politisation détachée de la vie sociale, et transmuée en cadre venant la limiter de l'extérieur.

L'approche du politique est donc piégée, entre l'agir d'un côté (mais qui est enfermé dans un niveau revendicatif, et qui le but atteint retourne au social), et l'extériorité dominatrice quand le politique s'institutionnalise en quelque sorte. Pour lui, « le social englobe le politique<sup>311</sup> ». Ce qui transparait ici, c'est une difficulté à penser la dimension symbolique du politique, conséquence d'une approche strictement sociologique et empirique des réalités « socio-politiques ». C'est la dimension du politique comme instituant du social qui est annulée ici, et aussi la policitité comme condition première.

Cécité donc quant au paradigme politique. Serait-ce en posant un regard pragmatique sur la réalité qu'on devient aveugle ?

Fischbach donne comme exemple de la validité de sa conception du politique le Manuscrit de 1843 de Marx, qui, selon lui, montre une conception du politique où certes l'intervention transformatrice existe comme « moment politique<sup>312</sup> », mais une fois celui-ci terminé, le social retrouverait en quelque sorte sa plénitude.

L'analyse proposée par Miguel Abensour<sup>313</sup> des textes de Marx de 1843, *La critique de la philosophie du droit de Hegel*<sup>314</sup>, montre le malentendu fondamental qui préside à cette interprétation.

La critique de la politique bourgeoise effectuée par Marx, dit-il, se transforme, pour qui est attentif à ce qui est dit, en une *critique de la politique visant en fait à la sauver*<sup>315</sup>, et il y voit même un « moment machiavélien méconnu ».

Cette supposée « fin » du politique est plutôt, dit-il, un blocage de l'illusion politique, qui entraîne la disparition de la forme unificatrice et

---

310 Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, *op. cit.*, p. 59.

311 *Ibid.*, p. 60.

312 En effet, dit-il, bien que Marx fasse la critique du point de vue politique, borné, abstrait, séparé de la vie réelle, c'est-à-dire sociale, il pense comme indispensable « l'acte politique » de renversement du pouvoir établi. Moment politique, destructeur mais aussi organisateur, appel à ne pas désertier le terrain des luttes.

313 Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État*, *op. cit.*, pp. 67-75.

314 Miguel Abensour situe le contexte de la rédaction de cette « Critique » : Marx prend appui sur les « Français modernes », pour analyser l'avènement de la démocratie comme allant de pair avec la disparition de l'État politique, c'est-à-dire Pierre Leroux, Victor Considerant et Théodore Dézamy.

315 Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État*, *op. cit.*, p. 69.

organisatrice qu'est l'État, mais permet au principe politique de faire retour à son foyer originaire, et d'orienter les sphères du social vers la non-domination. Au « moment où la démocratie se manifeste dans sa vérité, l'État disparaît<sup>316</sup> ». Il n'y a donc pas sortie de la politique, mais fin d'une forme de domination, l'État ; l'émergence de ce que Marx appelle la « vraie démocratie » est alors possible<sup>317</sup>, c'est-à-dire très exactement une façon de définir le politique « contre l'État », mais sans l'identifier au social<sup>318</sup>.

Miguel Abensour nous propose donc de regarder du côté des penseurs, chez qui une « détermination se fait jour : recouvrer, reconquérir l'irréductible *hétérogénéité des choses politiques*, que l'on ne peut rapporter à aucune nécessité naturelle ou matérielle, à aucune empiricité, [...] l'énigme du vivre-ensemble des hommes, qui au-delà de la réciprocité des besoins, au-delà du jeu des intérêts, au-delà de la division du travail et de ses effets, se révèle de par *cet écart* même comme rapport, comme lien proprement humain<sup>319</sup> ».

Mais cette « autonomie », cette « spécificité » du politique n'est évidemment pas à penser comme « déconnectée » de la société. La question de la nature de cette dimension politique, séparée du social car « instituant » du social, sphère extérieure mais qui n'est pas transcendante, se pose néanmoins ; ce qui renvoie à deux questions :

- celle de l'articulation entre une extériorité du politique, qui ne devienne pas domination, et la division du social.

- Et celle de l'agir politique et de l'institué.

L'idée de *l'hétérogénéité du politique* nous permet peut-être d'éclairer ces questions, car c'est une façon d'aborder « de biais » le débat de l'autonomie et de l'hétéronomie et la tension entre « l'instituant et l'institué ».

## **2. Articuler le politique et l'institution**

### *L'extériorité du politique face au social*

Pour penser la question d'une extériorité du politique face au social, qui n'en fasse pas un lieu de domination, il faut revenir au débat Lefort/Castoriadis, et faire un pont avec l'analyse de Miguel Abensour de la

---

316 Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, op. cit., p. 121.

317 Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État*, op. cit. Pour toute la démonstration, voir le passage court mais dense, pp. 67 à 76 ; pour les citations, p. 69.

318 « Aussi ne s'agit-il pas, pour cette critique d'orientation très clairement historiciste, de désertier le terrain de la révolution politique pour investir le champ de la révolution sociale et ce, d'autant moins que la première, pour autant que l'on sache l'interpréter fait signe vers la seconde. », Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État*, op. cit., p. 71.

319 Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, op. cit., p. 57.

« démocratie sauvage ». Il faut mettre en relation la notion « d'hétérogène » proposée par Miguel Abensour (où le politique est une dimension spécifique des sociétés, irréductible à tout amalgame avec le pouvoir ou le social) avec celle d'autonomie et d'hétéronomie.

Rappelons rapidement que chez Lefort la division origininaire du social commande l'articulation du politique et du social. Cette dimension politique séparée n'est pas pour lui « hétéronome », mais le rapport entre hétéronomie et autonomie reste ambiguë ; ce qui a donné lieu aux critiques de Castoriadis, et à une évolution de l'interprétation de la « démocratie sauvage » chez Miguel Abensour.

L'analyse que Lefort propose de la modernité démocratique voit l'invention démocratique dans une tension entre l'épreuve de la division et l'affirmation de l'unité du peuple. La liberté politique moderne ne se soutient que d'un effort pour éviter la reconstitution d'un peuple substantiellement identifié à lui-même, la société réconciliée. L'institution du pouvoir n'est alors que la forme qui permet au jeu du conflit de n'être pas annulé, refoulé, le pouvoir est « mise en forme, en scène et en sens » du social, dit-il.

Dans cette analyse, le pouvoir est un lieu *symboliquement vide*, infigurable, car il apparaît comme l'articulation symbolique qui permet l'appréhension de ce réel divisé. Mais le pouvoir est un lieu nécessaire pour que cette société divisée puisse s'appréhender dans son unité. Cette désincorporation du pouvoir n'en empêche pas moins, que ce pouvoir, lieu symboliquement vide, doit être, dit Lefort, *physiquement occupé*, car ce lieu, qui garantit l'exercice du jeu politique entre forces ou désirs antagoniques, doit renvoyer à des institutions qui rendent possibles et garantissent la « règle du jeu ». Mais ce pouvoir, présenté comme une sorte d'arbitre, neutre, est toujours menacé de devenir lieu de domination, qui déborde de ce seul rôle de garant et ne se transforme en pouvoir effectif, du côté des « Grands ». Certes, en lecteur de Machiavel, Lefort répond que le Peuple, animé par le désir de n'être pas dominé, trouve là matière à exercer sa vigilance et son action, ses revendications politiques, mais il n'en reste pas moins qu'il se situe dans la contre-dépendance et, dirait Castoriadis, est de fait en dépossession de sa capacité politique, au sens d'un agir positif, de création d'institutions pour la liberté.

Cette insistance donnée à l'articulation de la division sociale et de l'extériorité du pouvoir constitue pour une part la critique que Castoriadis fait à Lefort. Castoriadis est un auteur qui n'est pas soupçonnable de faire partie de ceux qui voient l'émancipation dans une sortie du politique, rabattue sur le social. En effet, Castoriadis est un penseur de l'autonomie politique, envisagée comme capacité politico-instituante du peuple, comme effectuation de la puissance politique du peuple dans la création de l'imaginaire social, et conséquemment penseur du refus d'un pouvoir extérieur ; mais il ne rabat pas pour autant le politique sur le social, il pense

le conflit comme inhérent aux sociétés, et le politique comme « instituant » du social. Pour lui, la « polis » n'est pas l'État, mais n'est pas réductible non plus à la société empirique ; la société civile est, en soi, un objet d'action politique instituant<sup>320</sup>.

On le voit sur ce point, les deux auteurs ne sont pas éloignés. Leur pensée de l'institution autonome des sociétés repose sur ce constat de départ : l'humanité s'ouvre à elle-même dans une ouverture qu'elle ne fait pas, le politique (comme le religieux), relève du symbolique. Autrement dit, la société ne peut jamais coïncider avec elle-même, et cette absence de fondement correspond à l'historicité. Mais cet écart, cette distance ne peut équivaloir à une dépossession, qui ruinerait l'autonomie souhaitée. Elle renvoie à la condition politique « irréductible » des sociétés humaines.

La difficulté est donc ailleurs : c'est celle de la nature exacte de la division du social ; elle légitime le pouvoir pour Lefort, alors que pour Castoriadis la conflictualité est inhérente au social, mais n'a pas vocation à se manifester toujours sous la forme structurale du clivage dominants/dominés, source d'une perpétuelle reproduction d'un pouvoir. « Le problème, écrit Nicolas Poirier, est que le terme de « *division* » repose sur une *équivoque foncière* : d'après Castoriadis, Lefort assimile la nécessité de l'articulation de la société dans l'institution à une division antagonique et asymétrique entre dominants et dominés. Or, ce serait, d'après Castoriadis, commettre un contresens que de réduire la distance insurmontable que toute instance réflexive entretient avec elle-même à une division, à moins d'appeler divisée toute personne qui ne serait pas en possession du savoir absolu<sup>321</sup> ». Bref, il ne faut pas identifier l'écart irréductible lié à la condition social-historique, la distance liée au symbolique, avec la division dominants/dominés.

Miguel Abensour propose une autre lecture du rapport, ou de la tension émancipation/risque de retour de la domination chez Lefort, marquant sa préférence pour le Lefort de la « démocratie sauvage », sur le Lefort lecteur de Tocqueville. Miguel Abensour nous propose de lire dans son œuvre un élan vers la démocratie sauvage et vers l'illimitation dont est porteuse la modernité politique, démocratie sauvage qui ne soit pas que la variante contestataire et agitée de la démocratie libérale<sup>322</sup>. En effet, il met l'accent sur le côté libertaire de la revendication des droits, dans un esprit machiavélien. La dissolution des repères de la certitude, l'indétermination dernière quant aux fondements du pouvoir ouvrent à une conception

---

320 « Il y a dans l'institution, création d'un espace social proprement politique, cet espace politique se superpose aux articulations pré-politiques sans les écraser ; il crée l'égalité dans le partage du pouvoir (au sens de l'action de se donner à soi-même ses normes) », Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 291-292.

321 Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris, Payot, 2011, p. 413.

322 Miguel Abensour, *Pour une Philosophie politique critique, op. cit.*, pp. 128-134.

libertaire, au sens non « idéologique » mais « méthodique », de la démocratie. Pour Lefort, nous dit Miguel Abensour, la démocratie sauvage est l'essence de la démocratie ; c'est dans la contestation ou dans la revendication de ceux qui sont exclus des bénéfices de la démocratie que celle-ci trouve son ressort le plus efficace. Ce qui précise l'analyse faite par Lefort de la dynamique des droits de l'homme, droits à avoir des droits, toujours en excès sur ce qui est établi.

Démocratie sauvage donc, en ce que cette société est travaillée par le conflit incessant entre le symbolique et l'idéologique, entre l'expérience de l'indétermination et les essais de l'idéologique pour se l'approprier, pour donner un contenu à ce qui résiste ; permanence donc du conflit entre liberté et domination. La démocratie sauvage « en tant que *matrice symbolique des rapports sociaux* est et reste en excès sur les institutions par lesquelles elle se manifeste<sup>323</sup> ». Mais Miguel Abensour reconnaît aussi que cette démocratie à orientation plutôt anti-étatique n'est pas nécessairement sauvage<sup>324</sup>. Elle peut en effet signifier un régime politique qui laisserait simplement place à la contestation, qui accueillerait la contestation permanente, ce que sont jusqu'à un certain point nos démocraties.

Reste néanmoins que cette idée « d'excès », de « reste » irréfragable, désigne bien la dimension hétérogène du politique, et ouvre un horizon face au débat Lefort/Castoriadis sur le rapport hétéronomie/autonomie ; mais la restriction que Miguel Abensour apporte à sa première conception de la démocratie sauvage montre bien la permanence d'une question : cette énergie de l'agir politique n'existe-t-elle que dans des moments d'effervescence et, dès qu'elle se matérialiserait, en demande de droits par exemple, serait prise alors dans les rets de l'État, de l'institué ? Cela repose la question d'une liberté qui n'est pensable que dans l'horizon de la domination, en contre-dépendance, et laisse de côté la question d'institutions politiques organisant la liberté, même si celle-ci est pensée comme un état non définitif et stable, mais toujours fragile et menacé.

### *Le politique, l'agir et la pluralité*

Ce qui nous amène à la question de *l'agir et de l'instituant*. Dans *La communauté des « tous uns »*, Miguel Abensour revient sur cette question, et ce sont les précisions qu'il apporte à son concept de « démocratie insurgente » que je voudrais évoquer ici.

La démocratie, dit-il, ne parviendrait à sa vérité que dans l'insurgence. Cela signifie-t-il qu'elle ne peut être que moments insurrectionnels, et ne

---

323 Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, op. cit., p. 133.

324 Ces précisions sont données dans la deuxième édition de *La démocratie contre l'État*, où Miguel Abensour propose justement un autre concept sur lequel on va revenir, celui de démocratie insurgente.

jamais donner lieu à une institutionnalisation, à une forme, même précaire ? Car si « l'impulsion anti-étatique » constitue bien le propre de la démocratie, son moteur en quelque sorte, l'insurgeance, partant du moment insurrectionnel, de l'événement, est, par nature, éphémère ; moment fort et privilégié de l'expression politique, elle ne peut être permanente. Ce concept de démocratie insurgente, pourrait se rapprocher de ce que Castoriadis appelle la mise en œuvre de la capacité auto-instituante du peuple, la mise en acte de cet « imaginaire radical ». Mais la démocratie se réduit alors à quelques moments, la Révolution Française en constituant le prototype et le moment privilégié et, dans son sillage, les moments révolutionnaires qui ont scandé la vie politique au dix-neuvième siècle ; intervalle, brèche dans lesquels peut se déployer l'action du peuple. Mais, on le sait, cette disposition à l'insurrection n'est pas continue et par ailleurs, la « vie politique d'un Peuple libre » n'est-elle envisageable que comme contestation permanente ? Sans expressivité d'une liberté positive ?

C'est toujours la question de l'institution qui ressurgit. Pour y répondre, Miguel Abensour met l'accent sur l'alternance de périodes chaudes et de périodes froides ce qui l'amène à lire l'histoire, depuis la Révolution française, sous le signe de l'insurgeance, ce qui en ferait alors un fait de structure et non plus de conjoncture, non limité à des moments exemplaires. Certes, on voit dans cette période l'apparition d'une sphère publique plébéienne (opposée à l'espace public bourgeois), l'invention de nouvelles pratiques politiques, mais n'est-on pas là dans la genèse justement de la modernité démocratique, ces moments de commencements an-archiques au sens de Arendt, cette invention de pratiques où le peuple manifeste sa conception propre de la liberté, non limitée au droit, et à la revendication d'égalité formelle ? Émergence, comme la Commune, d'une autre communauté politique ?

Miguel Abensour répond à cette réserve : l'insurgeance, dit-il, si on ne la limite pas à ces moments d'insurrection, serait alors cette « *disposition* » à l'insurrection, mieux, cette *disponibilité*, qui s'actualise (ou pas) selon les conjonctures. Cette précision répond pour une part à la question de la coupure classique instituant/institué, qui sépare les deux moments et renvoie la « capacité auto-instituante » dans le néant pendant les périodes froides.

Cette approche de la démocratie comme insurgeance présente le mérite de montrer la latence, le potentiel qui caractérise la nature profonde de la démocratie, et d'en faire un noyau durable en dehors même des moments de visibilité, d'expression sur la scène politique. « L'insurgeance serait faculté mais plus encore tendance ; c'est sur le fond de cette insurgeance à la fois permanente et latente que se manifeste soudain l'insurrection en tant qu'événement<sup>325</sup> ». Idée d'insurgeance plurielle, à la fois politique puisqu'elle renvoie à la division de la société, éthique puisqu'elle se nourrit

---

325 Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, op. cit., p. 138.



du refus de la domination et du désir de liberté, et utopique puisque portée par le désir d'altérité, de construction d'un tout autre social (pensons au mouvement des Indignés espagnols à Madrid au printemps 2011). Mais en a-t-on fini pour autant avec la question de l'institution, avec ce concept de démocratie qui, situé tout entier du côté de la négativité, se déroberait au passage à l'institution ?

Le rappel de la Constitution de l'an III (si vite remplacée) reconnaissant au peuple un droit à l'insurrection, et enracinant la liberté dans le modèle politique nouveau, peut-il être plus qu'un exemple historique, et son évocation, le témoin de l'absence d'imagination politique qui nous constitue aujourd'hui ? Cette disposition à l'insurgence est plutôt, dit Miguel Abensour, un état d'esprit qui, nourri de la sensibilité à l'émancipation, sait repérer les institutions ou les lois répressives et permet de discriminer les mesures liberticides. L'articulation entre instituant et institué résiderait alors dans la permanence et la mise en acte de ce critère de jugement, permettant de soutenir les institutions émancipatrices et de combattre les autres.

L'intérêt de penser l'insurgence comme un fait de structure, c'est que ce concept donne une nouvelle vigueur à la question de l'émancipation politique ; il ne permet peut-être pas de sortir de la problématique de la contre-dépendance dans l'analyse du désir de liberté (et conséquemment de la construction d'un ordre libre) mais par contre, face aux pensées qui envisagent, une fois l'émancipation contre une domination accomplie, le retour à un social apaisé, il permet de penser le désir de liberté, l'énergie politique comme une disposition maintenue, une dimension permanente et essentielle. Cela permet aussi de conserver les lignes d'une autre conception de la communauté politique, résistant aux processus d'unification de l'État.

De ce trop rapide parcours, retenons que la pensée de Miguel Abensour nous aide à explorer ce double visage de la politique, c'est-à-dire : « comment la politique entretient des liens étroits avec la domination et simultanément comment la politique n'existe qu'en tant qu'elle se sépare de la domination dans un geste de rupture et d'opposition<sup>326</sup> ». Face aux tentations néo-libérales de sortie du politique<sup>327</sup>, il est donc urgent de ne pas céder à la résignation, et de se mettre dans le sillage des pensées encore animées par le souffle de l'utopie, voire du révoltisme.

---

326 *Ibid.*, p. 35.

327 Il n'est que d'évoquer Pierre Manent, qui, dans son *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2001, p. 331, affirmait : « Nous avons le sentiment que le monde se dispose pour sortir de l'âge du politique, pour s'organiser sans la médiation du politique, et nous acquiesçons à ce mouvement parce qu'il semble promettre la réalisation finale de la reconnaissance réciproque. Ce qu'aucune forme politique n'avait permis de réaliser complètement, la sortie du politique va nous permettre de l'accomplir. Un monde méta-, ou post-politique s'annonce, un monde immédiatement humain ».



## Partie III

# **Institution et démocratie insurgeante**



## Chapitre 10

### Démocratie insurgeante et Révolution française

Sophie Wahnich

Cette notion de démocratie insurgeante en lieu et place de démocratie sans qualification s'impose, nous dit Miguel Abensour, quand le mot démocratie, annexé par le modèle institutionnel d'une démocratie dite représentative et fondamentalement étatique, opacifie le sens même de l'agir politique démocratique.

Selon Miguel Abensour, cet agir politique se présente sous deux configurations. La première consiste en la rupture avec un cours du monde où ce sont des chefs qui décident pour les autres dans un rapport de subordination et de hiérarchie sociales, plus ou moins figé. C'est alors qu'un peuple se constitue en se dotant d'un ordre social et politique où son agir ne peut-être récupérable par une structure étatique séparée, il se dote d'institutions insurgeantes, celles mêmes qui lui permettent de garder le contrôle et de maintenir la communauté politique non étatique. Ce sont ces moments de rupture que l'on peut nommer Révolution à mon sens.

La seconde est en fait une lutte perpétuée contre l'étatisation, c'est-à-dire contre la capture par un État de l'agir et de la décision politique. C'est une lutte contre une forme d'aliénation étatique qui peut survenir malgré l'effort révolutionnaire qui a présidé aux prémices d'une communauté politique non étatique. Avec les mêmes institutions insurgeantes, cette lutte peut être menée ou non, peut être victorieuse ou non. Lorsque Miguel Abensour présente les journées de Prairial an III comme relevant de cette démocratie insurgeante forte d'un désordre fraternel, il décrit ce type de lutte dans le cas d'une défaite.

Or je crois que nous ne passons pas assez de temps sur les victoires pour comprendre comment l'usage des institutions insurgeantes est déterminant dans la victoire ou la défaite de la démocratie insurgeante et qu'interrompre la capture par l'État ne peut se faire quand l'État est dans son mouvement de reconquête de puissance contre les institutions insurgeantes, comme c'est le cas en Prairial an III. À cette date, il s'était déjà débarrassé non seulement de la constitution de 1793, mais des assemblées populaires des Jacobins et avait réglementé la réunion des sections ou assemblées primaires sans coup férir, rendant illégal les pratiques établies de 1789 à 1794. Loin d'être dans une situation analogue à 1789, il s'agit d'une fermeture de l'inventivité insurgeante. *A contrario*, en 1787, la décision d'en appeler à des États généraux pour inventer une solution à la banqueroute ouvre un espace de possibles où avant la transformation des États généraux en Assemblée nationale constituante, une série d'institutions insurgeantes a fabriqué des

points d'appui pour ce coup de force révolutionnaire incroyable. Comment se fondent ces institutions insurgentes préalables à une rupture révolutionnaire ? Je voudrais montrer que la question des émotions, c'est-à-dire de la réflexivité sensualiste du vécu, est déterminante. C'est sur un mode sensible que surgit l'événement, avec colère, indignation, enthousiasme, déception, et c'est en réfléchissant ce surgissement émotif que s'invente par une raison sensible des institutions fragiles ou solides.

Ce sera mon premier point.

Ensuite, j'aimerais poser la question suivante : quelles institutions permettent de fonder une démocratie insurgente, et non une souveraineté étatique, de 1789 à 1792 ? Deux grandes institutions insurgentes retiendront plus particulièrement notre attention, les assemblées délibératives comme lieux du politique, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen comme fondement de toute formation discursive insurgente mais aussi de tout geste insurgent. Mon deuxième point interrogera donc les institutions de la période révolutionnaire pour comprendre comment les institutions insurgentes réussissent à contrôler ou non les institutions de capture étatique, dans quel crescendo les acteurs du démos, le peuple peut être acculé à devoir faire usage de l'institution la plus radicale, l'insurrection comme résistance à l'oppression.

Je voudrais ainsi montrer que l'art d'une Révolution, comme séquence privilégiée de la Démocratie insurgente, est de prendre appui sur une inventivité circonstancielle d'institutions insurgentes, de multiplier leur fabrique et de maintenir l'ardeur à en faire usage. Sans ces trois ingrédients, la captation étatique sera toujours victorieuse et l'amour de Prairial an III, l'amour de la belle défaite, dans l'honneur.

## **1. L'ouverture des possibles de la démocratie insurgente**

### *Division et tension exacerbée : l'enseignement de Machiavel*

Au fondement de cette ouverture des possibles, la division de toute cité humaine est la source même de la possibilité de liberté, selon Machiavel. Or Machiavel montre dans les *Discorsi* que cette division n'est pas seulement conflit d'intérêts mais dissymétrie des désirs : « Le peuple désire n'être ni commandé ni opprimé par les Grands, tandis que les Grands désirent commander et opprimer le peuple<sup>328</sup> ». Du fait de cette dissymétrie des désirs, c'est bien le peuple des petits qui est garant de la liberté, car ce peuple recherche la liberté comme non-domination<sup>329</sup>, et souhaite protéger une certaine conception de la cité, voire de l'humanité et du droit<sup>330</sup>. En

---

328 Machiavel, *Le Prince*, cité par Pierre Zaoui, « Lutttes des classes », *Vacarme*, hiver 2009.

329 Selon l'expression de Philipp Petit, *Républicanisme*, Paris, Gallimard, 2004.

330 C'est l'une des thèses que je défends dans Sophie Wahnich, « La Révolution française

effet, pour Machiavel, « si tous les hommes sont « méchants », ils ne le sont pas à part égale. Les Grands ou la noblesse le sont par nature bien davantage que les autres car leur désir vise leur bien particulier tandis que le désir du peuple vise par nécessité un « bien » universel – la liberté de tous identifiée à leur sécurité ».

L'exacerbation des tensions est, de ce fait, exacerbation de cette dissymétrie des désirs. C'est pourquoi, « le plus souvent », nous dit Machiavel, « les troubles sont causés par les possédants, parce que la peur de perdre engendre chez eux la même envie que chez ceux qui désirent acquérir. En effet, les hommes ne croient pas posséder en toute sécurité s'ils n'augmentent pas ce qu'ils ont. En outre, possédant déjà beaucoup, ils peuvent plus violemment et plus puissamment susciter des troubles<sup>331</sup> ». Mais ajoute Machiavel, « il y a plus : leur comportement incorrect et ambitieux allume, dans le cœur de ceux qui n'ont rien, l'envie de posséder, soit pour se venger d'eux en les dépouillant, soit pour pouvoir eux aussi atteindre aux richesses et aux charges dont ils voient faire un mauvais usage<sup>332</sup> ».

Le moment 1787-1789 peut alors être lu comme une réserve empirique des dires de Machiavel.

*Une affaire d'occasion incertaine : de la dette à l'Assemblée nationale constituante, inventer des institutions insurgentes*

C'est bien l'impéritie nobiliaire et son refus de participer au renflouement des caisses de l'État face à la dette qui oblige à la réunion des États généraux. Cette dette peut entraîner une « honteuse banqueroute », or le Tiers est déjà écrasé d'impôts. La seule idée qui vient est d'ajouter un impôt, cette fois relativement égalitaire ou une « subvention territoriale », mais la noblesse et le clergé refusent d'abandonner leurs privilèges et veulent que seuls les propriétaires bourgeois ou paysans payent. Les préparatifs des États généraux permettent de dévoiler l'arrogance des nobles des parlements qui prétendaient être la voix de la nation, l'arrogance de la noblesse en général. La dette est devenue une occasion qui fait surgir des institutions insurgentes.

Des émeutes antifiscales et antimonarchiques de 1787 et 1788 va naître un « parti patriote » et en fait une nébuleuse qui revendique le doublement du tiers, l'abandon des privilèges fiscaux, le vote par tête, la rédaction d'une constitution, la convocation immédiate des États généraux.

---

comme conflits d'intolérables ou comment définir "l'inhumanité" en période révolutionnaire », dans Didier Fassin et Patrice Bourdelais (dir.), *Les constructions de l'intolérable*, Paris, La Découverte, 2005, pp. 52-60.

331 Machiavel, *Discorsi*, cité par Pierre Zaoui, « Lutttes des classes », *op. cit.*

332 *Ibid.*

J'appelle, pour ma part, *institutions insurgentes*, la formation sociale hétérogène qui porte les manifestations émeutières et d'assemblée en Bretagne, dans le Dauphiné et à Paris, la formation discursive qui porte les revendications nouvelles, et la formation politique qui se constitue à leur intersection dans un chaînage d'émotions articulées à une demande de justice et d'égalité explicite.

Dès que les États généraux sont convoqués, les troubles antiétatiques et anti-hiérarchiques redoublent sur ces trois plans.

Les patriotes se groupent partout dans des sociétés de pensée qui existent déjà, cabinets de lecture et cafés. La formation discursive insurgente se consolide autour d'un genre spécifique, le pamphlet. Le plus connu est celui de Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers état*. Mais ce sont des dizaines de titres qui en appellent aux nations, voire s'affirment « sentinelle du peuple ».

Enfin, les formations sociales deviennent plus lucides. On observe ainsi par exemple en Bretagne, une désintringement de la noblesse et du Tiers état, car la noblesse n'est de fait pas « patriote », elle est juste antimonarchique pour garder ses privilèges. En ne respectant plus les émeutiers, en les faisant réprimer avec violence, les laissant parfois morts sur le pavé, elle s'est totalement discréditée. Toutes les villes de Bretagne se soulèvent. La répression violente de l'émeute Réveillon à Paris, (300 morts et 1000 blessés) produit des effets de politisation inattendue. Les élus des soixante quartiers de Paris, qui sont des vieilles divisions administratives appelées districts organisant la vie quotidienne, prennent la décision de mettre en préambule de leur cahier de doléances la nécessité de faire figurer dans la Constitution à venir, une *déclaration des droits de l'homme*. La rédaction des cahiers de doléance accélère partout la consolidation des institutions insurgentes.

Mais rien n'est joué encore : les États généraux sont une partie de poker, on a obtenu le doublement du Tiers mais pas le vote par tête, et là encore c'est la morgue aristocratique<sup>333</sup>, donc la dissymétrie des émotions qui radicalise des députés plutôt modérés. Sur le point de bascule, toutes ces expériences antécédentes jouent un rôle. Ce sont les Bretons et les Dauphinois qui se montrent intransigeants (Mounier et Le Chapelier) avec des objectifs à long terme radicalement opposés mais à court terme communs, la réunion des trois ordres dans une assemblée nationale constituante. L'ardeur est dirigée dans la même direction immédiate même si Mounier sera *in fine* l'un des premiers émigrés face à la Révolution effective.

Du point de vue des émotions, l'ensemble des acteurs insurgents a abandonné l'épargne de la mort. Ils sont prêts à prendre des risques incalculables, y compris les députés au moment du serment du jeu de Paume

---

333 Timothy Tackett, *Par la volonté du peuple, comment les députés de 1789 sont devenus révolutionnaires*, Paris, Albin Michel, 1997.



où ce qui est récusé c'est la sacralité du roi au profit de la sacralité du peuple, ce qui n'est vraiment pas rien. Mathiez raconte qu'un député conscient de son geste inouï n'a pas supporté l'angoisse qu'il a généré et s'est fait sauter la cervelle.

Pas de démocratie insurgente sans ce moment de courage inédit. Mais également, pas de victoire si, face à ce courage, la figure qui fait front reste un ennemi qui tue.

Les dictateurs tunisien et égyptien, Ben Ali et Moubarak, suite aux mouvements insurgés de 2011, sont partis, ouvrant une séquence politique ; Bachar el Assad, lui, a assassiné son peuple, ouvrant sur une guerre civile en lieu et place de révolution. Louis XVI hésite et perd la partie mais la prise de la Bastille se fit pour reprendre des armes face au royal allemand, régiment convoqué au champ de mars, et face au régiment de Flandres, dit aussi de la Reine. Quand aux dites gardes françaises, elles font alliance avec le peuple. La première institution insurgente absolument nécessaire *in fine*, c'est l'armée révoltée. Sans les canons donnés aux insurgés Invalides par les gardes françaises, la Révolution française aurait pu s'arrêter le 14 juillet dans un bain de sang vertigineux.

## **2. Les institutions insurgentes face à la capture étatique de 1789 à 1792**

### *Districts et municipalités face à l'Assemblée en 1789*

L'institution insurgente par excellence dans la période révolutionnaire est l'assemblée délibérative. Les districts, quartiers organisés en petites assemblées délibérantes et maîtres de leur décision, refusent l'appropriation du pouvoir par la seule assemblée nationale.

Ces mini-parlements avec leurs bureaux, leurs commissaires, leurs rapporteurs élus sont ouverts à tous et toutes et permettent de faire très concrètement l'apprentissage immédiat de la citoyenneté. Toutes les questions fondamentales de la vie quotidienne des citoyens sont débattues et décidées. Les questions de l'armement, des subsistances, de la bienfaisance et même une sorte de justice de paix et de police, font l'objet de séances prisées, car tout un chacun peut y assister et dire son mot. Les décisions sont placardées et lues avec avidité. Ces districts jouent un rôle fondamental dans l'organisation des Parisiens à la veille de la prise de la Bastille. C'est là que se prennent une série de décisions comme celle de tenter de détacher les soldats de métier de l'obéissance au roi pour les attacher à la cause de la Révolution, celle de manifester le 12 juillet contre le renvoi de Necker, le 13 juillet d'enfoncer les boutiques des armuriers. Lorsqu'il s'agit de distribuer les armes, nombreux sont les districts qui proposent que ce soit par quartier et à tous les citoyens capables de les porter. Les districts proposent également que chaque quartier élise son chef militaire et que ce ne soit pas

un noble. Le citoyen Jean Rossignol<sup>334</sup> qui propose de mettre en œuvre ce dispositif dans le quartier Saint-Paul se heurte au curé qui veut le faire incarcérer à Bicêtre. Mais le quartier habitué à débattre dans l'assemblée de district avec ce Jean Rossignol, le soutient, et résiste victorieusement au curé. Le petit peuple qui s'attroupe devant la Bastille, symbole du despotisme et de l'arbitraire monarchique, est d'ailleurs convaincu qu'il ne peut compter pour se défendre que sur ses propres forces. On n'attend pas les ordres de la garde municipale bourgeoise mise en place dès le 10 juillet par les délégués des assemblées primaires ou électeurs, c'est-à-dire ceux qui dans le vote à deux degrés ont pu élire les députés aux États généraux. Si le 13 juillet, ces électeurs, se sont emparés des pouvoirs municipaux, sans les districts, il aurait été plus que difficile d'enrôler et d'armer 48 000 hommes.

Lorsque la Bastille est prise, « le dissentiment le plus marqué s'établit entre le district et les électeurs », selon les termes de Mirabeau le 23 juillet 1789<sup>335</sup>. Les districts refusent que soit entérinée l'appropriation par les électeurs d'un pouvoir municipal sans le consentement de la commune, c'est-à-dire de tous les habitants. Les districts refusent de perdre leur pouvoir délibérant et souverain au profit des plus riches. Mirabeau soutient alors les districts et réclame effectivement que le pouvoir municipal soit « élevé sur les vrais principes d'une élection libre faite dans la commune<sup>336</sup> ». Face à cette autonomie communale proposée par Mirabeau, Mounier affirme que « la municipalisation est du ressort de l'Assemblée nationale, et qu'il serait trop dangereux de créer des États dans l'État, et de multiplier les souverainetés<sup>337</sup> ». Autour de ce débat, se joue l'autonomie communale dans le choix des municipalités. Mirabeau continue de défendre les districts et réclame qu'on envoie « un député par district pour établir un centre de correspondance entre toutes les assemblées de districts afin de les accorder », et demande qu'on « déclare formellement que les fonctions d'électeurs sont finies, et que toute assemblée revêtue des fonctions municipales doit être établie au consentement de tous<sup>338</sup> ». Les districts avaient gagné cette première partie.

Fin septembre, début octobre, une nouvelle offensive contre le pouvoir délibérant populaire met en alarme ces districts. On souhaite empêcher le peuple de se rassembler et de débattre au Palais-Royal. Or les débats portent sur la nécessité de ramener le roi à Paris pour l'obliger à ratifier les décrets

---

334 Jean Rossignol, *Vie de Jean Rossignol, vainqueur de la Bastille*, Paris, Mercure de France, réédition 2012.

335 Mirabeau, *Discours et opinions, tome premier*, Paris, Kleffler et Aug Caunes éditeurs, 1820, p. 263, ou *Moniteur universel*, vol. 1, p. 191, repris dans Yannick Bosc et Sophie Wahnich, *Les voix de la Révolution, projets pour la démocratie*, Paris, La Documentation française, 1990, p. 96.

336 *Ibid.*

337 *Ibid.*

338 *Ibid.*

d'août, c'est-à-dire l'abolition des privilèges et la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen. Les assemblées de district font alors mûrir l'idée d'aller chercher le roi pour l'obliger à faire le bien. Elles articulent la culture lettrée des journaux et des pamphlets, et l'espace des émotions et des opinions populaires, et se déclarent ainsi souveraines.

Lorsque le cortège des 5 et 6 octobre s'ébranle à la suite des 6000 femmes parties pour Versailles portant drapeau et frappant tambours, 15 000 hommes de troupe additionnés de 15 000 porteurs de piques et d'armes dérobées à la municipalité savent pourquoi ils marchent sans attendre l'autorisation de la municipalité et de la garde nationale. La Fayette est menacé de la corde pour l'obliger à faire son devoir. Enfin, 12 000 hommes des districts restent pour garder Paris et éviter tout pillage. L'auto-organisation concerne aussi cette question de sécurisation des biens et des personnes restées à Paris.

La ratification de l'abolition des privilèges et de la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen est enfin obtenue suite à ces journées d'octobre. Or cette Déclaration des droits est l'institution insurgente fondatrice.

*La Déclaration des droits, préambule et article 2 sur le droit de résistance à l'oppression*

La Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen de 1789, est considérée comme stable car légale et dévoilant par la voix de la Nation française, des droits de la nature, inaliénables et sacrés. Or ces droits sont fondés sur l'intuition normative du peuple qui doit faire de ses sensations et de sa lucidité une boussole.

Les fondements de la résistance à l'oppression sont chez les révolutionnaires de 1789 d'abord reliés à une intuition sensible. Le savoir sur le juste et l'injuste passe par l'expérience physique dans une tradition sensualiste. On pourrait parler d'une intuition sensible des normes du juste et de l'injuste. Cette expérience est individuée car elle met en relation ce que l'individu sent et ce qu'il pense. Sieyès, dans sa *Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*, présentée au Comité de constitution, les 20 et 21 juillet 1789, explicite les fondements de cette intuition morale :

« Le droit du faible sur le fort est le même que celui du fort sur le faible. Lorsque le fort parvient à opprimer le faible, il produit effet sans produire obligation. Loin d'imposer un devoir nouveau au faible, il ranime en lui le devoir naturel et impérissable de repousser l'oppression. C'est donc une vérité éternelle, et qu'on ne peut trop répéter aux hommes, que l'acte par lequel le fort tient le faible sous son joug, ne peut jamais devenir un droit ; et

qu'au contraire l'acte par lequel le faible se soustrait au joug du fort est toujours un droit, que c'est un devoir toujours pressant envers lui-même<sup>339</sup>. »

L'oppression est ainsi, en premier lieu, un fait physique qui concerne les corps soumis au joug. On sait physiquement si son corps est soumis. Cette connaissance est sensualiste.

Cette physique repose sur l'hypothèse d'une nature humaine libre, nature qui concerne chaque individu, et qui ne peut jamais être totalement détruite. L'homme est né libre, son feu sacré est lié à cette qualité, la liberté serait l'âme de l'homme. C'est en ce sens qu'elle est naturelle et impérissable, elle est ce qui fait l'homme. Doué de liberté non seulement il peut, mais il doit résister à l'oppression. Ce devoir est « pressant envers lui-même ». Il ne suppose aucune suggestion, il est le fruit d'une expérience qui produit en son for intérieur un savoir à la fois physique, sensible et raisonné qui rejetterait spontanément la domination du fort sur le faible et motiverait les actions de résistance. La résistance à l'oppression est ainsi inscrite sur un socle anthropologique, où l'amour de soi permet de refuser l'oppression exercée par l'autre, sur un socle politique et juridique où la domination n'a pas force de loi. L'individu sensible et libre est donc au cœur de ce processus de résistance à l'oppression.

Le préambule dit à quoi sert ce rapport intuitif et scriptural : « cette Déclaration, constamment présente à tous les Membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs ; afin que les actes du pouvoir législatif, et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être à chaque instant comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés ; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous.

La vertu des uns (les membres de l'État) résonnera avec celle des autres (le pouvoir communaliste) ou il y aura résistance à l'oppression. La Déclaration des droits permettra d'arbitrer les litiges. Le droit de résistance est du côté du peuple car ce sont les gouvernements qui sont considérés comme un problème dans la déclaration qui évoque « l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme » comme « seules causes des malheurs publics et de la corruption des Gouvernements ». Il s'agit moins de ne pas gouverner que d'interrompre tout mauvais gouvernement. Or un bon gouvernement doit traduire les émotions populaires dans sa demande de justice.

---

339 Bibliothèque nationale, texte présenté dans Sophie Wahnich, *L'intelligence politique de la Révolution française*, Paris, Textuel, 2012.

*Sections, sociétés fraternelles et politiques, et pouvoir populaire souverain*

L'activité des districts, qui avait produit une expérience démocratique fondatrice cette année 1789, déplait majoritairement aux Constituants, qui les suppriment le 21 mai 1790, craignant « l'anarchie ». Quarante-huit sections aux pouvoirs beaucoup plus limités, mais où les citoyens continuèrent à se réunir et à délibérer, les remplacent. Mais si la capture étatique se manifeste ainsi, la riposte est immédiate : le métier de citoyen allait également se réaliser au sein des sociétés politiques qui se créent, puis se multiplient de 1789 à 1791. L'instituteur Dansart crée, le 2 février 1790, la Société fraternelle des deux sexes, ouverte à tous les citoyens sans distinction de sexe ni de fortune. Les plus connues sont celles des amis de la Constitution ou sociétés affiliées aux Jacobins, l'ancien club Breton qui s'est ouvert d'abord aux bourgeois puis à des citoyens plus modestes ; celle des Droits de l'homme et du citoyen ou Cordeliers fondée en avril 1790, où les cotisations demandées sont moins élevées qu'aux Jacobins et où le public est d'emblée plus populaire. Marat, Desmoulins, Bonneville, Robert encouragent la création de sociétés fraternelles, souvent sous l'égide des Cordeliers, de décembre 1790 à mars 1791. Bonneville, du Cercle social, explicite ainsi la nécessité de ces sociétés délibérantes : « Il faut qu'un peuple dont la liberté n'est pas imperturbablement affermie, soit toujours sur le qui vive ; il doit craindre le repos comme l'avant-coureur de son indifférence pour le bien public et se faire une habitude de contredire et de disputer pour n'être pas dupe de tant de vertus vraies ou affectées par lesquelles on pourrait le tromper<sup>340</sup>. » Les étrangers présents à Paris se mêlent aux sociétés qui se créent ou créent leurs propres sociétés politiques en soutien à la Révolution qu'ils voient s'accomplir<sup>341</sup>.

Les sociétés politiques, les sections, les sociétés fraternelles assurent, de fait, une fonction d'information et d'éducation en diffusant le contenu des lois avant d'en délibérer. L'activité politique est ainsi conçue comme continue et ne peut-être confinée au seul exercice du droit de vote, ou à la seule réception des décrets votés par l'Assemblée. Elle reste d'abord une activité délibérante et communicative où les émotions sont considérées comme les boussoles de l'expérience accumulée. En mai 1791, un comité central des sociétés fraternelles unifie l'opinion publique qu'elles produisent. Louise Robert explique très clairement, dans le *Mercure national* du 23 avril 1791, la fonction politique des sociétés fraternelles : « Chaque homme étant partie intégrante du souverain, ne pouvant remplir le devoir d'être soumis à

---

340 Cité par Raymonde Monnier, *L'espace public démocratique*, Paris, Kimé, 1994, p. 35.

341 Sur les étrangers en France pendant la période révolutionnaire, je renvoie au livre d'Albert Mathiez, *La Révolution et les Étrangers*, Paris, La Renaissance du livre, 1918, et à Sophie Wahnich, *L'impossible citoyen, l'étranger dans le discours de la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1997.

la loi qu'autant qu'il a usé du droit de la faire ou de la consentir, toute société devait être de droit société délibérante sur la nature et sur les effets de la loi. La société fraternelle a également senti que le but ne serait pas rempli, si, après avoir établi une opinion dans son sein, elle ne la communiquait pas à ses concitoyens et si l'opinion publique ne se formait point du concours des différents principes qu'ils auraient adoptés avec elle ou d'après elle<sup>342</sup>. » Ces sociétés politiques qui s'écrivent et se rencontrent entre elles produisent une opinion publique unifiée qui doit agir et contrôler les travaux de l'Assemblée nationale. Leur fonction première est alors de contrôler l'adéquation des décrets pris avec la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen et de donner ainsi à chacun la possibilité de répondre de ses devoirs de membre du « peuple souverain ». Sur le plan vertical, les sociétés entretiennent ainsi un échange constant avec l'Assemblée par la voie des adresses et des pétitions. Lorsque l'Assemblée adopte le principe du cens électoral, vingt-sept pétitionnaires du faubourg Saint-Antoine envoient une pétition à l'Assemblée pour protester. Ils demandent « respectueusement à payer une contribution directe, afin de ne plus être des ilotes<sup>343</sup> ».

Lorsque les 9 et 10 mai 1791, les libres droits de pétition et d'affichage sont attaqués, les sociétés politiques organisent des débats publics pour répondre à la question de l'adéquation entre une telle restriction et les principes de la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen. Débattre du droit de pétition, c'est alors débattre de l'effectivité de la souveraineté populaire. Le Cercle social met à l'ordre du jour, le 13 mai 1791, la question suivante : « Peut-on sans porter atteinte à la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, poser en principe que le droit de pétition ne peut s'exercer qu'individuellement, qu'il ne saurait jamais être délégué, et qu'enfin il ne soit permis d'en user à aucun rassemblement de citoyens<sup>344</sup> ? » Le débat dure quatre jours et aboutit à déclarer le décret contraire à la Déclaration des droits et appelle à en demander la révocation. Le citoyen Nicoleau de la section de la Croix-Rouge avait défendu l'idée d'un peuple « véritable souverain et législateur suprême, qu'aucune autorité ne pouvait priver du droit d'opiner, de délibérer, de voter et par conséquent de faire connaître par des pétitions le résultat de ses délibérations, de ses objets et motifs de ses vœux ». Il espère « que les Français ne se trouvent pas dans la fâcheuse nécessité de suivre l'exemple des Romains, et d'user contre les mandataires, non du droit humble et modeste de pétition, qu'on a cherché à leur ravir, mais du droit imposant et terrible de résistance à l'oppression, conformément à l'article 2 de la déclaration des droits<sup>345</sup> ».

---

342 Cité par Jacques Guilhaumou, *L'avènement des porte-parole de la république, 1789-1792*, Villeneuve d'Asq, Presses universitaires du Septentrion, 1998, p. 156.

343 Cité par Raymonde Monnier, *L'espace public démocratique, op.cit.*, p. 50.

344 *Ibid.*, p. 43.

345 *Ibid.*, p. 45.

C'est fort de cette conception de la résistance à l'oppression que ces sociétés fraternelles et les sections s'organisent quand le roi fuit et réclament que justice soit faite dans la pétition du 17 juillet 1791. Ils sont violemment réprimés dans la fusillade commandée par La Fayette qui répond alors à la convocation du maire Bailly. Celui-ci a déclaré la loi martiale contre ce peuple venu demander justice sans arme et sans bâton. L'intelligence politique s'affine alors dans l'art pétitionnaire. Les sections ne cessent de délibérer sur l'évolution de la loi, réclament contre la loi martiale, contre le suffrage censitaire, contre l'incurie royale, contre sa trahison et demandent à porter les armes pour sauver une « patrie en danger ».

Face au veto posé par le roi sur les décrets protecteurs de la Révolution, les délibérations se font plus vives et les sections réclament la déchéance du roi, puis la déclarent sans plus attendre que l'Assemblée se décide à le faire. Ainsi la section Mauconseil inaugure ce geste le 31 juillet 1792 et déclare qu'elle ne reconnaît plus Louis XVI pour roi des Français. Elle supprime son nom de la formule du serment. L'Assemblée voulut casser cette décision et arrêter ce mouvement pour la déchéance. Elle fut tenue en échec, on pétitionne à nouveau au champ de mars, le 6 août. En situation insurrectionnelle, le souverain populaire reprend, selon l'expression consacrée, « le glaive de la loi », c'est-à-dire qu'il concentre l'ensemble des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire dans l'action souveraine.

De fait, la capture étatique a été entravée, voire véritablement contrôlée par ces diverses institutions insurgentes, jusqu'à l'insurrection du 10 août 1792. Il n'y a pas d'État jacobin mais un État essentiellement monarchien et feuillant qui joue absolument la capture étatique contre le peuple. Pour l'État, ce peuple doit demeurer fictionnel.

Ces institutions insurgentes fonctionnent souvent dans un rapport passé/présent à la manière du pratico-inerte de Sartre. Du passé indissoluble dans le présent qui permet une butée, pourvu que ce passé porte ce que Miguel Abensour appelle des « prophéties de liberté ». Le passé est paradoxalement à l'œuvre pour interrompre l'inacceptable, ainsi l'expérience paternaliste comme obstacle au libéralisme économique, l'expérience de Vizille pour un Mounier, les mentalités de Georges Lefebvre et de Michel Vovelle, qui sont aussi des lieux possibles de cette ressource insurgente, témoignant d'une expérience passée partagée et retrouvée dans l'événement. Mais elles ressemblent aussi aux groupes assermentés où le moment de fusion fait suite à un moment de stabilisation institué, pour autant loin de la version figée du groupe assermenté décrit par Sartre. La Révolution française invente un espace insurgent toujours ouvert grâce au droit de résistance à l'oppression et à tous les outils de censure qui se réinventent du groupe local à la municipalité, de la doléance à la pétition, du district à la société fraternelle, etc.

Mais ces institutions supposent un homme ardent, un homme qui y croit. Les émotions sont fondatrices dans la plus grande dissymétrie quand s'initie une lutte des surpuissants face aux hommes en état de survie, elles restent déterminantes pour maintenir l'ardeur car dès que le découragement advient, les puissants ravissent les institutions au peuple épuisé.

La démocratie insurgente suppose alors la fabrique de citoyens insurgés, ces veilleurs sensibles à l'oppression pour eux comme pour les autres. Être doté du droit de résistance à l'oppression ne suffit pas, c'est pourquoi dans la constitution de 1793, l'insurrection n'est pas seulement un droit mais un devoir.

Saint-Just, dans son texte *de la nature*<sup>346</sup>, explique que la première confiscation de l'agir politique par un pouvoir s'est fait quand l'effort à maintenir dans les assemblées s'est relâché.

Pour Saint-Just, « les hommes n'abandonnèrent point spontanément l'état social. La vie sauvage arriva à la longue et par une altération insensible ». « Quand les peuples perdirent le goût des assemblées pour négocier, pour cultiver la terre ou conquérir, le prince se sépara du souverain : ici finit la vie sociale et commence la vie politique ou la convention<sup>347</sup>. »

Mais surtout, « la loi de nature fut perdue lorsque la loi civile [...] mit l'homme dans le commerce, il trafiqua de soi-même et le prix de l'homme fut déterminé par le prix des choses. Or comme il est certain que chaque chose fut inégale par sa valeur, l'homme et la chose étant confondus dans l'opinion civile, l'homme et l'homme furent inégaux comme la chose et la chose sont inégales<sup>348</sup>. » L'inégalité entre les hommes tient donc à leur réification, à la confusion entre objets de commerce et humains incessibles. Le commerce des hommes en devenant marchand signe la perte des sentiments naturels de sociabilité au profit desdits rapports de force oppressifs. Les rapports de force ne permettent plus de pouvoir faire des émotions une boussole, elle est désormais altérée comme sont altérés les sentiments sociaux et la confiance civile. C'est là le drame de l'an II qui conduit à ne plus avoir l'ardeur suffisante pour protéger les institutions insurgentes en l'an III. Dès la chute de Robespierre, elles sont sapées une à une de la Déclaration des droits aux pratiques d'assemblée, en passant par le rétablissement du suffrage censitaire.

---

346 Saint-Just, *De la nature, de l'état civil, de la cité ou les règles de l'indépendance du gouvernement*, dans *Œuvres complètes*, édition établie par Anne Kupiec et Miguel Abensour, Paris, Gallimard, 2004, pp. 1041-1084.

347 Saint-Just, *De la nature, op.cit.*, p. 1051.

348 *Ibid.*



## Chapitre 11

### Les institutions, les lois, la loi.

#### Un bout de chemin avec Claude Lefort

**Martine Leibovici**

Miguel Abensour mentionne l'hommage que, dès *L'Anti-Œdipe*, Gilles Deleuze et Félix Guattari ont rendu à la façon dont Pierre Clastres avait provoqué « un changement de paradigme<sup>349</sup> » dans l'ethnologie moderne. En reprenant les thèses de Nietzsche dans *La Généalogie de la morale*, Clastres faisait passer l'ethnologie du paradigme de l'échange à celui de la dette. Mais, poursuit Abensour, cet hommage est « ambivalent », lorsque, dans *Mille Plateaux*, Deleuze-Guattari prennent leurs distances par rapport à la division opérée par Clastres entre les sociétés à État et les sociétés contre l'État. Au terme d'un texte où il avait repris à nouveaux frais la question de la présence de Nietzsche dans l'œuvre de Clastres, Abensour en vient, d'un même geste, à éloigner Clastres, et de Nietzsche, et de Deleuze-Guattari : Clastres ne reprend pas à son compte l'hypothèse nietzschéenne du surgissement de l'État à partir de la conquête de populations errantes par quelques « hordes [...] de bêtes de proie blondes », et – contrairement à l'hypothèse explicative de l'*Urstaat* formulée par Deleuze-Guattari – il maintient délibérément le problème de l'origine de l'État « irrésolu, ouvert, comme en suspens, tant il paraissait redouter la forme de maîtrise qu'aurait conférée la réponse à cette question<sup>350</sup> ».

Mais un décalage entre Deleuze-Guattari et Clastres n'était-il pas déjà à l'œuvre dès *L'Anti-Œdipe* ? Repartant de la deuxième dissertation de *La Généalogie de la morale*, Deleuze-Guattari différenciaient la dette primitive – qui consiste en « blocs de dette mobiles, ouverts et finis » faisant équivaloir du dommage et de la douleur et dont l'individu peut s'acquitter – et la dette infinie engendrée par l'instauration de la machine despotique, c'est-à-dire de l'État. « La dette, écrivaient-ils en 1972, découle tout droit de l'inscription<sup>351</sup> ». De son côté, tout en créditant « les auteurs de *L'Anti-Œdipe* » d'avoir compris que les sociétés primitives étaient « des sociétés de marquage », Clastres montre que ce marquage est d'emblée une écriture, mais aussi que c'est la « loi primitive » qui s'inscrit sur les corps lors de l'initiation, une loi qu'il formule en la moulant dans le style des Dix

---

349 Miguel Abensour, « Lire Pierre Clastres à la lumière de Nietzsche ? », dans Miguel Abensour et Anne Kupiec (dir.), *Pierre Clastres*, Paris, Sens et Tonka, 2011, p. 251.

350 *Ibid.*, pp. 265 et 266. Dans *L'Anti-Œdipe*, Deleuze-Guattari reprennent à leur compte l'hypothèse de Nietzsche sur les fondateurs d'État (voir Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, pp. 226-227).

351 *Ibid.*, pp. 225-226.

commandements : « Tu n'auras pas le désir de pouvoir<sup>352</sup> ». Pour Clastres, si les sociétés primitives sont contre l'État, elles ne sont pourtant pas sans loi, la loi primitive faisant elle-même partie du dispositif contre l'État. En d'autres termes, il peut y avoir de la loi et de l'écriture dans une société sans qu'il y ait État. C'est sur une telle dimension qu'insistait le premier colloque Clastres, organisé par Abensour, comme l'indiquait le titre du volume collectif publié en 1987, *L'esprit des lois sauvages*, titre qui, paraît-il, avait suscité des résistances, « même chez les participants au colloque<sup>353</sup> ».

Cette année-là, Claude Lefort avait répondu à l'invitation que lui avait adressée Abensour<sup>354</sup>, mais le différend couvait déjà au moins depuis 1983, lorsque Lefort avait publié son article sur Robespierre dans le numéro 2 de la revue *Passé-Présent* consacré à la Terreur, numéro auquel Abensour avait d'autant plus refusé de participer qu'il allait accueillir un texte de François Furet. Et l'on peut dire que son invention de la notion de « démocratie insurgente » – qui vient prendre désormais la place de la « démocratie sauvage », cette avancée pourtant majeure à ses yeux dans la pensée de Lefort – vient signer son éloignement par rapport à l'auteur du *Travail de l'œuvre Machiavel*. La démocratie insurgente, ce « désordre fraternel » effervescent qui, contre l'État, instaure entre ses acteurs un lien proprement politique opposé à l'ordre que soutiennent les Grands et leur incarnation récurrente, a rencontré cependant une objection : si elle permet de penser l'irruption insurgente du peuple, ne nous condamne-t-elle pas à célébrer des instants discontinus incapables de construire un véritable changement dans la vie des gens ? Pour répondre à cette objection, Abensour rappelle que l'effervescence n'est pas l'instantanéité, et que les moments d'irruption

---

352 Pierre Clastres, « De la torture dans les sociétés primitives », dans *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974, p. 159. En ouverture de son texte, Clastres, après avoir affirmé que la dure loi « est en même temps écriture », attribue la fonction de « maintenir toujours fraîche la mémoire de cette dureté » à la généralisation de l'école gratuite et obligatoire (*ibid.*, p. 152). On peut supposer qu'il avait alors en tête, non seulement la leçon d'écriture de *Tristes tropiques*, mais aussi la critique qu'en avait fait Derrida, lorsqu'il mentionnait « l'anarchisme » ou « l'idéologie libertaire » de Lévi-Strauss, qui confond « délibérément la loi et l'oppression ». (Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, pp. 191-193). On peut dire que Clastres reprend à son compte cette idéologie libertaire, mais la prolonge en donnant sa propre version de l'écriture de la loi dans une société sauvage. Pour Deleuze-Guattari en revanche, « c'est le despote qui fait l'écriture, c'est la formation impériale » – c'est-à-dire l'État – « qui fait du graphisme une écriture à proprement parler. Législation, bureaucratie, comptabilité [...], tout s'écrit dans le cortège du despote » (*L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 239).

353 Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*. Entretien avec Michel Enaudeau, Paris, Les Belles lettres, 2014, p. 70. Anne Kupiec mise à part, le colloque de 2010 ne reprend plus du tout cette problématique. Voir « L'œuvre de Pierre Clastres et le renouveau de la pensée anarchiste », dans *Pierre Clastres, op.cit.*, en particulier pp. 303-304.

354 « En réponse à une suggestion de Miguel Abensour, je voudrais dire à présent, écrivait Lefort, pourquoi l'œuvre de Clastres m'a si vivement importé, et faire part aussi des questions qu'elle m'a posées et me pose encore », « L'œuvre de Clastres », dans *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987, p. 186.

révolutionnaire du peuple (les sections parisiennes de l'an III, les Conseils, etc.) sont toujours dotés d'une certaine durabilité, du fait de leur dimension d'auto-organisation, c'est-à-dire d'institution. Pour préciser cette notion, Abensour s'appuie sur les *Institutions républicaines* de Saint-Just et relève que, d'après ce dernier, les institutions s'opposent aux lois. La loi est un acte arbitraire de la volonté, l'institution ce qui donne forme aux expériences de libertés. De même pour Deleuze, la loi limite, réprime les actions, tandis que l'institution est « un modèle positif d'action » ou encore « un système positif d'anticipation<sup>355</sup> ». Relevant de la machine gouvernementale, éternelle ennemie du changement, la loi ne saurait être du côté de l'émancipation. Même si toutes les institutions ne sont pas orientées vers la liberté, c'est de leur côté que réside la chance d'une articulation féconde entre « l'insurgeance et l'instituant<sup>356</sup> ». Ou encore : la loi est du côté de l'ordre, l'institution du côté du lien.

Saint-Just, Deleuze – deux noms qui, entre autres, jalonnent le parcours d'éloignement d'Abensour par rapport à Lefort. Cependant, Abensour n'a jamais renié l'analyse de la domination totalitaire comme logique d'« appropriation par le pouvoir aussi bien de la loi que du savoir ». Il continue de soutenir avec Lefort qu'« il n'est pas de société concevable sans référence au pôle du pouvoir, de la loi et de la connaissance<sup>357</sup> », et finit par le citer directement : « La dimension de la loi, la dimension du savoir [...] instaurent les conditions mêmes de la sociabilité humaine »<sup>358</sup>.

Comment dire à la fois que la loi est un « acte répressif qui vient limiter l'action » et que « la dimension de la loi [...] instaure les conditions mêmes de la sociabilité humaine » ? Faut-il faire une différence entre *les lois* et *la loi* ? Ou encore, la pensée de l'institution chez Saint-Just, aussi offensive à l'égard des lois soit-elle dans sa formulation, met-elle vraiment en question la nécessité de préserver dans la société la dimension de la loi comme telle ? La dimension de la loi comme telle, c'est-à-dire ?

## 1. Les institutions, substitut ou relais de la loi chez Saint-Just ?

On peut tout à fait souscrire à la formulation de Saint-Just : « Obéir aux lois, cela n'est pas clair ; car la loi n'est souvent autre chose que la volonté de celui qui l'impose. On a le droit de résister aux lois oppressives<sup>359</sup>. » Les exemples sont innombrables : des déserteurs pendant la guerre d'Algérie,

---

355 Gilles Deleuze, Introduction à *Instincts et institutions*, Paris, Classiques Hachette, 1955, p. IX. Cité par Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, op. cit., p. 142.

356 *Ibid.*

357 Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Sens et Tonka, 2009, p. 115.

358 Claude Lefort, *L'invention démocratique*, cité par Miguel Abensour, *ibid.*

359 Saint-Just, « Institutions républicaines », dans *Œuvres complètes*, Paris, « Folio », Gallimard, 2004, p. 1136.

aux avortements pratiqués par le MLAC dans les années 1970, jusqu'aux diverses formes de désobéissance civique qui se multiplient ces derniers temps. Celui qui a souci de l'égalité sociale souscrita aussi à cette autre formulation : « Un pacte social se dissout nécessairement quand l'un possède trop, l'autre trop peu et, vainement, la loi positive garantira cette liberté du faible contre le fort, de celui qui n'a rien contre celui qui a tout<sup>360</sup>. » Il y a une insuffisance constitutive des lois par rapport au réel social, comme on le constate de nos jours lorsqu'on voit les différents gouvernements n'avoir d'autre réponse à la conflictualité sociale que l'édiction d'une nouvelle loi qui, non seulement s'entasse sur les autres, mais la plupart du temps laisse en l'état les problèmes qu'elle est censée résoudre, sans parler de l'insuffisance des dispositifs prévus pour qu'elle soit respectée lorsqu'elle favorise celui que Saint-Just appelle « le faible<sup>361</sup> ». La loi dont il s'agit ici est « la loi positive », c'est-à-dire le corpus des lois édictées par le pouvoir législatif en tant qu'organe de l'État, constitutionnellement distinct de l'exécutif et du judiciaire. Mais la seule séparation des pouvoirs ne garantit pas que les lois soient justes : « la loi, écrit Saint-Just, n'est souvent que la volonté de celui qui l'impose<sup>362</sup> ».

Le pouvoir législatif ne doit pas être laissé à lui-même, car il est toujours susceptible d'édicter des lois oppressives auxquelles les citoyens sont en droit de résister en s'insurgeant. Mais l'insurgence n'est pas seulement la révolte, elle donne lieu à de nouveaux liens entre les hommes, à de nouvelles expériences qui engagent une temporalité, une durée pendant laquelle des régularités s'instaurent. Des règles à respecter pour les assemblées générales (temps de parole, heures de convocation, modalités de décision, etc.), mais aussi – et on l'a vu récemment lors des soulèvements des peuples arabes en 2011, en 2013 place Taksim à Istanbul ou même sur le site désolé de la « jungle » de Calais – une vie qui s'organise, on fait la cuisine, on s'occupe des enfants, on se lie les uns aux autres, dans un engagement chaque jour renouvelé tacitement de revenir le lendemain et ne pas laisser tomber les autres. Et cette vie, si elle pouvait durer encore, serait formatrice de nouvelles habitudes, de nouvelles façons de vivre, d'un nouvel *ethos*. Quand Saint-Just écrit *Les institutions républicaines*, il est membre du gouvernement révolutionnaire, et, comme l'explique Abensour, l'arrière-plan de ses propositions est le constat terrible que « la Révolution est glacée ». Aussi est-il à la recherche d'une voie de « passage à une phase ultérieure et supérieure du gouvernement révolutionnaire<sup>363</sup> », qui en passe par une critique intérieure du jacobinisme. Saint-Just conteste de façon radicale le « *credo* révolutionnaire » qui sacralise et fétichise « la loi comme

---

360 *Ibid.*, p. 1130.

361 Par exemple, la loi du 5 mars 2007 instituant le droit au logement opposable.

362 Saint-Just, « Institutions républicaines », *op. cit.*, p. 1136.

363 Miguel Abensour, « Lire Saint-Just », Préface à Saint-Just, dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 93.

devant mettre fin aux rapports de dépendance entre les hommes ». Il ne se contente pas de revendiquer « une sorte de "laconisme législatif"<sup>364</sup> », il s'en prend au fait que le caractère général et impersonnel de la loi peut tout à fait dissimuler de nouveaux rapports de domination : « La force de la loi générale, écrit-il dans les *Institutions républicaines*, est extrême<sup>365</sup> ». La voie de passage indiquée par le jeune révolutionnaire de vingt-six ans dans ce texte inachevé et fragmentaire, ce sont les institutions « civiles », qui concernent la forme que prend la sociabilité humaine, les « mœurs ». Selon le commentaire d'Abensour : « Grâce aux institutions, Saint-Just [...] entend créer une personnalité de base républicaine, une configuration socio-psychologique particulière propre aux membres de la société républicaine et qui se manifeste par un style de vie républicain, à partir duquel les citoyens broderont leurs variantes particulières<sup>366</sup>. »

Nul doute que, d'un texte à l'autre, Saint-Just manifeste une grande méfiance à l'égard des lois qu'il appelle « politiques ». Les opposant aux lois naturelles-sociales dans le manuscrit *De la nature*, il dénonce, contre Rousseau, l'origine conventionnelle de la loi politique, qu'elle légitime le pouvoir séparé du prince, ou que, tels Moïse et Mahomet ayant trouvé « le secret d'une législation éternelle<sup>367</sup> », elle instaure la pire des oppressions. Saint-Just ne renonce cependant pas à l'idée de souveraineté, sauf qu'elle est celle du peuple, pas un peuple invoqué symboliquement, mais un peuple présent où les hommes parlent, s'entendent, ont le « goût des assemblées<sup>368</sup> ». Il attend des institutions qu'elles forment des citoyens gardiens, vigilants de la liberté contre tout retour du despotisme, qui peut tout à fait venir du législateur. Cependant, si Saint-Just, veut ressourcer la révolution dans les rapports amicaux et bienveillants des hommes entre eux, dont la loi est la loi naturelle, je ne crois pas qu'il vise une société directement régie par la loi naturelle. Par ailleurs, s'il s'en prend au fétichisme jacobin de la loi, ne reste-t-il pas malgré tout fidèle à la grande idée de la tradition républicaine selon laquelle en obéissant aux lois on n'obéit pas à quelqu'un, lorsqu'il continue d'écrire dans les *Institutions républicaines*, qu'il « faut substituer par les institutions la force et la justice inflexible des lois à l'influence personnelle<sup>369</sup> » ?

Le problème c'est que des rapports de commandement et d'obéissance continuent d'être à l'œuvre dans une société formée par des siècles de

---

364 Miguel Abensour, *Rire des lois, des magistrats et des dieux. L'impulsion Saint-Just*, Paris, Hors Lieu, 2005, pp. 72-73.

365 Saint-Just, « Institutions républicaines », *op. cit.*, p. 1136. Cité par Miguel Abensour, *ibid.*

366 Miguel Abensour, « Lire Saint-Just », *op. cit.*, p. 91.

367 Saint-Just, « De la nature », *op. cit.*, p. 1056.

368 *Ibid.*, p. 1051.

369 Saint-Just, « Institutions républicaines », *op. cit.*, p. 1091.

despotisme. C'est pourquoi, même s'il peut arriver que des lois soient bonnes, elles conservent, en tant que lois, un caractère de généralité et n'atteignent jamais la finesse de la trame sociale. Les institutions au contraire s'insèrent jusque dans le vécu privé des individus, et peuvent souligner et favoriser tout ce qui, dès les rapports interindividuels, est vécu sous le signe de l'égalité et de l'indépendance. C'est pourquoi leur rôle est aussi et surtout « de substituer l'ascendant des mœurs à l'ascendant des hommes<sup>370</sup> ». En cela, Saint-Just reformule bien l'idéal républicain et tente de « substituer à la révolution par les lois, la révolution par les institutions<sup>371</sup> ». À l'inverse, si « une loi contraire aux institutions est tyrannique », il n'est pas exclu qu'elle puisse aussi aller dans leur sens. En d'autres termes : dans la mesure où « la loi n'est souvent que la volonté de celui qui l'impose », l'obéissance ne lui est pas toujours requise, mais l'être souvent n'est pas l'être toujours. Mieux : quand bien même le sens de l'élaboration des lois serait-il *bottom-up*, les lois devant « mûrir » dans les discussions entre les membres du peuple et de là être présentées « dans le corps législatif<sup>372</sup> », il y a toujours chez Saint-Just un législateur, un moment de la loi distinct de l'institution. Pour autant, même si, en mettant les choses au mieux, la législation se guidait sur la loi naturelle et non sur la volonté de celui qui l'impose, la loi naturelle ne s'énoncerait pas d'elle-même : la loi du législateur « tient la place de la nature et parle pour elle et pour tous », et cette parole doit passer par l'écrit : « la cité écrira (aura ?) ses lois<sup>373</sup> ». Non seulement la loi est par essence générale, mais le législateur a un rôle irremplaçable : « Comme tout le monde délibère sans cesse dans un État libre [...] et que l'opinion publique y est frappée de beaucoup de vicissitudes et remuée par les caprices et les passions diverses, les Législateurs doivent faire en sorte que la question du bien général soit toujours clairement posée, afin que tout le monde délibérant, pense, agisse et parle dans le sens et dans le cercle de l'ordre établi<sup>374</sup> ». En d'autres termes les Législateurs sont les garants du « bien général ». Cela ne veut pas dire qu'ils savent mieux que les autres en quoi il consiste. Ce qu'ils garantissent, c'est la mémoire d'une question à ne jamais oublier dans une démocratie où la parole se déploie librement, celle du « bien général » précisément.

La séparation d'Abensour par rapport à Lefort a abouti à un « divorce » quand Lefort a publié *La complication. Retour sur le communisme*<sup>375</sup>.

370 *Ibid.*, p. 1119. De ce point de vue, l'importance qu'il donne à l'égalité entre les hommes et les femmes est remarquable (« Nul ne doit commander sur terre, toute puissance est illégitime, aucun sexe ne doit être au-dessus de l'autre [...]. La nature du mariage est que l'homme et la femme s'unissent librement ») (Saint-Just, « De la nature », *op. cit.*, p. 1070).

371 Miguel Abensour, *Rire des lois, des magistrats et des dieux. L'impulsion Saint-Just*, *op. cit.*, p. 72.

372 Saint-Just, « Institutions républicaines », *op. cit.*, p. 1147.

373 Saint-Just, « De la nature », *op. cit.*, pp. 1067, 1068.

374 Saint-Just, « Institutions républicaines », *op. cit.*, pp. 1111, 1141.

375 « Je n'ai jamais compris comment quelqu'un qui avait dénoncé le mensonge et la

Aujourd'hui Abensour s'est éloigné, lancé qu'il est désormais sur d'autres pistes. Mais lui qui s'était fâché quand Lefort avait publié un texte de François Furet dans *Passé/Présent*, ne pourrait-il pas un peu, même pour un moment, accepter de rebrousser chemin ? Car c'est précisément dans ce livre que Lefort prend ses distances sur un point essentiel par rapport à Furet, pour qui le jacobinisme est un totalitarisme en germe<sup>376</sup>. Même dans les six mois qu'a duré « la Terreur révolutionnaire, (elle) ne se détache pas, écrit Lefort, d'un principe démocratique ». Non seulement ses partisans ont toujours besoin de la justifier dans le langage de la liberté, mais surtout « la dictature jacobine exige la dissimulation de la position d'un dictateur [...], qui s'élève au-dessus des lois ». En d'autres termes, les Jacobins restent pris « dans la nécessité [...] de laisser apparemment vide la place du pouvoir » et ainsi de continuer à se reconnaître mutuellement comme « égaux devant la loi – cette loi dont la Terreur est dite le glaive et qui doit être affirmée sans aucune restriction ». Or, poursuit Lefort, « du glaive de la loi à la main du parti », il y a une mutation considérable qu'il illustre par une citation de Lénine : « La dictature du prolétariat est un pouvoir conquis et maintenu par la violence, que le prolétariat exerce sur la bourgeoisie, pouvoir qui n'est lié par aucune loi<sup>377</sup> ». Sans entrer maintenant dans une discussion pour savoir s'il faut différencier le léninisme du stalinisme, au moins comprend-on que Lefort détecte en germe – ici et non chez les Jacobins – une des caractéristiques essentielles du totalitarisme qu'il nomme « la perversion de la loi ». Il en traite dans un chapitre qui fait suite à une discussion du dernier chapitre des *Origines du totalitarisme*, dans lequel Arendt aborde le rôle de la « loi du mouvement » dans le totalitarisme. Tout en questionnant la pertinence de cet aspect de l'analyse d'Arendt, Lefort lui reconnaît l'insigne mérite d'avoir compris que « la question de la loi » était fondamentale : « Qu'en est-il de la loi dans l'univers totalitaire ? La question que pose Hannah Arendt, au terme de son ouvrage en 1951, tranche avec le débat autour du communisme et du nazisme, qui s'était esquissé auparavant et devait amplement se développer plus tard [...]. Question de philosophe, a-t-on dit – souvent pour la

---

mystification de l'URSS en tant que pays socialiste ait pu finir par désigner cette expérience historique par le nom de "communisme". Il faut bien reconnaître que Castoriadis ne l'a jamais fait [...]. Donc là, le divorce était suffisamment grand, et c'est comme ça que je me suis éloigné » (Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, *op. cit.*, p. 67).

376 À propos de François Furet, comme dans tout le livre, Lefort écrit la plupart du temps « communisme ». Ne voulant pas discuter ce point dans le cadre de ce chapitre, je parlerai de totalitarisme, d'autant plus que c'est toujours la perspective de Lefort dans ce même livre.

377 Claude Lefort, *La complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999, pp. 68-69. Sur la Terreur et la loi, Lefort reprend ici des arguments déjà développés dans son article de *Passé/Présent*, « La terreur révolutionnaire », réédité dans les *Essais sur le politique, XIXe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 1986, pp. 106-107. Il les formule après avoir évoqué le moment vertigineux du décret du 22 prairial, par où « la Terreur se déclare sans limites ; (et que) s'efface alors la dimension même de la loi. Et du même coup tend à s'effacer la référence à une réalité supposée fournir à la Terreur sa justification » (*Ibid.*, p. 101).

discréditer –, mais au plus proche de l'étonnement du premier venu face à une société dans laquelle se déchaînent des violences d'une ampleur encore inconnue et qui, cependant, paraît non pas livrée à l'arbitraire, mais la mieux réglée qui soit<sup>378</sup> ».

Notons que le mot « loi » est employé ici au singulier, ce qui laisse à penser qu'il y a des sociétés où l'on trouve certes des lois positives qui donnent lieu à un « appareil juridique », mais elles ne sont que l'intermédiaire par lequel persiste non une « définition du légal et de l'illégal », mais sa « simulation, sous une forme à la fois monstrueuse et burlesque<sup>379</sup> ». À quoi reconnaît-on que la présence *de lois* en revient à une perversion de *la loi* ?

## 2. La perversion de la loi dans le totalitarisme

Le terrain d'analyse de Lefort dans *La complication* est le « communisme » et pas le nazisme, bien qu'il ait toujours continué d'admettre, comme Arendt, les « affinités entre nazisme et communisme, par delà-les signes manifestes de leur antagonisme », scandale, ajoute-t-il plus loin, « qui dure encore<sup>380</sup> ». Dans ce régime, la perversion de la loi se manifeste de la façon la plus nette lorsqu'on examine la pratique du droit pénal ou l'administration de la justice en Union Soviétique, au plus fort du stalinisme, avec le point culminant des procès de Moscou.

L'examen du système judiciaire et pénitentiaire soviétique nous confronte à un paradoxe : d'un côté, « les dirigeants dénoncent le formalisme du droit comme une mystification bourgeoise » ; de l'autre, le régime, une fois la guerre civile finie, promulgue en 1926 un code pénal qui répertorie les crimes, distingue des catégories d'inculpés, évalue des peines, etc. Les commissaires-instructeurs chargés d'instruire des procès monteront de volumineux dossiers sur la base de ce code. Parmi ces articles, Lefort mentionne en particulier l'article 58 qui énumère une « variété de chefs d'inculpation » (ennemis du peuple, traîtres, saboteurs, non-dénonciation d'ennemis du peuple, activités contre-révolutionnaires, espionnage, etc.) agencés de telle sorte qu'ils donnent toute latitude à l'arbitraire des commissaires-instructeurs. On se trouve alors face à une formation inédite où le légalisme – « les commissaires instructeurs prennent à la lettre (les) prescriptions » du code pénal – se combine paradoxalement aux interprétations les plus arbitraires. La pléthore des chefs d'inculpation efface la distinction entre politiques et droits communs et permet de « prendre au filet [...] tous les citoyens que l'on se propose d'éliminer<sup>381</sup> ».

---

378 Claude Lefort, *La complication. Retour sur le communisme*, op. cit., p. 199.

379 *Ibid.*, p. 213.

380 *Ibid.*, p. 200.

381 *Ibid.*, pp. 215, 218.



On pourrait interpréter cette situation avec les cadres de pensée léninistes eux-mêmes : puisque l'essence du formalisme du droit est une mystification dont le sens dernier est la consolidation de la domination bourgeoise, la dictature du prolétariat ne fait que se conformer à cette essence et remplace la dictature de la bourgeoisie par la sienne propre, justifiée qu'elle est d'avance par le sens de l'histoire. Une approche libérale en revanche s'inscrirait dans le débat entre jusnaturalisme et positivisme : il s'agit bien d'un système juridique, mais voilà où mène la renonciation aux critères du droit naturel.

L'analyse de Lefort est toute autre et repart de la question de savoir pourquoi la notion de légalité n'a pas été abolie, puisqu'on y reconnaît certaines procédures d'édition des lois. D'un côté, s'inspirant de Soljenitsyne, il pose la question en termes de fonction : « La terreur devient imbriquée dans le processus de bureaucratisation<sup>382</sup> ». Plus loin : pour les commissaires, « rien de plus contraire, on le sait, à l'esprit bureaucratique, que d'agir sans consignes et sans registres [...]. S'ils jouissent de la faculté d'accuser n'importe qui de n'importe quoi, il leur faut néanmoins que ce n'importe quoi ait un nom : la loi le leur donne. Ils tirent d'elle leur autorité et leur compétence ». Mais cette approche est insuffisante, car elle laisse entendre que ce code est bien un recueil de lois, or il ne s'agit pas de lois mais de « l'équivalent pervers d'une loi fondamentale<sup>383</sup> ». Le totalitarisme est un système de « perversion de la loi », comme si la loi n'y était pas à proprement parler détruite mais continuait de se donner encore « quoique monstrueusement<sup>384</sup> », à l'instar d'une caricature. En d'autres termes, on a affaire à tout autre chose qu'un système juridique auquel manquerait la référence aux droits de l'homme et du citoyen, comme s'il suffisait alors de le réformer pour adapter ses procédures à ces normes manquantes. Le manque de référence aux Droits de l'homme va plus loin. D'après Lefort, « dans tout régime, l'administration de la justice est bien plus qu'un ensemble de procédures : elle s'accorde avec ses principes directeurs », c'est-à-dire avec la nature de l'institution politique de la société. Pour le percevoir, il faut considérer le code du point de vue de « ses effets sur l'ensemble de la population<sup>385</sup> ».

Les catégorisations de l'article 58 se présentent comme des catégories juridiques, elles en ont tout l'air. Mais si on se tourne vers leur effet global, on se rend compte qu'« il n'est de conduite, de propos, d'écrits, de modes de communication qui soient neutres ». Cela va bien plus loin qu'une intrusion de la loi dans l'espace privé. La non-neutralité c'est l'indexation de la

---

382 *Ibid.*, p. 214.

383 *Ibid.*, pp. 217-218.

384 *Ibid.*, p. 220.

385 *Ibid.*, pp. 218-219.

spontanéité immédiate non seulement des individus mais surtout de leurs relations, à un rapport à l'État, au Peuple ou au Parti. La spontanéité est criminalisée, faisant de chacun un coupable potentiel, sans que jamais ne soit assurée « la frontière entre le légal et l'illégal<sup>386</sup> ». Si, « dans un régime totalitaire, tout devient susceptible de tomber sous la loi », c'est que ce régime doit produire en permanence des « ennemis du peuple, quel que soit le motif invoqué pour les qualifier comme tels<sup>387</sup> ». Mais cela en revient aussi à placer la population entière dans une insécurité fondamentale, incitant chacun à une auto-surveillance constante alors même que les critères du légal et de l'illégal restent plongés dans un flou radical. D'où aussi l'encouragement à la délation, la surveillance généralisée de chacun par chacun, c'est-à-dire la destruction de « l'*amitié* dans la société entière, la capacité qu'ont les citoyens de se lier les uns aux autres en se reconnaissant mutuellement comme des égaux », selon la remarquable découverte de La Boétie<sup>388</sup>.

Lorsque l'administration judiciaire s'abat sur l'individu accusé à partir d'une de ces catégories, la relation qui s'établit entre le commissaire et l'inculpé est une relation duelle, que l'on retrouve lorsqu'il s'agit de la relation entre le représentant de l'autorité publique et le citoyen. Une relation duelle, c'est-à-dire privée de tiers. « C'est à considérer ce phénomène, écrit Lefort, que l'on peut parler de perversion de la loi, car celle-ci ne mérite son nom que si elle fait surgir *dans son application* la figure du tiers<sup>389</sup> ». Le droit de l'inculpé à se défendre étant supprimé, le système rend impossible à quiconque de faire valoir des faits ou de convoquer des témoins susceptibles de prouver son innocence. Le juge n'ayant aucune indépendance par rapport au détenteur du pouvoir, le Parti en l'occurrence, les procès sont de purs face à face entre l'inculpé et lui, où ne vaut qu'un seul critère de jugement : l'accusé est-il ou non un ennemi du peuple ?

La perversion de la loi veut dire qu'il n'est gardé de la loi que la pure forme (une législation, des lois), mais que cette forme est fondamentalement détournée pour la constituer en agent de dissolution de la spontanéité humaine, source irremplaçable de la liberté que reconnaît l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, lorsqu'elle énonce « l'un des droits les plus précieux (de l'homme), de sortir de lui-même et de se lier aux autres, par la parole, l'écriture, la pensée<sup>390</sup> ». Le processus de perversion totalitaire de la loi en revient à une atteinte au lien humain comme tel, avec pour résultat un chaos qui ne touche pas tant la mise en ordre de la société que son organisation.

---

386 *Ibid.*, p. 219.

387 *Ibid.*, p. 221.

388 *Ibid.*, p. 226.

389 *Ibid.*, p. 220. Mes italiques.

390 Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Le Livre de poche, 1983, p. 59.

Ces considérations sur le droit soviétique rejoignent les analyses de Franz Neumann dans *Béhémot. Structures et pratique du national-socialisme*, l'un des ouvrages les plus importants à mes yeux accueillis par Miguel Abensour dans sa collection *Critique de la politique*. Dans un article publié dans un volume des *Cahiers philosophiques* qu'il avait dirigé, Anne-Marie Roviello revenait sur ces analyses pour pointer l'*hubris* du formalisme dans le droit totalitaire nazi. D'un côté, « on substitue aux lois formelles libérales – critiquées pour leur juridicité et leur impuissance – la pseudo-universalité de certains modèles juridiques de comportement, de l'autre, et dans le même mouvement, on substitue à la personne juridique universelle la personne concrète<sup>391</sup> ». Il s'agit, note Neumann, d'une « fausse universalité, malgré le caractère général de la formulation<sup>392</sup> », qui fait subir, selon Anne-Marie Roviello, « un détournement de sens » au formalisme universaliste. Voulant faire remarquer le lien consubstantiel entre la généralité de la loi et l'ancrage dans un contenu minimal, la loi dans les États totalitaires, poursuit-elle, « n'est plus qu'un réceptacle vide pouvant accueillir toutes les "intuitions" du juge », en l'occurrence l'injonction que lui intime le troisième Reich de se laisser directement guider par un soi-disant « sain sentiment racial » lorsqu'il se trouve face à un inculpé. Par là, « on efface la différence entre personne juridique et personne concrète ; le pouvoir atteint les personnes directement "dans leur chair", sans plus la médiation de la loi [...]. Est criminel non pas l'individu qui a commis certains actes correspondant à une définition objective du crime, mais l'individu qui a une personnalité criminelle, le pouvoir étant prêté au juge d'intuitionner à même la personne naturelle de l'individu cette criminalité [...]. Dès lors, le droit ne représente plus que la poursuite de la terreur totalitaire par d'autres moyens<sup>393</sup> ». Dans les termes de Lefort : « il n'y a pas d'extériorité de la loi par rapport au pouvoir et il n'y a pas non plus d'extériorité de la connaissance, en ce sens que les principes derniers sont en somme inscrits dans l'organe qui détient la toute puissance<sup>394</sup> ».

### 3. La dimension de la loi

Tentons maintenant de reconstituer ce que Lefort entend par une dimension de la loi distincte des lois. En même temps que le savoir et le

---

391 Anne-Marie Roviello, « L'État de droit et la question du formalisme », dans *Les choses politiques. Les Cahiers de Philosophie*, n°18, Lille, 1984.

392 Franz Neumann, *Béhémot. Structures et pratique du national-socialisme*, trad. G. Dauvé, Paris, Payot, 1987, p. 414.

393 Anne-Marie Roviello, « L'État de droit et la question du formalisme », *op. cit.*, pp. 120-121. Mes italiques.

394 Discussion Claude Lefort-François Roustang, dans *Le mythe de l'Un dans le fantasme et dans la réalité politique*, dans *Psychanalystes, Revue du Collège de psychanalystes*, n°9, octobre 1983, p. 16.

pouvoir, cette dimension est, nous l'avons vu, partie prenante de l'instauration des « conditions mêmes de la sociabilité humaine ». Précisons ici que cette sociabilité se produit toujours dans une société originairement divisée, la division sociale étant prise au sens restreint (la division de classe) comme au sens large (« la division des sexes et des générations<sup>395</sup> »). Autrement dit, considérée du point de vue de son institution politique, chaque société se caractérise par une articulation singulière des trois dimensions de la loi, du savoir et du pouvoir. L'interrogation de Lefort s'oriente toujours vers la mise en évidence du tour que prend l'institution politique de la société lorsqu'elle est démocratique. Pour le faire entendre, il procède toujours de manière comparative : il rappelle un avant (pour faire vite, le système monarchique), un ailleurs (les sociétés sauvages), et ce qui a menacé et menace toujours d'être un après (le totalitarisme).

Posons d'emblée que la loi elle-même ne se donne pas autrement que dans un corpus limité d'« énoncés particuliers », qui se distinguent des autres énoncés par leur forme injonctive : « il n'est pas de pur énoncé de la Loi, de signifié abstrait du mouvement de la signification érigé avec la quasi-constance d'un référent ». Aussi, d'un côté, la loi ne se donne aux « agents sociaux » que sous la forme des lois positives dont la caractéristique est de « (s'appliquer) à leurs activités<sup>396</sup> », mais, d'un autre côté, le fait qu'il y ait des lois suppose que se soit ouvert un espace de différenciations lestées d'emblée d'une dimension normative : juste/injuste, vrai/faux, normal/pathologique, permis/interdit, naturel/surnaturel, etc. Le sens des valeurs ainsi opposées est variable, on ne trouve pas les mêmes couples d'opposés dans toutes les sociétés, tous n'y ont pas la même importance – la distinction naturel/surnaturel par exemple n'est pas principielle dans notre société. La dimension normative est cependant universelle – aucune société n'en est dépourvue. En cela, la dimension de la loi a à voir avec ce que Lefort appelle l'organisation symbolique de la société. Citant un passage de la discussion organisée par le Collège des psychanalystes entre Claude Lefort et François Roustang, Abensour relève que déceler cette organisation, c'est rechercher « par delà les institutions qui paraissent des données de fait,

---

395 Claude Lefort, « Démocratie et avènement d'un lieu vide », dans *Incidences des structures socio-politiques sur l'évolution des institutions psychanalytiques et la pratique de la psychanalyse, Psychanalystes. Revue du Collège de psychanalystes*, n°2, mars 1982. On sait que c'est dans « le grand livre de Lefort sur Machiavel » qu'il « pense le politique comme une réplique et une position à l'égard de la division originaire du social » (Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, op. cit., pp. 65-66), division qui engendre des « conflits multiples » (Miguel Abensour, « De la démocratie insurgente », Préface à la seconde édition de *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Le félin, 2004, p. 18.)

396 Claude Lefort et Marcel Gauchet, « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », dans *Du politique*, Textures, 1971/2-3, p. 23. Dans ce texte, Lefort distingue la dimension de la loi en écrivant la Loi. Mais la plupart du temps il n'utilise pas la majuscule, se contentant du singulier. Je ne garde la majuscule que lorsque je cite ce texte.

naturelles ou historiques, un ensemble d'articulations qui, elles, ne sont pas *déductibles* de la nature ni de l'histoire, mais qui commandent l'appréhension de ce qui se présente comme réel<sup>397</sup> ». Ces articulations se présentent sur un mode oppositif : elles sont à l'œuvre dans la façon dont les acteurs empiriques de ces divisions, qui se manifestent le plus souvent en termes de conflit, déchiffrent ce qu'ils font. Commentant ce passage, Abensour indique que, fonctionnant « "comme" un transcendantal, (le symbolique) n'est pas *dans le temps* de la réalité phénoménale, (mais) il n'est pas davantage *hors du temps* comme le serait un pur a priori<sup>398</sup> ». Les articulations symboliques ordonnent la parenté, les codes moraux ou les coutumes d'une société mais Lefort déplore « que (si) l'on veut bien associer la notion de symbolisme et la notion de culture [...], on s'arrête devant le *politique* ». Sa démarche consistera alors à faire émerger la dimension symbolique du politique que l'on rencontre « dès que l'on s'interroge sur le caractère du pouvoir<sup>399</sup> ». L'emploi qu'il fait de la notion de « la loi » fait partie de son interrogation sur l'organisation symbolique considérée du point de vue politique et entretient donc un rapport étroit avec le pouvoir.

La loi est toujours formulée, c'est-à-dire qu'elle se décline toujours en lois – il n'y a jamais une seule loi – et cette formulation s'effectue toujours à partir d'une instance : un Prince, un pouvoir législatif (là, la formulation est séparée), un ordre rituel (incorporé par les individus)<sup>400</sup>. Et pourtant elle est « *inénonçable* », il y a un clivage entre « la *formulation* de la Loi et l'*inénonçable* de la Loi<sup>401</sup> ». Dire qu'il y a clivage ou décalage, c'est indiquer une extériorité, une hétéro-nomie, de la loi par rapport aux lois. La loi ne se présente jamais comme telle mais se répercute, se retrouve, dans le caractère injonctif, obligatoire, des énoncés de lois, de leur mode linguistique lui-même lorsqu'ils sont objectivés. Mais ce mode linguistique qui distingue l'énoncé législatif des autres, renvoie à une autre caractéristique toujours relevée par Lefort : les lois s'appliquent, elles ont en cela partie liée avec le pouvoir, ce qui les distingue aussi des injonctions morales.

---

397 Claude Lefort, dans *Psychanalystes*, n°9, *op. cit.*, p. 42, cité par Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, *op. cit.*, p. 115.

398 Miguel Abensour, *ibid.*, p. 116.

399 Claude Lefort, dans *Psychanalystes*, n°9, *op. cit.*, p. 42.

400 Les modes d'effectuation de la loi sont divers et les mots qui disent cette effectuation (*nomos*, *lex*, *tora*) ne disent pas la même chose d'un contexte à l'autre. Cependant, le point commun entre *nomos*, *lex* et *tora* est qu'étant écrits, ils se présentent comme « (des) donnée(s) objective(s) extérieure(s) à l'individu ». Ce qui n'est pas le cas dans les sociétés régies par l'ordre rituel où la règle « se présente comme une manière d'être incorporée par lui » (Alain Supiot, *La Gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard, 2015, p. 84). Dans cet ouvrage, Alain Supiot synthétise aussi des données essentielles sur l'historicité des régimes de lois.

401 Claude Lefort et Marcel Gauchet, « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 24.

Très souvent cette extériorité est figurée, attribuée à une instance fondatrice du jeu des lois, ce qui justifie leur caractère obligatoire appelant l'obéissance des humains. C'est peut-être ici que la dimension comparative est la plus éclairante, car la plupart des sociétés nomment ou figurent le pôle hétéronome de la loi. Ainsi, dans ce que Lefort et Gauchet appellent, d'une façon sans doute trop privative, la société « non historique », « le détail de l'organisation collective renvoie à un savoir autre [...] dicible dans un discours<sup>402</sup> », que par commodité on peut appeler ici le mythe d'origine de la société tel qu'il est rejoué dans les rites d'initiation qui « témoignent d'un rapport à l'autre monde, à l'invisible ». Cette énonciation n'est pas une parole humaine mais son altérité n'est pas non plus localisable comme si elle provenait « d'un "grand autre". Pour parler comme Clastres, l'*autre* n'est pas l'*un*<sup>403</sup> ». Dans la société d'ancien régime, c'est-à-dire pour Lefort la monarchie absolue, l'instance d'énonciation de la loi est le Prince, de sorte qu'elle est intriquée avec le pôle du pouvoir : le prince « portait, en lui-même, dans son cœur, dans sa voix, dans son corps immortel, surnaturel, auquel était accouplé son corps naturel, mortel, le principe de la génération et de l'ordre du royaume ». Le statut de la loi y était pourtant ambigu, car tout en étant au-dessus des lois (la loi était l'expression de sa volonté), sa légitimité à l'énoncer était dite venir de Dieu : « son pouvoir faisait signe vers un pôle inconditionné : extra-mondain, (sa) personne se faisait le garant et le représentant de l'Un<sup>404</sup> ». Dans ces deux cas, le fait que l'ouverture de la dimension de la loi précède toujours-déjà la sphère empirique des rapports humains, est figuré, représenté, par l'attribution de cette ouverture à un pôle donné comme son fondement dernier.

C'est l'attribution d'un tel fondement, quel qu'il soit, qui se dérobe avec l'institution politique du social advenant avec la révolution démocratique : elle désintrique la sphère du pouvoir, de la loi et de la connaissance, leur conférant à chacune une autonomie, c'est-à-dire un nouveau mode de relation : « Le droit et le savoir s'affirment vis-à-vis (du pouvoir) dans une irréductibilité nouvelle ». Quant à l'instance de la loi, elle se diffracte dans les différents corpus juridiques, sans qu'elle soit figurée, incarnée ou projetée dans un ailleurs. Ces corpus font signe vers un pôle vide, inoccupé, non figuré, et même sans nom. Nous ne pouvons le nommer (ce que fait Lefort en parlant de « la loi »), qu'à partir de la particularité de notre langage (à quoi correspondrait « la loi » vue d'Afrique ou de Chine ?). La conséquence en est que, tout en continuant d'être à l'œuvre à même les énoncés législatifs, les oppositions normatives ne sont plus garanties d'avance par une instance identifiable : « L'autonomie du droit est liée à

---

402 *Ibid.*

403 Claude Lefort, « L'œuvre de Clastres », *op. cit.*, p. 201. Je ne tiens pas compte ici du fait que cette phrase intervient dans un développement critique à l'égard de Clastres.

404 Claude Lefort, « Démocratie et avènement d'un lieu vide », *op. cit.*, p. 17.

l'impossibilité d'en fixer l'essence ; on voit se déployer pleinement la dimension d'un devenir du droit, toujours dans un débat sur son fondement et sur la légitimité de ce qui est établi et de ce qui doit être<sup>405</sup> ». À tous les niveaux, l'expérience démocratique est solidaire d'une « *dissolution des repères de la certitude*<sup>406</sup> ». Pour ce qui concerne plus directement le décalage entre la loi et les lois, il faut supposer que « la différence radicale de l'ordre de la Loi garantit qu'il est en tous lieux identique à lui-même, que nul ne peut s'emparer de la Loi, ni non plus s'y dérober, que le pouvoir, autrement dit ne vient jamais prétendre incarner et édicter la Loi [...]. Dans la société historique, le pouvoir détient la coercition en tant qu'il est le seul à parler au nom de la Loi. Mais cette marque de propriété imposée à la Loi fait vaciller son image, introduit l'idée qu'il existe un privilège devant la Loi et ouvre un conflit permanent sur la légitimité du régime<sup>407</sup> ».

En fonction de ces éléments, à quoi reconnaît-on que la dimension de la loi se déploie dans un corpus de lois, alors même qu'elle est inénonçable ? L'injonction attachée aux lois ne peut pas être complètement absurde. Un corpus de lois peut comporter des contradictions, des approximations, des incertitudes, mais une loi ne peut pas enjoindre n'importe quoi à n'importe quel moment. Même là où les repères de la certitude sont dissous, la formulation est articulée en fonction de distinctions oppositives (juste/injuste, permis/interdit), qui articulent les énoncés eux-mêmes tout en se maintenant dans une certaine extériorité à leur égard. Une telle position d'extériorité se retrouve aussi dans deux caractéristiques des lois. Leur temporalité, d'abord, distincte à la fois de la contingence des événements et de l'éternité des commandements divins. Si, dans un régime démocratique les lois sont susceptibles d'être contestées, abolies, refondues, reformulées, adaptées, etc., sous l'impact des luttes sociales par exemple, elles doivent aussi être affectées d'une certaine stabilité, de l'énoncé lui-même mais aussi des critères qui fonctionnent comme des points de repère<sup>408</sup>. En ce sens, il y a une affinité entre les lois et la chose écrite, que l'on peut constater même en régime d'isonomie qui au VI<sup>ème</sup> siècle avant J.-C avait maintenu le geste de Solon, le premier à écrire les lois dans le monde grec, en installant sa « machine à faire voir, à faire lire, installée au cœur de la cité, dans le

---

405 Claude Lefort, « La question de la démocratie », *Essais sur le politique, XIX<sup>e</sup> siècle-XX<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, pp. 26-27.

406 *Ibid.*, p. 29. Les italiques sont dans le texte.

407 Claude Lefort et Marcel Gauchet, « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *op. cit.*, p. 30.

408 « Les barrières des lois positives sont à l'existence politique de l'homme ce que la mémoire est à son existence historique : elles garantissent la préexistence d'un monde commun, la réalité d'une certaine continuité, qui transcende la durée de la vie individuelle de chaque génération, absorbe tous les nouveaux commencements et se nourrit d'eux ». (Arendt, *Les origines du totalitarisme*, trad. J.-L. Bourget et alii, révision H. Frappat, Paris, « Quarto », Gallimard, 2001, p. 820.)

Prytanée, à proximité d'Hestia, la puissance du Foyer Commun<sup>409</sup> ». Une rupture s'était opérée entre le personnage du scribe, écrivant dans le secret des palais et le côté public de la loi écrite, moment essentiel de mise en place d'une idée d'égalité devant la loi. L'autre caractéristique des lois est leur généralité, ce qui leur garantit une part nécessaire de distance par rapport au corps social et la possibilité qu'elles soient médiatrices, élément essentiel dans l'administration de la justice. Une tension doit persister entre le décret d'application et la loi : d'un côté les décrets sont inévitables, mais, d'un autre côté, plus la loi se rapproche du décret, plus elle risque la perversion. Lefort fait ainsi utilement remarquer qu'une part significative des relations entre les hommes doit échapper à toute législation, la loi doit rester muette à leur égard afin que soit préservée l'indétermination des conduites humaines et par là leur liberté<sup>410</sup>.

Peut-être suis-je en train de chercher à réconcilier des irréconciliables, car tout rapprochement d'Abensour avec Lefort ne peut qu'achopper sur un obstacle infranchissable : pour Lefort, c'est certainement l'État qui, dans les conditions actuelles, est garant de la loi. Il n'existe d'ailleurs qu'en assumant cette fonction, au sens où l'énonciation des « principes de son action » doit accompagner ses interventions, confronté qu'il est à la puissance de contestation de ses décisions dont le foyer est la société qui se manifeste au nom de ces mêmes principes. Ce qui, dès la fin des années 1970, inquiète Lefort est le fait que « l'État tend à dissimuler de plus en plus les valeurs au nom desquelles son intervention se justifierait à se donner une tâche de normalisation et d'homogénéisation qui lui est effectivement demandée<sup>411</sup> ». Nombreux sont les travaux qui prolongent cette inquiétude au vu de ce que Alain Supiot analyse comme aujourd'hui comme le déploiement global d'une « gouvernance par les nombres » par laquelle s'affaïsse de plus en plus cette fonction de garant. L'engageant sur d'autres voies, la *vis utopica* qui anime Abensour, le pousse à explorer la voie des institutions ouverte par Saint-Just. Il en retrouve l'inspiration chez Maurice Hauriou qui pose les bases du droit social en tant que « droit non-étatique voire antiétatique ». Irait-il alors jusqu'à modifier la formulation de Lefort pour écrire désormais que c'est la dimension de l'institution qui, à côté du pouvoir et du savoir, serait à même d'instaurer les conditions de la sociabilité humaine ? Qu'elle serait garante de ce que faute de mieux on appelle encore *la loi*, sans en passer par *les lois* ?

---

409 Marcel Détienne, « L'espace de la publicité : ses opérateurs intellectuels dans la cité », dans Marcel Détienne (dir.), *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1988.

410 Cf. Claude Lefort, *La complication. Retour sur le communisme*, op. cit., p. 221.

411 Claude Lefort, « La communication démocratique. Entretien avec Paul Thibaud et Philippe Raynaud », dans *Le temps présent. Écrits 1945-2007*, Paris, Belin, 2007, p. 394.



## Chapitre 12

### De la difficile réversibilité de la notion d'état d'exception : les limites d'une pensée de « l'état d'exception par le bas »

**Marie Goupy**

On assiste, à l'époque contemporaine, à une sur-mobilisation du schème de l'état d'exception et de l'exceptionnalité. Cette mobilisation est extrêmement large. Elle ne se résume pas, en particulier, à un usage normatif répondant aux situations d'urgence ou de crise qui se sont multipliées ces dernières années. Sans doute, le discours de l'exceptionnalité est-il largement tenu par des autorités publiques ou par des auteurs défendant une position normative concernant le rôle de l'État en situation de crise, l'extension de ses pouvoirs ou encore leur encadrement juridique. On le retrouve également dans des discours militants de dénonciation des modalités d'exercice du pouvoir étatique à l'époque contemporaine<sup>412</sup>. Mais à l'encontre de sa signification juridico-politique « classique », qui part de l'État y compris pour penser la situation d'exception elle-même, la notion d'état d'exception fait également l'objet d'usages « détournés » pour tenter de penser la possibilité d'un État d'exception par le bas ou démocratique. D'un point de vue politique, ce renversement possède un caractère ouvertement militant : à rebours de réflexions étatistes qui voient dans l'état d'exception l'expression des limites du droit et de l'impuissance de l'État de droit à encadrer la décision politique comprise comme décision étatique, un « état d'exception par le bas » permet bien plutôt de penser le caractère inaltérable du pouvoir constituant, de la souveraineté populaire, ou de la capacité de mobilisation démocratique de la société civile<sup>413</sup>. À l'opposé des théories juridico-politiques de l'état d'exception, qui pensent l'exception en partant du haut ou de l'État, c'est-à-dire aussi du droit et de la déclaration étatique de l'exception, etc., « l'état d'exception par le bas » invite à penser les conditions sociologiques qui président au fonctionnement normal du droit et des institutions, et en particulier, à la manière dont l'obéissance ou le refus d'obéissance participent de la production d'une situation dite exceptionnelle<sup>414</sup>. D'un point de vue plus théorique ou structurel, cette

---

412 À ces deux usages, il conviendrait d'ajouter une utilisation descriptive de la notion d'état d'exception ou d'exceptionnalité, notamment dans le champ scientifique, dont on pourrait d'ailleurs de se demander s'il parvient à se départir de ces dimensions normatives.

413 Ce premier usage renversé trouve en particulier son illustration dans le puissant ouvrage d'Antonio Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, PUF, 1997.

414 Ce second usage s'inscrit en particulier dans la continuité des réflexions ouvertes par Walter Benjamin, notamment *Critique de la violence*, dans Walter Benjamin, *Œuvres*, T.1,

réversibilité est également signifiante : la notion d'état d'exception, quand elle n'est pas seulement métaphorique, repose effectivement sur l'identification d'un lien intrinsèque entre ordre libéral et crise dégagé par Carl Schmitt, dans un objectif évidemment polémique : pour Schmitt, la crise n'est pas seulement la limite de l'ordre libéral, ou ce que le rationalisme libéral échoue à résoudre en raison de son formalisme juridique et de sa conception limitée de l'État de droit. Plus profondément, les crises sont pour Schmitt, au moins en partie, le *produit* de l'ordre libéral. Conçu comme une forme de pensée antipolitique et un système de dépolitisation, l'ordre libéral participe effectivement au regard du juriste aux crises qu'il ne parvient pas ensuite à surmonter, et qu'il convient de comprendre toujours aussi comme l'expression de crises *du* politique<sup>415</sup>. Et l'ensemble de la théorie schmittienne de l'état d'exception se construit à la fois comme une stratégie de mise en lumière des failles de l'État de droit libéral et comme la formulation d'une théorie alternative du politique, qui se présente à un premier niveau comme une solution visant la sauvegarde de l'existence même de l'État constitutionnel, mais que l'on peut également interpréter, à un second niveau, comme l'expression d'un effort plus large de repolitisation brutale opposé à un système structurel de dépolitisation qu'il nomme libéralisme. C'est pourquoi, on comprend sans difficultés l'écho que peut rencontrer une telle pensée à l'époque contemporaine<sup>416</sup>. Mais précisément, si la théorie de l'état d'exception de Carl Schmitt constitue l'expression d'une réaction à ce qui est perçu comme une crise du politique au sein de l'ordre libéral dans le contexte houleux de l'entre-deux guerres<sup>417</sup>, la notion même d'état d'exception repose sur une certaine conception du politique : une conception autoritaire et étatiste, ou plus essentiellement, une conception juridico-politique de la souveraineté politique qui constitue un effort de réduction très radical du politique à la décision souveraine. Et de ce point de vue, le renversement de la théorie de l'état d'exception en direction

---

Paris, Gallimard, 2000. Voir sur cette question Françoise Proust, *L'histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, et Gérard Raulet, *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris, Aubier, 1997, pp. 215 et suivantes.

415 Ce point est au cœur des ouvrages importants de John P. McCormick, *Carl Schmitt's critique of liberalism. Against politics as technology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 et de Jacky Hummel, *Carl Schmitt, L'irréductible réalité du politique*, Paris, Éditions Michalon, 2005.

416 Sur l'intérêt d'une large partie de la gauche radicale pour la critique de la dépolitisation libérale, voir en particulier Édouard Jourdain, « Proudhon, Carl Schmitt et la gauche radicale : enjeux autour d'une critique du libéralisme », *Réfractons*, n°27, automne 2011, pp. 77-90.

417 Une telle interprétation de la pensée schmittienne est notamment celle de Jacky Hummel, *Carl Schmitt, L'irréductible réalité du politique*, *op. cit.*, et dans une certaine mesure, de John P. McCormick, *Carl Schmitt's critique of liberalism. Against politics as technology*, *op. cit.* John P. McCormick établit néanmoins un lien plus net entre dépolitisation et libéralisme, en distinguant de manière juste, à nos yeux, la critique schmittienne de la « dépolitisation technique » de celle de Max Weber.

d'une pensée de « l'état d'exception par le bas » peut sembler problématique.

En partant de cette tension, mais surtout en repartant de l'analyse schmittienne de l'ordre libéral qui assoit la pensée de l'exception et constitue donc le socle de sa possible réversibilité, nous nous interrogerons ici sur la signification et les limites d'un possible usage renversé du schème de l'état d'exception. Dans quelle mesure peut-on jouer « Carl Schmitt contre Carl Schmitt<sup>418</sup> », en utilisant la pensée de l'état d'exception dans une optique révolutionnaire ou anti-libérale de gauche, pour penser un état d'exception « par le bas » *contre* l'état d'exception « par le haut » – ou étatiste ? Plutôt que de défendre une fois encore qu'un usage renversé de Schmitt contre lui-même n'est pas possible parce qu'il supposerait d'entériner la conception autoritaire du politique de Carl Schmitt – ce que les auteurs qui l'emploient ont tous bien garde de *ne pas* faire –, nous soutiendrons plutôt que c'est la conception même de l'ordre libéral, critiquée par le juriste, qui invite à se méfier de l'idée d'un état d'exception par le bas. Nous montrerons que dans l'ordre libéral tel qu'il le décrit, le principal danger réside précisément dans la tentation de vouloir restaurer l'autonomie et la puissance du politique contre la structure dépolitisée d'un tel ordre. De telle sorte que l'apparente symétrie de l'état d'exception étatique et de l'état d'exception par le bas n'existe pas : en situation dite d'exception, seul le premier menace malheureusement véritablement l'ordre libéral.

S'il existe à n'en pas douter une longue tradition de pensée de la Raison d'État ou de la dictature<sup>419</sup>, la notion même d'état d'exception est quant à elle forgée par Schmitt, dans l'immédiate après-guerre, dans un contexte de semi-guerre civile et de crise économique, institutionnelle et politique en Allemagne<sup>420</sup>. Sans développer ici l'argumentation même qui annonce la formulation de la théorie de l'état d'exception schmittienne<sup>421</sup>, ni la conception théologico-politique de la souveraineté qui l'accompagne, on soulignera ici seulement qu'elle engage une critique de la rationalité libérale, laquelle s'exprime aussi bien au niveau des institutions (parlementarisme), que du droit ou des théories et des interprétations dominantes du droit (en

---

418 Édouard Jourdain, « Proudhon, Carl Schmitt et la gauche radicale : enjeux autour d'une critique du libéralisme », *op. cit.*, p. 83.

419 Cette double tradition est évidemment très bien connue de Schmitt, qui s'y réfère régulièrement dans son ouvrage *La Dictature* ou encore dans certains articles. Voir par exemple l'article de 1926, « L'idée de raison d'État selon Friedrich Meinecke », dans Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, trad. fr. Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 1988, pp. 171-185.

420 Sur l'importance du contexte dans la pensée de Schmitt mais plus largement de l'époque, voir en particulier Jean-François Kervégan (dir.), *Crise et pensée de la crise en droit. Weimar, sa République et ses juristes*, Paris, ENS Éditions, 2002.

421 Il s'agit bien entendu de l'argumentation désormais bien connue développée par Schmitt dans la *Théologie politique*.

particulier dans le positivisme juridique). Cette critique ne se résume pas à l'affirmation bien connue d'après laquelle le droit ne saurait constituer un pur système normatif ou un ordre purement logique, dont l'État de droit, qui veut que toute décision politique juridiquement fondée soit déduite d'une règle de droit, constitue au regard de Schmitt l'expression<sup>422</sup>. Bien plus radicalement, Schmitt identifie dans l'ensemble des théories libérales du droit une même forme de pensée rationaliste, qui tend implicitement ou explicitement à faire de la rationalité un principe d'ordre social et politique à la fois immanent et objectif<sup>423</sup>. Cette forme de pensée, qui est à l'œuvre, pour Schmitt, dans l'ensemble des théories juridiques libérales, trouve son illustration exemplaire dans la théorie pure du droit de Kelsen, qui incarne l'effort le plus systématique visant à construire une théorie scientifique du droit sur la base d'une approche purement formelle du droit et d'une définition rigoureusement logico-déductive (ou purement rationaliste) de l'ordre juridique. Mais l'essentiel, pour Schmitt, réside moins dans l'effort de reconstruction du système du droit sur une base purement logique, que dans l'ignorance instituée en principe théorique de la question de savoir comment un ordre juridique rationnel devient effectif ou concret<sup>424</sup>. En fait, l'ensemble de la théorie de Kelsen suppose implicitement une conformité relative entre sa construction logique du système du droit et le droit réel, sans quoi sa théorie n'aurait aucun sens<sup>425</sup> ; mais en ignorant le problème de savoir comment l'ordre rationnel s'est effectivement réalisé et comment un tel ordre peut se maintenir durablement, elle manifeste à la fois sa logique et ses intentions politiques : *une logique qui tend implicitement à faire de la rationalité un principe implicite de réalisation de l'ordre concret dans l'intention de relativiser toute forme de décision politique authentique*<sup>426</sup>. Et c'est à cette forme de pensée négative et à cette structure de l'ordre, qui fait de la rationalité le principe implicite de l'ordre social dans un objectif *anti-politique*, que Schmitt cède le nom de pensée libérale de l'ordre<sup>427</sup>. Dans ce cadre, Schmitt engage une double discussion : une discussion tout à fait explicite avec Max Weber qui se développe largement dans *Théologie politique*, dont il convient de rappeler que les premiers chapitres ont d'abord fait l'objet d'une publication en l'honneur du sociologue<sup>428</sup>. Il engage ensuite

---

422 Sur cet aspect, voir Gopal Balakrishnan, *L'ennemi. Un portrait intellectuel de Carl Schmitt*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, pp. 72 et suivantes.

423 Cette interprétation de l'ordre libéral est largement due à l'influence de Max Weber. Sur ce point, voir en particulier John P. McCormick, *Carl Schmitt's critique of liberalism. Against politics as technology*, op. cit., pp. 32 et suivantes.

424 Carl Schmitt, *Théologie politique* (1922), trad. fr. Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 32.

425 *Ibid.*, p. 31 et p. 39.

426 *Ibid.*, p. 40.

427 Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Paris, PUF, 1992, pp. 113 et suivantes.

428 Sur les liens qui soudent la pensée schmittienne à la théorie de Max Weber, voir en

une discussion plus souterraine avec Karl Marx, qui constitue certainement l'un des grands interlocuteurs que Schmitt s'est choisi, même s'il n'est pas toujours explicitement cité<sup>429</sup>. Et cette double discussion dessine, selon nous, une analyse à la fois assez systématique et néanmoins inaboutie de l'ordre libéral.

En effet, en discutant d'ailleurs la prétention de Kelsen à fournir une définition du droit universellement valable, la sociologie wébérienne du droit a précisément expliqué les causes de l'effectivité d'un droit rationnel, dont la dogmatique peut ensuite faire la théorie sous un point de vue exclusivement juridique. Weber attribue la formation d'un droit rationnel, comme celle d'un État bureaucraté, à l'existence d'un processus historique de rationalisation, qui a conduit à l'objectivation d'un ordre rationnel qui pèse sur la liberté humaine et relativise considérablement le poids de l'action et de la décision politique. Contre l'interprétation matérialiste de la rationalisation développée par Marx, Weber défend une explication plurifactorielle du processus de rationalisation, qui se fonde en dernière instance sur la relative concordance entre des intérêts par ailleurs distincts à l'époque de l'essor du capitalisme – le besoin de prévisibilité de la bourgeoisie capitaliste, les intérêts corporatistes de la classe des juristes pour le développement d'un droit rationnel, ou encore la défense d'un droit matériel rationnel dans le cadre de la lutte contre l'absolutisme, etc. Or, dans cette construction théorique, Schmitt identifie une même forme de pensée de l'ordre ou une même épistémologie, déjà à l'œuvre dans la théorie de Kelsen, et une intention politique similaire. Car Weber n'entérine pas seulement le fait de l'existence d'un droit rationnel, relativement autonome, qui constitue l'un des ordres rationnels objectivés qui enserrant l'activité humaine à l'époque contemporaine. Plus profondément, il reconduit implicitement une logique de pensée de l'ordre similaire à celle de Kelsen, où l'ordre concret est en fait supposé se réaliser de manière relativement *mécanique*, par un agencement des intérêts individuels inscrits dans un contexte sociologique : un ordre sans véritable intervention du politique, et où l'impact de l'agir politique se voit par avance relativisé<sup>430</sup>. Autrement dit, Schmitt identifie dans la sociologie wébérienne une forme de pensée et une *épistémologie* relevant elle-même de l'objectivation d'un ordre social « mécaniste », qui fait en dernière instance de la rationalité le principe

---

particulier Catherine Colliot-Thélène, « Carl Schmitt contre Max Weber : rationalité juridique et rationalité économique », dans C.-M. Herrera (dir.), *Le droit, le politique, autour de Max Weber, Hans Kelsen, Carl Schmitt*, Paris, L'Harmattan, pp. 205-227.

429 Sur l'importance de Marx dans la construction de la pensée schmittienne, voir Céline Jouin, *Le retour de la guerre juste. Droit international, épistémologie et idéologie chez Carl Schmitt*, Paris, VRIN/EHESS, 2013.

430 Sur ce point, voir en particulier Augustin Simard, *La loi désarmée. Carl Schmitt et la controverse légalité/légitimité sous Weimar*, Paris/Laval, Éditions de la maison des sciences de l'homme/Presses de l'Université de Laval, 2009, pp. 106-114.

implicite d'un ordre social sans « auteur » et sans volonté politique. C'est pourquoi si Schmitt est sans aucun doute marqué par la lecture wébérienne de la rationalisation, il refuse d'y voir le produit « mécanique » d'un processus complexe que l'on pourrait appeler modernité, en montrant comment cette lecture, encore dominante actuellement, participe à la fois de son objectivation et de sa « dépolitisation », témoignant précisément par là de sa signification libérale<sup>431</sup>.

Mais Schmitt ne se contente pas alors d'identifier une forme de pensée libérale au niveau de l'assise épistémologique de la sociologie wébérienne du droit, de même que cette assise ne se résume pas à une critique de l'individualisme méthodologique de Weber. Bien plus profondément, il esquisse une analyse systématique de la structure de l'ordre libéral, notamment en discutant, quoique de manière beaucoup plus indirecte, les thèses de Marx qui constituaient déjà un élément très important dans l'argumentation de *la Dictature*, publiée à peine un an auparavant. En décelant, dans l'interprétation wébérienne de la rationalisation du droit, une intention libérale qui se lit dans la manière dont la signification politique du phénomène finit par être recouverte sous le terme même de modernisation, Schmitt reconduit effectivement une critique que l'on trouve également dans la tradition marxiste<sup>432</sup>. Mais le juriste n'admet évidemment pas pour autant la lecture matérialiste du processus de rationalisation. La rationalisation du droit, ou, de manière plus générale, l'objectivation des ordres rationnels que sont le droit et la bureaucratie sont certainement liés à l'essor du capitalisme – ce que Weber admet d'ailleurs aussi pleinement. Pour Schmitt néanmoins, la structure économique n'est pas la *cause* de ce processus, mais c'est exactement l'inverse : l'autonomie de l'économie rationnelle est l'*outil* d'une dépolitisation de l'ordre social, ou, comme il l'analysera plus systématiquement dans la *Notion de Politique*, la survalorisation de l'économie comme domaine du social autonome et supposément non-politique, à côté de la morale, vise à *se passer de politique*<sup>433</sup>.

L'intention de Schmitt dans *Théologie politique* ne fait évidemment aucun doute : le juriste veut opposer à l'ordre immanent du rationalisme libéral une conception théologico-politique autoritaire de l'ordre ; mais ce faisant, il construit une analyse critique bien spécifique de l'ordre libéral, dans lequel il identifie d'abord une logique de pensée à laquelle correspond une structure concrète de l'ordre, dont la signification est selon lui fondamentalement *anti-politique*, au sens où elle vise de manière

---

431 Cf. Catherine Colliot-Thélène, « Carl Schmitt contre Max Weber : rationalité juridique et rationalité économique », *op. cit.*, p. 225.

432 Pour une analyse systématique de cette question, voir par exemple Jean-Marie Vincent, « Weber ou Marx », *L'Homme et la société*, n°10, 1968, pp. 87-101.

433 Carl Schmitt, *La notion de politique* (1932), dans Carl Schmitt, *La notion de politique. La théorie du partisan*, trad. fr. Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion, 1992, pp. 114 et suivantes.

*systematique à relativiser toute forme d'agir politique et à produire un ordre structurellement dépolitisé*<sup>434</sup>. Marqué par la tradition contre-révolutionnaire dans laquelle il s'inscrit en large partie, Schmitt ne va pas jusqu'à comprendre ce système de dépolitisation *comme un système de domination politique* – de façon un peu lapidaire, on pourrait dire que Schmitt tient le libéralisme en trop piètre estime, et tend à le considérer comme n'étant ni une véritable pensée du politique, ni à proprement parler un ordre politique stable. Il esquisse néanmoins l'idée d'après laquelle la rationalisation d'une part et l'autonomie du droit et de la bureaucratie qui l'accompagne de l'autre constituent les deux moyens d'un effort systématique de dépolitisation structurelle conçu comme véritable *projet politique libéral* – un projet dont on ne voit pas pourquoi il ne devrait affecter que la décision étatique, et non, plus largement, tout projet d'emprise de la société sur elle-même.

On peut alors comprendre la théorie de l'état d'exception comme l'expression d'une *réaction* à l'égard d'une forme de dépolitisation structurelle, ainsi que certains commentateurs de Schmitt l'ont défendu<sup>435</sup>. Sous réserve néanmoins de bien saisir que Schmitt refuse de voir dans cette dépolitisation le produit mécanique de la modernité, et de bien analyser la forme que prend cette réaction autoritaire. Schmitt réagit en effet à une forme de dépolitisation structurelle à laquelle il cède le nom de libéralisme, et cette réaction doit évidemment, dans le contexte des années 1920 et 1930, être réinscrite dans le cadre de la puissante montée en force des critiques du libéralisme qui s'expriment à la fois dans un fort mouvement antiparlementaire et dans les conflits théoriques et politiques qui suivent la Grande Crise de 1929<sup>436</sup>. Mais la spécificité de cette réaction réside dans l'articulation qu'elle dessine entre ordre libéral et crise, ou, pour être plus exact, entre ordre libéral et situation d'exception. Ce que l'analyse schmittienne de l'ordre libéral esquisse effectivement, sans jamais le traiter directement, c'est l'idée qu'un ordre structurellement dépolitisé, généré et appuyé par les stratégies libérales produit, ou du moins, participe aux situations de crise qu'il échoue ensuite à surmonter. On peut identifier grossièrement deux raisons principales à cette participation : d'une part, la rationalisation, qui s'accompagne mécaniquement d'une neutralisation politique, est incapable selon Schmitt de produire l'homogénéité politique minimale nécessaire à ses yeux pour son maintien<sup>437</sup> ; mais d'autre part, et de

---

434 Nous nous permettons de renvoyer plus généralement à notre livre *L'état d'exception ou l'impuissance autoritaire de l'État à l'époque du libéralisme*, Paris, CNRS éditions, 2016.

435 Cf. Jacky Hummel, *Carl Schmitt, L'irréductible réalité du politique*, op. cit. ; John P. McCormick, *Carl Schmitt's critique of liberalism. Against politics as technology*, op. cit. ; Gopal Balakrishnan, *L'ennemi. Un portrait intellectuel de Carl Schmitt*, op. cit.

436 Cf. Marcel Gauchet, *La crise du libéralisme (1880-1914). L'avènement de la démocratie*, T.II, Paris, Gallimard, 2007.

437 Sur ce point, voir Chantal Mouffe, « Carl Schmitt and the paradox of liberal

manière liée, la neutralisation libérale pourrait bien générer une forme de chaos social et de surpolitisation de l'ordre social, que Schmitt attribue à l'affaiblissement de l'État comme instance de relativisation des conflits sociaux<sup>438</sup>. Or, ce dernier point ne constitue à l'évidence qu'un versant de l'analyse des conséquences de la structure de dépolitisation décrite par le juriste ; car, dans sa logique argumentative, les crises politiques générées par l'ordre libéral pourraient être comprises aussi, au moins dans certains cas, comme *des réactions sociales se développant contre la dépolitisation structurelle et l'impuissance dans laquelle elle jette les populations*<sup>439</sup>. Autrement dit, si dans l'ordre libéral les crises sont inévitablement amenées à se multiplier, ce pourrait être également parce que les crises économiques, sociales, écologiques mêmes traduisent *aussi* des réactions sociales à l'égard des formes d'objectivation qui sont à l'œuvre dans l'ordre libéral et constituent le moyen d'une déprise de l'homme sur son propre avenir. De telle sorte qu'il faudrait comprendre les crises dans l'ordre libéral comme l'expression de crises *du* politique.

Il est évidemment tentant de soutenir, à ce niveau de l'analyse, que l'irruption de l'agir politique contre la dépolitisation structurelle de l'ordre rationnel libéral pourrait bien se produire sous une toute autre forme que celle d'une décision politique autoritaire<sup>440</sup>. Comme l'a justement noté Toni Negri, la spécificité de la théorie schmittienne du pouvoir constituant réside non dans l'affirmation de la transcendance de ce dernier, mais bien dans l'idée qu'il constitue toujours une *rupture* à l'égard du schème de la rationalité moderne<sup>441</sup>. De telle sorte qu'il peut sembler logiquement possible de renverser la théorie schmittienne contre elle-même : si l'ordre libéral est cette structure de dépolitisation qui provoque de lui-même des crises *du*

---

democracy », dans David Dyzenhaus (dir.), *Law as Politics. Carl Schmitt's critique of liberalism*, Durham, Duke University Press, 1998, pp. 159-175.

438 Carl Schmitt, « Le virage vers l'État total » (1931), dans Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit.*, p. 153.

439 Dans une certaine mesure, le champ économique peut faire l'objet d'une telle analyse, comme chez Karl Polanyi. Dans *La grande transformation*, Karl Polanyi analyse en effet comment la création de l'économie de marché par un « désencastrement » forcé de l'économie et du politique a contribué à constituer l'économie en champ auto-régulé, en ayant pour effet inévitable à ses yeux de susciter de très fortes réactions sociales qui *participent des crises économiques de l'ordre libéral*. Cf. Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 337-338.

440 Il ne fait évidemment aucun doute que Schmitt opère une réduction du politique à la forme concentrée de la décision politique étatique ; la même réduction s'exprime dans la conception schmittienne du pouvoir constituant qui, ainsi que le note Antonio Negri, est ramenée « aux déterminations abstraites de la violence, de l'événement pur comme avènement volontaire du pouvoir », ce qui se traduit dans la surimposition du concept de souveraineté à celui de pouvoir constituant. Cf. Antonio Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, trad. fr. E. Balibar et F. Matheron, Paris, PUF, 1997, p. 12.

441 Antonio Negri, *Le pouvoir constituant*, *op. cit.*, p. 29.



politique, on peut concevoir ces crises comme l'occasion d'un état d'exception par le bas, qui, du mouvement des Indignés aux grandes manifestations grecques de ces dernières années, trouveraient bien des illustrations<sup>442</sup>. Il suffirait en quelque sorte de renverser la définition de l'état d'exception retenue par Schmitt en faisant de la crise l'occasion d'une résistance démocratique à l'égard d'un système de dépolitisation structurelle et systématique, lequel devrait d'ailleurs être compris comme un système de domination politique dont le moyen spécifique réside dans la dépolitisation structurelle.

La difficulté provient néanmoins du fait que la notion d'état d'exception ne se construit pas seulement comme une négation de l'ordre rationaliste constitué en ordre objectivé ; elle engage également un effort, constitutif de l'ensemble de la théorie schmittienne, qui vise à reconstruire ou à défendre *l'autonomie menacée du politique* – une autonomie précisément mise en péril par la survalorisation des domaines supposément non-politiques – l'économie, la culture, la technique – institués en medium de production d'un ordre social sans décision politique. Or, on ne saurait manquer de voir que l'approche schmittienne du politique reconduit de ce fait la structure de la pensée de l'ordre libéral<sup>443</sup>, que Strauss aperçoit dans l'autonomie du domaine de la politique à l'égard de celui de la morale, mais qui concerne dans la pensée schmittienne l'ensemble des domaines rationnels objectivés : l'économie, le droit, la bureaucratie, la technique. À l'origine de cette volonté, chez Schmitt, de restaurer l'autonomie relative du politique, on trouve clairement, ainsi que le souligne très tôt Hermann Heller, un objectif que l'on pourrait qualifier de libéral d'un point de vue économique : dans le contexte des années 1920 et 1930, Schmitt veut à tout prix maintenir l'autonomie du politique contre « l'envahissement » du social et des demandes économiques. Et de ce point de vue, la pensée schmittienne relève nettement d'un « libéralisme autoritaire », selon les termes du même Hermann Heller<sup>444</sup>. Dans ce cadre, comment comprendre la théorie de l'état d'exception ? D'un côté, la notion d'état d'exception constitue par définition même une rupture ou une irruption de la décision politique dans la régularité de l'ordre rationnel libéral. Et l'état d'exception peut alors être compris

---

442 Bien que Benjamin lui-même ne développe pas explicitement ce thème, certains de ses commentateurs trouvent chez lui les éléments d'un « état d'exception par le bas ». Mais il conviendrait alors de se demander si la pensée de la « violence pure » chez Benjamin, dont le modèle par excellence réside dans la grève générale, est compatible avec la forme de la pensée du politique impliquée par la notion même d'état d'exception. Cf. Françoise Proust, *L'histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin, op. cit.*, p. 137. Cf. Gérard Raulet, *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin, op. cit.*, p. 215 et suivantes.

443 Voir Léo Strauss, « Remarques sur *La notion de politique* de Carl Schmitt », dans Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie, op. cit.*

444 Hermann Heller, « Autoritärer Liberalismus » (1933), *Die Neue Rundschau*, vol. 44, n°1, pp. 289-298.

comme la négation de l'effort de « dépolitisation libérale » pour autant qu'elle exclut la production rationaliste et immanente de l'ordre. Mais de l'autre côté, la théorie de l'état d'exception vise à maintenir l'autonomie du politique à l'égard des « domaines du social<sup>445</sup> », *en faisant de l'intervention politique une intervention limitée aux situations de crise et, y compris lorsqu'elle agit dans le champ de l'économie, exclusivement sécuritaire ou relevant au sens large du « maintien de l'ordre »*. Autrement dit, il nous semble que ce que dessine Schmitt dans la *Théologie Politique*<sup>446</sup>, c'est un modèle du politique qui n'est pas conservateur au sens propre – de même qu'il ne s'articule pas à un effort de restauration d'une pensée politique qui relève, pour aller vite, de la « philosophie politique » au sens où Arendt entendait par exemple s'en détacher. La théorie de l'état d'exception engage une conception du politique plus complexe, que nous pourrions être tentés de qualifier de « néo-libérale » au sens où Pierre Dardot et Christian Laval l'ont analysée, et qui articule d'un côté la reconnaissance relative de l'autonomie des domaines du social, en particulier de l'économie<sup>447</sup>, tout en encastrant, de l'autre, le modèle juridique de la souveraineté dans cette structure, et en faisant de l'intervention politique l'outil de son maintien ou de sa sauvegarde. La théorie de l'état d'exception pourrait être comprise comme l'expression d'une réaffirmation du monopole étatique du politique comme garant de la stabilité de l'ordre libéral dans sa totalité, où les crises doivent en quelque sorte fixer le rythme de l'action politique étatique ou institutionnelle.

Or, c'est ici que la réversibilité de la notion d'état d'exception fait question : la notion schmittienne de l'état d'exception n'est pas seulement l'expression d'une réaction à l'égard d'un processus de dépolitisation et

---

445 Pour Jef Huysmans, il s'agit d'une conception autoritaire volontairement « pauvre » du politique, qui exclut de tenir compte des rapports sociaux dans leur complexité. Cette lecture très juste pourrait être complétée par l'hypothèse, soumise ici, qu'une telle conception engage une pensée systématique de l'ordre socio-politique qui vise à maintenir l'autonomie du politique à l'égard des autres « domaines du social » reconnus de ce fait même dans leur autonomie relative *en situation ordinaire*. Cf. Jef Huysmans, « The jargon of exception – On Schmitt, Agamben and the absence of political society », *International Political Sociology*, n°2, 2008, p. 165.

446 Précisons que ce modèle est ensuite abandonné par Schmitt, qui entérine peu à peu la victoire de l'État administratif, et glisse progressivement à la fin des années 1920 vers la reconnaissance d'un État fort que l'on pourrait qualifier de totalitaire. Ce point est particulièrement clair dans son article « L'évolution récente du problème des délégations législatives », dans *Introduction à l'étude du droit comparé. Recueil d'Études en l'honneur d'Édouard Lambert*, trad. fr. Paul Roubier et H. Mankiewicz, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1938.

447 Il est alors à souligner que l'autonomie des domaines du social, notamment de l'économie, ne saurait par suite être comprise comme un *fait* – ce qui serait d'ailleurs précisément tout à fait contestable. Il s'agit bien plutôt d'une *politique*, au sens où les auteurs, en prenant appui sur les travaux de Polanyi, affirment que « le marché autorégulateur est le produit d'une action politique délibérée ». Cf. Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle Raison du Monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2010.

l'expression d'une réaffirmation du politique sous une forme autoritaire, qui pourrait faire l'objet d'un renversement en lui opposant un état d'exception par le bas. Les crises dans l'ordre libéral ne sauraient de ce point de vue être considérées simplement comme des « occasions » pour sa contestation radicale. Et ce, parce qu'il n'y a pas d'équivalence entre état d'exception étatique et état d'exception par le bas : dans un ordre structuré autour de l'autonomie des domaines du social, autour de l'autonomie du politique à l'égard du domaine de l'économie, du droit même, de la culture et de la technique, les réactions qui peuvent se produire en situation de crise contre les formes de dépolitisation structurelle et d'impuissances politiques risquent de se produire le plus souvent au profit d'une survalorisation de la politique identifiée à l'État, voire, à l'exécutif. Autrement dit, il n'y a pas de réversibilité de l'état d'exception par le haut et par le bas parce que la structure de l'ordre dépolitisée à laquelle il prétend répondre en situation exceptionnelle risque toujours de générer des demandes à la faveur d'un « homme fort » ou d'un « homme providentiel » – et rien, à l'évidence, ici, de moins démocratique.

Ces conclusions, et le rejet de la notion d'état d'exception par le bas, sont pour le moins pessimistes eut égard à l'idée que les crises actuelles pourraient constituer l'occasion d'un « état d'exception par le bas ». Elles pourraient néanmoins bénéficier des analyses développées par Miguel Abensour dans la *Démocratie contre l'État* pour ouvrir sur de nouvelles pistes de réflexions. En définissant la démocratie comme « l'ouverture d'une scène agonistique qui a pour cible "naturelle" et privilégiée l'État<sup>448</sup> », Miguel Abensour invite en effet à penser la démocratie comme une pratique du conflit plutôt qu'un type d'organisation politique ou qu'un mode de régulation du pouvoir étatique, où les conflits visent la « forme État, unificatrice, organisatrice », plutôt qu'un type d'État déterminé. L'analyse de Miguel Abensour repose, on le sait, sur une relecture de la conception marxiste du politique, analysée dans l'ouvrage comme une pensée politique du décentrement à l'égard de l'État<sup>449</sup>, qui n'aura pas pour autant conduit à rabattre le politique sur l'économique<sup>450</sup>. C'est pourquoi on peut dire que l'agir démocratique réside dans les pratiques du conflit qui s'opposent à l'ensemble des processus d'objectivation conduisant à l'aliénation de l'homme, et dont les systèmes et procédures étatiques, notamment le droit, constitué en appareil juridique et en ordre normatif, et la bureaucratie, constituent deux moyens spécifiques de la domination politique<sup>451</sup> – ce qui rapproche la pensée de Miguel Abensour de la Théorie critique. Or, de ce point de vue, il pourrait être intéressant en premier lieu de penser les

---

448 Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Éditions du Félin, 2012, p. 14.

449 *Ibid.*, p. 134.

450 *Ibid.*, p. 57.

451 *Ibid.*, pp. 128-129.

nouvelles formes d'aliénation qui trouvent leur force non, ou plus seulement, dans les formes d'objectivation qui se réalisent dans l'État et dans le droit, mais dans la structure d'un ordre qui fonctionne autour de l'autonomie des ordres objectivés, où l'action politique se voit de plus en plus limitée par l'autonomie des autres domaines du social, en particulier de l'économie, mais aussi du droit, de la technique, tout en se voyant relativement illimitée quant il s'agit de sauvegarder l'ordre ainsi structuré dans sa totalité, c'est-à-dire en situation de crise. En second lieu, et concernant cette fois plus spécifiquement la question de l'irruption démocratique à l'époque de « l'état d'exception permanent », il nous semble que l'une des questions centrales que pose la réflexion d'Abensour ici est celle de la temporalité de l'agir démocratique à l'époque contemporaine : si le recours permanent au schème de l'état d'exception correspond bien, comme nous le pensons, à un effort visant à réduire le politique à la forme de décision exclusivement vouée à s'exercer en situation de crise, dans l'objectif strictement limité de permettre le maintien d'un ordre structuré autour de l'autonomie des ordres objectivés, n'est-ce pas d'abord le principe de l'action politique irrégulière, ponctuelle, transitoire, qu'il convient de subvertir ? Faut-il vouloir opposer un « état d'exception par le bas » à « l'état d'exception par le haut », en reconduisant du même geste le principe de l'irrégularité ou du caractère exceptionnel de l'agir démocratique ? La pratique obstinée du conflit, s'opposant à l'*ensemble des processus d'objectivation* qui conduisent à l'aliénation de l'homme, ne doit-elle pas désormais se penser sous la forme d'une pratique *permanente* de sape d'un ordre structurellement dépolitisé qui réside précisément à la fois dans la négation de l'exception, comme moment de l'agir politique, et dans les formes de résistance, visant à contrer l'ensemble des mécanismes qui produisent, reproduisent, et confortent l'autonomie des ordres objectivés.

## Chapitre 13

### Le chef contre la division ?

**Martin Breugh**

« *Nous attendions une pensée tumultueuse de la liberté politique, nous n'avons eu droit qu'à une pensée frileuse de la modération* » (Miguel Abensour).

Dans une conférence prononcée en avril 2014 à l'occasion du colloque international « Démocratie Radicale et Utopie » à l'université de Paris-Diderot, Miguel Abensour a affirmé que l'air du temps politique aujourd'hui était marqué par une étonnante résignation à l'ordre politique en place. Il a pris pour exemple de cette atmosphère intellectuelle la réception plutôt indifférente d'un livre sur la démocratie, *Qu'est-ce qu'un chef en démocratie ?*, de Jean-Claude Monod qui, trente ans auparavant, aurait suscité l'indignation des penseurs les plus perspicaces de la démocratie. Cet ouvrage cherche à comprendre ce que serait « un *charisme favorable au fonctionnement, voire à l'approfondissement de la démocratie*<sup>452</sup> », c'est-à-dire un chef capable d'approfondir, de par son seul charisme, la liberté, l'égalité et la solidarité au sein des communautés politiques. Ce faisant, Monod rend légitime ce qui, pour les penseurs de la trempe d'Abensour, relève de la domination politique. De plus, Abensour et sa cohorte de penseurs politiques étaient davantage préoccupés par la question de la division et du conflit que par l'élaboration d'une défense des chefs en démocratie. La quête d'un chef « démocratique » ne peut que reposer sur une banalisation de la notion même de démocratie. Il s'agit précisément de la thèse que je vais soutenir dans ce chapitre : la présence d'un chef en démocratie est un obstacle à sa manifestation en tant que « démocratie insurgeante » (Abensour).

Un des acquis théoriques les plus précieux de la pensée politique de Miguel Abensour reste l'articulation d'une lecture « maximale » de la « division originaire du social » telle que pensée par Claude Lefort. Avec cette notion, l'auteur du *Travail de l'œuvre. Machiavel* postule qu'au sein de toute communauté politique se trouve une scission « constitutive<sup>453</sup> » du social entre le désir de dominer des « Grands », le petit nombre, et le désir de

---

452 Jean-Claude Monod, *Qu'est-ce qu'un chef en démocratie ? Politiques du charisme*, Paris, Seuil, 2012, p. 16. À moins d'indication contraire, les italiques sont de l'auteur.

453 Claude Lefort, « Aperçu d'un itinéraire. Entretien avec Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret (1978) », *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p. 348.

ne pas être dominé du peuple, le grand nombre. Le social est travaillé par un conflit des désirs qui est « ineffaçable<sup>454</sup> » et salutaire pour la liberté. Pour Lefort, un régime est libre dans la mesure où l'opposition entre les désirs peut s'exprimer ouvertement. Inversement, la domination s'installe dans les régimes qui cherchent à refouler la division. Cette thèse forte sur l'être du social conduit, une fois admise, à une compréhension renouvelée de la chose publique, ainsi que le montre Abensour, puisque la division originaire du social s'affirme comme un principe d'intelligibilité politique dans la mesure où l'on peut statuer sur le caractère libre ou non d'un régime à l'aune du sort qu'il réserve à la division<sup>455</sup>. Prendre au sérieux l'idée de la division originaire du social implique donc de comprendre quel traitement les institutions politiques font de la division. Voilà ce qui oblige à un examen des rapports entre l'institution politique de la chefferie et la division sociale puisque, pour Abensour, le dévoilement au grand jour de la division sociale est la condition de possibilité de l'émancipation.

Partant de ces considérations, je souhaite explorer l'idée que le chef représente une tentative d'atténuer, voire de camoufler, la division sociale afin d'assurer l'unité du corps politique. Ce faisant, la figure du chef peut empêcher la manifestation insurgeante de la démocratie. Pour mettre à l'épreuve cette thèse, j'examinerai trois figures fortes du chef en politique : le « chef sans autorité » tel que décrit par Pierre Clastres, l'« Égocrate », théorisé par Claude Lefort et le chef en démocratie tel que l'articule justement Jean-Claude Monod. En guise de conclusion, je proposerai quelques pistes pour une analyse de la problématique de la division sociale à partir d'une réflexion sur la nature et le fonctionnement du régime démocratique moderne.

## **1. Le « chef sans autorité » – Pierre Clastres**

Récusant l'idée reçue selon laquelle l'absence d'État implique une absence de politique, l'anthropologie politique de Pierre Clastres nous invite à une « révolution copernicienne<sup>456</sup> ». Plutôt que de comprendre les sociétés dites « primitives » à l'aune des sociétés contemporaines, il convient de renverser la perspective, de chercher à comprendre les sociétés à État à partir de l'expérience politique première des sociétés « contre l'État ». Il ne s'agit donc plus d'opposer des sociétés dépourvues de pouvoir politique à des

---

454 Claude Lefort, « Pensée politique et Histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent », *Le temps présent. Écrits 1945-2005, op. cit.*, p. 853.

455 Miguel Abensour, « "Démocratie sauvage" et "principe d'anarchie" », *Les cahiers de philosophie*, n°18, 1994, p. 128.

456 Pierre Clastres, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1974, p. 7.

sociétés politiques, mais de se pencher sur les formes que peuvent prendre le pouvoir politique à rebours de nos idées fixes sur celui-ci. Le pouvoir ne serait pas seulement violence, coercition et domination mais se présenterait également sous une forme autre et non-coercitive. Tel le dieu romain Janus, le pouvoir comporte ainsi deux visages : un visage coercitif et un visage non-coercitif.

Clastres propose de substituer à l'opposition traditionnelle entre les sociétés à pouvoir et les sociétés sans pouvoir celle entre sociétés historiques et sociétés non-historiques, les premières correspondant aux sociétés à État et les secondes aux sociétés contre l'État. C'est auprès des tribus indiennes de l'Amérique du sud que Clastres se rend compte du caractère ethnocentrique et construit de la réduction occidentale du pouvoir à la violence<sup>457</sup>. Plus précisément, c'est en examinant la figure du chef indien qu'il constate l'existence d'un « chef sans pouvoir coercitif » qui ne s'inscrit pas dans la dynamique commandement/obéissance<sup>458</sup>.

Aussi étrange que cela puisse paraître pour les occidentaux, le chef indien est « impuissant » et « sans autorité ». Son impuissance tient au fait qu'il détient « une fonction qui fonctionne à vide<sup>459</sup> », suivant la formule de Clastres. Cette impuissance se manifeste dans les quatre caractéristiques qui distinguent le chef indien : il assure la paix, il a un devoir de générosité, il doit être un bon orateur, et il détient le privilège de la polygamie. En tant qu'« apaiseur professionnel<sup>460</sup> », le chef doit conserver l'harmonie au sein du groupe en réglant les différends et en cherchant à concilier les intérêts divergents. Il ne détient toutefois aucun pouvoir de sanction et, s'il échoue, il ne dispose d'aucun pouvoir susceptible d'éviter que le conflit se transforme en querelle. Le chef se doit aussi d'être généreux. Clastres affirme même que cette obligation est une servitude. Ainsi est-il à la merci des incessantes demandes des membres de la tribu. Généreux avec ses biens, le chef doit aussi l'être avec ses paroles. « Nombreuses sont les tribus où le chef doit tous les jours, soit à l'aube, soit au crépuscule, gratifier d'un discours édifiant les gens de son groupe<sup>461</sup> », écrit Clastres. Ses paroles racontent la nécessité de la paix et de la concorde pour la tribu et se heurte souvent à l'indifférence générale. Enfin, si le chef peut s'adonner à la polygamie, c'est pour mieux mettre un terme à l'échange égalitaire des femmes. Le chef bénéficie d'un « don sans contrepartie, en apparence destiné à sanctionner le statut social du détenteur d'une charge instituée pour ne pas s'exercer<sup>462</sup> ».

---

457 *Ibid.*, p. 15.

458 *Ibid.*, p. 11.

459 *Ibid.*, p. 33.

460 *Ibid.*

461 *Ibid.*, p. 29.

462 *Ibid.*, p. 36.

Au fait, ce don sans réciprocité se retrouve aussi dans le devoir de générosité et la loquacité du chef. *In fine*, cette absence d'échange indique pour Clastres que la sphère politique doit non seulement être comprise comme étant « extérieure à la structure du groupe mais bien plus comme négatrice de celle-ci : le pouvoir est contre le groupe, et le refus de la réciprocité, comme dimension ontologique de la société, est le refus de la société elle-même<sup>463</sup> ».

L'institution d'un chef « sans autorité » n'est donc pas fortuite. La philosophie politique indienne indique une « profondeur et subtilité » peu remarquées par les ethnologues avant Clastres. La création d'une figure du chef impuissant signale une compréhension que la « transcendance du pouvoir recèle pour le groupe un risque mortel » puisque le chef investi d'une « autorité extérieure et créatrice de sa propre légalité » représente une menace pour la culture « elle-même<sup>464</sup> », écrit Clastres. Par là, les tribus indiennes articulent une institution politique qui, dans sa structure même, supprime les effets coercitifs du pouvoir. Dans l'absence de réciprocité, le chef devient entièrement redevable au groupe et la scission dominant/dominé est déjouée.

Encore faut-il préciser que la prise de parole du chef reste, pour lui, un « devoir » et non un « droit ». Il est vrai que les sociétés sans histoire et les sociétés à histoire ont en commun le fait que les chefs parlent, que le pouvoir se manifeste par les mots et que la parole indique le « lieu réel du pouvoir<sup>465</sup> ». Mais contrairement aux sociétés à État, qui sont marquées par la division dominants/dominés, le pouvoir du chef sauvage implique moins un droit de parole acquis qu'un devoir de dire et de redire la société. Paradoxalement, le devoir de parole du chef ne comprend pas la contrepartie d'une écoute sociale. Dans les sociétés premières, le chef doit sans cesse parler mais ses paroles sont ignorées par le nombre. Pour Clastres, cette situation ne pose pas de problème dans la mesure où les propos du chef sont vides et se résument à une célébration, maintes fois entendue, des « normes de vie traditionnelle<sup>466</sup> ». Cette étrange institution de la parole vide et ignorée par tous permet à Clastres de comprendre une dimension constitutive de la société contre l'État : « le chef est séparé de la parole parce qu'il est séparé du pouvoir », écrit Clastres.

Plus encore : la société primitive sait, par nature, que la violence est l'essence du pouvoir. En ce savoir s'enracine le souci de maintenir constamment à l'écart l'un de l'autre le pouvoir et l'institution, le

---

463 *Ibid.*, p. 38.

464 *Ibid.*, p. 40.

465 *Ibid.*, p. 135.

466 *Ibid.*



commandement et la parole qui assure la démarcation et trace la ligne de partage. Et c'est le champ même de la parole qui assure la démarcation et trace la ligne de partage. En contraignant le chef à se mouvoir seulement dans l'élément de la parole, c'est-à-dire dans l'extrême opposé de la violence, la tribu s'assure que toutes choses restent à leur place, que l'axe du pouvoir se rabat sur le corps exclusif de la société et que nul déplacement des forces ne viendra bouleverser l'ordre social. Le devoir de parole du chef, ce flux constant de parole vide qu'il *doit* à la tribu, c'est sa dette infinie, la garantie qui interdit l'homme de parole de devenir homme de pouvoir<sup>467</sup>.

La parole du chef sans autorité n'a manifestement pas « force de loi<sup>468</sup> ». Par rapport à la division sociale, cette institution particulière du chef joue un rôle primordial dans la lutte contre l'apparition de la division au sein de la communauté. Étant entièrement redevable à la société par l'absence de réciprocité, la figure du chef préserve l'égalité fondamentale du groupe. Pour Clastres, il s'agit bien de la caractéristique première des sociétés sauvages et rien ne laisse présager un éventuel renversement de l'égalité en hiérarchie<sup>469</sup> puisqu'un dispositif complexe et sophistiqué prévient la scission sociale. Dans ce contexte, la chefferie indienne demeure entièrement mobilisée contre l'apparition de la division sociale.

## 2. L'Égocrate – Claude Lefort

Pour Claude Lefort, c'est en tant que phénomène post-démocratique qu'il faut comprendre le totalitarisme et sa figure emblématique, l'Égocrate. Cette autre « forme de société » moderne et radicalement nouvelle qu'est la domination totalitaire surgit afin de mettre un terme à l'indétermination qui marque l'être-ensemble démocratique<sup>470</sup>. La démocratie ne peut être à l'abri d'une transformation radicale en son contraire, soutient Lefort, puisque le régime politique libre repose sur des bases mouvantes et fragiles, sur l'indétermination, la division et le conflit. « Une telle expérience risque de s'avérer insoutenable<sup>471</sup> », affirme Lefort. Le poids de l'indétermination démocratique ne doit donc pas être sous-estimé. La démocratie reste opaque : l'énigme de son existence est insoluble. Le totalitarisme tentera de désamorcer ce véritable scandale pour nous qui sommes des êtres de sens en proie au désir d'unité et d'intelligibilité.

---

467 *Ibid.*, p. 136.

468 *Ibid.*, p. 176.

469 *Ibid.*, pp. 174-175.

470 Claude Lefort, « Préface », *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979, pp. 23-25.

471 Claude Lefort, « Démocratie et avènement d'un "lieu-vide" » (1982), *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, op. cit., p. 468.

Dans son ouvrage *Un homme en trop. Réflexions sur « L'Archipel du Goulag »*, Lefort dégage de l'opus de Soljenitsyne une interprétation du totalitarisme axée sur la figure de l'Égocrate telle qu'incarnée par Staline. Plus qu'un simple tyran ou autocrate qui « gouverne seul, affranchi des lois », l'Égocrate « concentre en sa personne la puissance sociale et, en ce sens, apparaît (et s'apparaît) comme s'il n'avait rien en dehors de soi, comme s'il avait absorbé la substance de la société, comme si *Ego* absolu, il pouvait indéfiniment se dilater sans rencontrer de résistance dans les choses<sup>472</sup> ». Par l'Égocrate s'affirme un principe d'incarnation du pouvoir, du savoir, de la loi, ainsi que, de manière assez « baroque », le « trésor de la poésie » et la « vertu de l'immortelle jeunesse ou de la force physique<sup>473</sup> ». Il représente une nouvelle tentative d'incorporation du pouvoir suite à la désincorporation inaugurée par le régime démocratique, et condense en sa personne les pôles du pouvoir, du savoir et de la loi.

La figure de l'Égocrate permet l'édification d'un peuple-Un reposant sur la négation de la division sociale. Lefort précise que ce n'est pas tant la division sociale comme telle qui est niée. Ce qui est nié est le caractère constitutif de la division sociale pour la communauté ainsi que le rôle salutaire du conflit pour la liberté. L'entreprise totalitaire cherche à créer une communauté homogène et transparente quant à ses origines et fondements tout en conjurant le conflit. Or, il s'agit, bien sûr, d'une impossibilité et d'un paradoxe, puisque « la division est déniée [...] et, à la mesure de cette dénégaration, se voit fantastiquement affirmée une division entre le peuple-Un et l'Autre. Cet Autre, c'est l'autre du dehors [...] le représentant des forces en provenance de l'ancienne société (koulaks, bourgeoisie) et c'est l'émissaire de l'étranger, du monde impérialiste<sup>474</sup> ». Mais cet Autre du dehors se trouve aussi « en dedans » : les ennemis du peuple se trouvent au sein même du peuple<sup>475</sup>. Autrement dit, la création d'une société indivisée repose sur une production et une élimination perpétuelle de l'Autre en son sein, donc d'un violent conflit avec ce qui marque la différence d'avec l'« idéal » totalitaire, défini en termes de classe ou de race. Dès lors, l'institution totalitaire du social doit être continue ; elle ne saurait arriver à un terme. L'image du corps de l'Égocrate permet une « mise en scène » et une « mise en sens » du social. Comme « mise en scène », « le peuple est pleinement figuré » et se voit conférer une « identité substantielle<sup>476</sup> », ce qui

---

472 Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur « L'Archipel du Goulag »*, Paris, Seuil, 1976, p. 68.

473 *Ibid.*, p. 69.

474 Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981 et 1984, p. 166.

475 Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur « L'Archipel du Goulag »*, op. cit., p. 50.

476 Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort », *La démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris, Esprit, 1993, p. 106.

a pour effet de taire toute interrogation sur les finalités de l'être-ensemble. En tant que « mise en sens », le corps de l'Égocrate permet aussi une « figuration du schéma directeur de l'ordre social totalitaire<sup>477</sup> ». Par là, les liens sociaux sont assurés et la société est renvoyée à elle-même dans une circularité fermée.

Comme le montre Soljenitsyne, le projet politique totalitaire d'une transparence sociale se fonde sur une idée du corps et d'un « idéal de prophylaxie sociale<sup>478</sup> ». Le corps devient la voie par laquelle on tente de fonder l'indivision<sup>479</sup>. Les mots utilisés pour décrire l'ennemi ou l'autre renvoient au corps : ce sont des « parasites » ou des « déchets » qu'il convient d'éliminer pour assurer la santé du corps social. Ainsi s'affirme une vision organiciste de la société avec, comme figure repoussoir *et* constitutive, cet « homme en trop » qui fait que le peuple devient « son propre ennemi<sup>480</sup> » et qui met en danger le projet fantasmagorique d'un corps social aseptisé. S'y ajoute une image de la machine : « Le modèle scientifico-technique, celui de l'entreprise de production, régie par la division rationnelle du travail, ont été non seulement importés du capitalisme occidental mais ce sont en quelque sorte emparés de la société entière<sup>481</sup> ». Lefort précise que les deux images de la société, organique et machinale, sont dans un rapport inévitable de tension l'une avec l'autre, car la machine suppose un effort artificiel pour assurer l'harmonie (à travers la raison et l'organisation) alors que le corps organique suppose un fonctionnement « naturel », c'est-à-dire sans intervention humaine. La machine « fait peser une menace sur la substance du corps politique, en faisant apparaître le social à la limite de l'inorganique<sup>482</sup> ». Ce n'est que grâce à l'Égocrate que la réconciliation entre ces deux images de la société peut s'effectuer : le « père des peuples » se présente aussi comme un génial « ingénieur de l'âme » et du social.

Dans la pensée de Lefort, c'est donc par le biais de « l'Égocrate » que les régimes totalitaires donneront « corps » à l'idée d'une société ayant surmonté la division et vivant dans l'harmonie et la quiétude qu'entraîne la résolution de l'énigme du social<sup>483</sup>. Les êtres humains peuvent se sentir *Un* à

---

477 *Ibid.*

478 Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », *L'invention démocratique*, *op. cit.*, p. 166.

479 Miguel Abensour, « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Claude Lefort », *op. cit.*, p. 95.

480 Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur « L'Archipel du Goulag »*, *op. cit.*, p. 50.

481 Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », *L'invention démocratique*, *op. cit.*, p. 169.

482 *Ibid.*, p. 170.

483 Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur « L'Archipel du Goulag »*, *op. cit.*, p. 68.

travers l'image du corps de l'Égocrate<sup>484</sup>. L'unité imaginaire du social est alors assurée et la division sociale camouflée. Or, le prix à payer pour une telle transparence du social est fort élevé : pour que vive l'indivision, la liberté et l'autonomie doivent périr.

### 3. Le chef démocratique – Jean-Claude Monod

Dans son ouvrage publié en 2012, Jean-Claude Monod explore la question du « charisme en démocratie<sup>485</sup> » à travers une analyse de la longue histoire des chefs politiques. L'objectif de son enquête est de déterminer les critères et les conditions « permettant de distinguer des formes de charisme favorables à un approfondissement de la justice et à la réaffirmation d'une souveraineté du peuple<sup>486</sup> ». Pour le formuler sous une forme interrogative : comment concilier la présence d'un chef, c'est-à-dire l'Un, dans un régime politique qui repose sur le nombre, c'est-à-dire le multiple, tout en assurant que se développent les impératifs de justice et d'égalité propres à la vie démocratique ? L'auteur est conscient des difficultés de penser la question du chef en démocratie après la domination totalitaire et après les ravages réels et théoriques du culte du chef incarné par l'Égocrate. Une des hypothèses qu'il propose soutient que « loin de représenter le reste archaïque d'une religiosité diffuse et d'un culte des héros, loin de s'opposer à la structure démocratique d'une égalité de principe de chacun avec chacun, *c'est dans le cadre de la démocratie moderne que le problème du charisme devient crucial*, car c'est sur le charisme que repose [...] la sélection du dirigeant politique<sup>487</sup> ». Plus encore, Monod postule que le charisme reste « l'un des vecteurs possible de bouleversement des structures sociales, économiques et étatiques [qui sont] tendanciellement oligarchiques, conservatrices et inégalitaires<sup>488</sup> ». C'est dire l'importance d'une réflexion sur les figures du « charisme du progrès et de la justice » qui seraient compatibles avec les exigences de la « télé-démocratie libérale contemporaine<sup>489</sup> ».

Ce charisme démocratique que Monod souhaite explorer se fonde sur une lecture critique des thèses de Max Weber. Pour Weber, le charisme demeure « une certaine qualité d'une personne individuelle, en vertu de laquelle elle est revêtue d'une aura extraordinaire et douée de pouvoirs surnaturels ou surhumains, ou tout au moins exceptionnels [...], ou encore est considérée

---

484 Claude Lefort, « Le nom d'Un », dans Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976, p. 267.

485 Jean-Claude Monod, *Qu'est-ce qu'un chef en démocratie ? Politiques du charisme*, op. cit., p. 7.

486 *Ibid.*, p. 9.

487 *Ibid.*, p. 24.

488 *Ibid.*, p. 16.

489 *Ibid.*, p. 29.

comme un envoyé de Dieu ou comme un exemple, et en conséquence de quoi cet individu est considéré comme un "chef"<sup>490</sup> ». Par-delà les origines manifestement théologiques du concept, Monod reconnaît que les caractéristiques propres à la domination charismatique posent problème pour l'exercice du pouvoir. Le chef charismatique, en cherchant l'exception, refuse la routine ; en se démarquant lors de situations de crise, il ne peut être un gestionnaire du quotidien ; en fondant son pouvoir sur son charisme individuel, il se place au-dessus des institutions et des procédures en place. C'est d'ailleurs dans un rapport antagoniste et conflictuel que la domination charismatique s'inscrit par rapport aux deux autres formes de légitimation, soient la domination traditionnelle et la domination légale-rationnelle. La domination traditionnelle trouve sa légitimité dans un « éternel hier » qu'il s'agit de vénérer et d'obéir alors que le socle de la domination légale-rationnelle est la « croyance en la légalité des règles arrêtées<sup>491</sup> ». Pour citer l'élégante formule de Raymond Aron : « L'homme obéit aux chefs que l'accoutumance consacre, que la raison désigne, que l'enthousiasme élève au-dessus des autres<sup>492</sup> ». Mais la désignation par « l'enthousiasme » ne peut que troubler l'ordre traditionnel tout comme l'ordre de la raison. La domination charismatique revêt donc un statut particulier dans la typologie des légitimités. Dans le développement des « grands États de masse » de la modernité, « le charisme retrouve une pertinence à titre d'élément de sélection des "chefs" et [...] il peut malgré tout aussi devenir le vecteur d'une démocratisation dans des systèmes politiques tendanciellement clos sur eux-mêmes<sup>493</sup> », soutient Monod.

Pour lui, un charisme véritablement démocratique doit se fonder sur des normes précises. D'une part, il doit être porté par un *ethos* de changement social qui s'attaque aux inégalités, qui cherche une extension de la justice ou qui institutionnalise des instruments juridiques protecteurs – ce qui tend à en exclure les positions conservatrices ou réactionnaires<sup>494</sup>. D'autre part, ce charisme doit différer qualitativement d'un charisme qui serait démocratique dans sa forme seulement. Monod cherche ainsi à se préserver de l'accusation de populisme, c'est-à-dire la captation et l'instrumentalisation de l'appui du nombre en vue de l'établissement d'un pouvoir personnel plus ou moins autoritaire. Par la négative, Monod formule une dernière condition normative : « Tout charisme politique qui prétend s'émanciper des contraintes du contrôle démocratique et dont les objectifs politiques s'opposent à une défense ou à un approfondissement de la démocratie et de

---

490 *Ibid.*, p. 34. L'original se trouve dans : Max Weber, *Économie et société*, trad. collective, Paris, Plon, 1995, tome I, p. 320.

491 Sur cette typologie, cf. Max Weber, *Le savant et le politique*, trad. Julien Freund, Paris, Plon, 1959 (1963), p. 101-111.

492 Raymond Aron, « Introduction », Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 37.

493 Jean-Claude Monod, *Qu'est-ce qu'un chef en démocratie*, *op. cit.*, p. 52.

494 *Ibid.*, p. 221.

son socle de valeurs fondatrices – l'égalité, la liberté, [...] – doit être combattu<sup>495</sup> ». Sans les nommer, Monod conteste ici les penseurs de « l'hypothèse communiste », cette extrême gauche autoritaire, incarnée par Alain Badiou ou Slavoj Žižek, en proie à l'illusion du « bon » tyran ou des « avant-gardes » capables de déclencher une terreur *salutaire* pour le corps politique<sup>496</sup>.

Monod propose alors une nouvelle typologie des « charismes éminents<sup>497</sup> », une sorte de « petit panthéon portatif<sup>498</sup> » susceptible d'approfondir notre compréhension des figures désirables du chef en démocratie. Quatre paradigmes se distinguent : le charisme de fondation, le charisme de résistance et de libération, le charisme de justice, et le charisme d'égalité. Dans le premier, il s'agit du fondateur de la communauté politique, de celui ou celle qui réussit le plus difficile des actes politiques selon Machiavel, soit la constitution d'une nouvelle communauté fonctionnant automatiquement sans son intervention<sup>499</sup>. C'est Lycurgue, Washington, Napoléon, Bolivar, etc. Pour sa part, le charisme de résistance et de libération se dévoile lorsque, face à une situation de domination, une figure arrive à imposer une « ligne de rupture » capable de fédérer un ensemble de forces hétérogènes d'émancipation, de décolonisation ou de résistance<sup>500</sup>. Le charisme de justice est aussi un charisme de réconciliation, car il prend forme à partir d'une expérience de résolution des conflits susceptible d'atténuer un passé marqué par la haine et l'injustice sans pour autant l'effacer de la mémoire collective. L'exemple de Nelson Mandela ou de Desmond Tutu en Afrique du Sud illustre bien ce paradigme, tout comme le chancelier ouest-allemand Willy Brandt devant le monument des morts du ghetto de Varsovie en 1970. Enfin, le charisme d'égalité, affirme Monod, « relève de la manifestation éclatante de l'inanité de la postulation d'inégalité entre "races" ou entre "sexes"<sup>501</sup> ». Il s'affirme donc dans la lutte contre les diverses formes de discriminations contre les femmes, les minorités et les démunis. À l'époque contemporaine, deux figures du charisme de l'égalité se distinguent : l'ancien président du Brésil, Lula, et le président américain, Obama.

La lecture proposée d'Obama en tant que figure du charisme d'égalité compatible avec les critères d'un chef en démocratie est révélatrice à bien des égards. Loin d'un portrait lénifiant ou naïf du quarante-quatrième président américain, Monod reconnaît l'apport décisif du *storytelling* et de la communication politique dans la perception populaire d'Obama. Il rappelle

---

495 *Ibid.*, pp. 221-222.

496 *Ibid.*, p. 219.

497 *Ibid.*, p. 271.

498 *Ibid.*, p. 270.

499 *Ibid.*, p. 272.

500 *Ibid.*

501 *Ibid.*, p. 275.

aussi les espoirs déçus de sa présidence<sup>502</sup>, nés par ailleurs de cette même promesse d'égalité dont il reste porteur. Cependant, les discours d'Obama révèlent la différence fondamentale entre ce dernier et les *Berufspolitiker ohne Beruf* (politiciens professionnels sans vocation) habituels de la politique américaine. Monod souligne la réelle capacité d'empathie du président ainsi que sa lutte contre le cynisme en politique. Plus encore, à des moments clés de sa carrière, Obama a su s'élever au-dessus de la mêlée politique et offrir une véritable leçon sur la complexité de la « question raciale » aux États-Unis et aussi sur le maintien, envers et contre tous, d'une conviction politique profonde<sup>503</sup>. Le fameux discours de Philadelphie en mars 2008, « A More Perfect Union », en réaction aux propos anti-américains de son pasteur Jeremiah Wright, en serait le témoignage le plus éloquent.

Les limites de l'action d'Obama incitent Monod à articuler une nouvelle approche de l'action politique capable d'approfondir la démocratie moderne. Car le problème est qu'un chef, aussi charismatique et démocratique soit-il, ne peut agir seul contre « les puissances de l'argent » et du « lobbying<sup>504</sup> » qui en découle. Il faut alors « une *action conjointe* entre les *ordinary people* et [...] un président qui partage[rait] leurs convictions et qui donn[erait] un débouché politique à leur mouvement<sup>505</sup> », écrit Monod. Autrement dit, pour lutter contre les inerties du système et des structures, il faut une symbiose entre le chef et le nombre comme celle qui a jadis permis l'abolition de l'esclavagisme en Amérique. Monod constate toutefois que cette symbiose ne peut se faire qu'entre le chef et une partie du peuple : « La fiction démocratique [...] veut que l'unité du peuple se projette dans l'unité d'une action politique. Mais cette action n'est jamais soutenue que par une fraction du pays<sup>506</sup> ». Pour le formuler dans les termes de la division originarie du social, un chef en démocratie doit, sans chercher à atténuer ou à camoufler la division sociale, s'aligner sur une de ses composantes et reconnaître par là l'artifice de l'unité du corps politique. Monod écrit : « il s'agit alors de travailler à repérer et à "synthétiser" dans le champ politique institutionnel et "anti-institutionnel", dans la démocratie organisée comme dans les mouvements qui en font apparaître les limites à partir d'un hors champ<sup>507</sup> », les forces qui cherchent à contrer les effets de la « gouvernance<sup>508</sup> » néolibérale. Une incarnation contemporaine de cette *via media* entre la démocratie représentative et la démocratie radicale aurait pu être, par

---

502 *Ibid.*, p. 285.

503 *Ibid.*, p. 279.

504 *Ibid.*, p. 287.

505 *Ibid.*, p. 286.

506 *Ibid.*, p. 290.

507 *Ibid.*, p. 293.

508 Cf. Alain Deneault, *Gouvernance. Le management totalitaire*, Montréal, Lux, 2013.

exemple, une alliance entre le Président Obama et le mouvement *Occupons Wall Street*.

#### 4. Le chef, l'oligarchie et le nombre aujourd'hui

Nous savons cependant que cette alliance entre Obama et *Occupons Wall Street* n'a pas eu lieu. Si l'on se fie aux fines analyses faites par l'économiste Paul Krugman, l'analyste politique Frank Rich<sup>509</sup> et le journaliste Erza Klein<sup>510</sup> parues dans le *New York Review of Books* depuis 2010, une telle alliance était impossible, voire impensable. Car le personnel politique américain – l'équivalent de la « noblesse d'État » en France (Bourdieu) – reste inféodé au monde de la finance et des affaires<sup>511</sup> et ce nonobstant l'allégeance politique partisane. Ironie de l'histoire, l'équipe économique d'Obama était composée de ceux qui, sous la présidence de Bill Clinton, ont créé les conditions de possibilité de la « grande récession » en procédant à la déréglementation tout azimut du secteur financier. En effet, ce sont les mêmes conseillers politiques chargés du sauvetage économique en 2008, qui avaient aboli, en 1999, le fameux Glass-Steagall Act de 1933 afin de permettre aux banques de dépôt de fusionner avec les banques d'investissement, ce qui a ouvert la voie à la création d'outils financiers dignes des plus grands romans de la science-fiction<sup>512</sup>.

La dérive oligarchique semblerait alors incontournable<sup>513</sup>. La configuration politique moderne, à savoir le gouvernement représentatif, le système des partis politiques et les grandes bureaucraties reposent sur des titres à gouverner qui sont exclusifs du nombre. Le régime représentatif privilégie les gentilshommes « vertueux » dont la richesse est signe précisément de la « vertu » nécessaire pour l'exercice du pouvoir politique. Quant aux partis politiques, ils favorisent le militant exemplaire capable d'assurer une organisation politique concrète alors que les grandes bureaucraties mettent en avant les spécialistes de l'administration publique,

---

509 Frank Rich, « Why Has He Fallen Short? », *The New York Review of Books*, August 19, 2010. <http://www.nybooks.com/articles/archives/2010/aug/19/why-has-he-fallen-short/>

510 Erza Klein, « Obama's Flunking Economy: The Real Cause », *The New York Review of Books*, November 24, 2011. <http://www.nybooks.com/articles/archives/2011/nov/24/obamas-flunking-economy-real-cause/>

511 « Coming into the Obama presidency, much of the Democratic Party was close to, one might almost say captured by, the very financial interests that brought on the crisis ». Paul Krugman and Robin Wells, « Getting Away with It », *The New York Review of Books*, July 12, 2012. <http://www.nybooks.com/articles/archives/2012/jul/12/getting-away-it/>

512 Jeff Madrick, « How We Were Ruined & What We Can Do », *The New York Review of Books*, February 12, 2009. <http://www.nybooks.com/articles/archives/2009/feb/12/how-we-were-ruined-what-we-can-do/>

513 Sur la question de l'oligarchie, je permets de renvoyer le lecteur à mon article, « De l'oligarchie. Considérations préliminaires pour une enquête sur le règne du petit nombre aujourd'hui », *Tumultes, L'État corrompu*, n°45, Paris, Kimé, 2015, pp. 163-179.



détenteurs de la science administrative ou juridique, capables de façonner les politiques publiques et d'assurer la mise en application de ces mêmes politiques. Évidemment, les dirigeants d'aujourd'hui peuvent cumuler les titres à gouverner. Chose certaine, ceux qui n'ont comme titre à gouverner que l'absence de titre n'exercent pas le pouvoir. Cette configuration politique, qui est connue sous le nom de « démocratie libérale », fonctionne selon des logiques rigoureusement oligarchiques. Or, Monod reconnaît les tendances oligarchiques du régime libéral mais sa solution ne fait que reconduire le problème à la logique de la symbiose dialectique entre l'Un et le multiple (ou du moins entre l'Un et une composante du multiple). Il postule ainsi la nécessité d'une médiation par le haut qui soit unificatrice : le chef charismatique, bienveillant et attentif, sait interpréter et saisir le mouvement du grand nombre sans que celui-ci puisse s'exprimer ou se structurer en dehors de cette médiation verticale. Ce type de médiation se dévoile alors comme un obstacle à la manifestation insurgeante de la démocratie. Le chef démocratique, de concert avec les institutions oligarchiques, dissimule le désir de dominer des Grands, obscurcissant ainsi la division sociale et barrant la voie à l'émancipation. Autrement dit, c'est Obama (le chef) et ses collaborateurs issus de la grande finance (les Grands) qui « sauvent » les banques américaines, tout en neutralisant cette manifestation forte de la division sociale qu'est le mouvement *Occupy Wall Street*.

Dans une perspective émancipatrice, que faire de la division sociale ? Comme nous l'enseigne Miguel Abensour dans un article qui a fait date<sup>514</sup>, la tâche théorique et pratique de la pensée politique critique aujourd'hui est double. D'une part, il incombe aux penseurs critiques de poursuivre et d'approfondir l'analyse des institutions de la configuration politique moderne afin de comprendre l'extension de son ouverture au nombre. D'autre part, il faut rester attentif aux manifestations contemporaines et historiques des formes d'organisation politique qui ouvrent à une médiation réticulaire dans une logique du multiple et de la pluralité. Ces formes d'organisation politique s'opposent aux institutions de la médiation verticale qui se meuvent dans la logique de l'Un ou du petit nombre choisi selon des titres à gouverner exclusifs. La figure du chef, tout comme le petit nombre, s'institue certes contre la division. Afin de libérer les énergies créatrices de la division originaire du social, celles qui permettent une extension de la liberté, il faut sortir de la logique de la convergence dans l'unification comme « solution » ultime à la conflictualité sociale.

---

514 Miguel Abensour, « Philosophie politique critique et émancipation », *Politique et sociétés*, vol. 22, n°3, 2003, pp. 119-142.



## Partie IV

# **Héroïsme et politique**



## Chapitre 14

### Blanqui, les astres et le « héros nouveau »

Gilles Labelle

Par-delà l'« héroïsme révolutionnaire » (Saint-Just), qui paraît aboutir à une « cité héroïque » aux fondements moraux plutôt que politiques et en conséquence à une nouvelle hiérarchie<sup>515</sup>, peut-on repérer, demande Miguel Abensour, les contours d'un « héroïsme post-révolutionnaire » ? Quels seraient les paramètres d'un paradoxal « héroïsme anti-héroïque<sup>516</sup> », fruit d'une opération de « sauvetage par transfert » où il s'agirait de reprendre l'impulsion héroïque visant l'institution d'une figure de l'*homo politicus* – ce type humain qui associe quête d'un bien-vivre en commun et liberté exercée dans la pluralité<sup>517</sup> – tout en faisant l'économie de l'« aliénation héroïque » ? Outre chez Stendhal – le personnage de Julien Sorel dans *Le rouge et le noir* – ce serait, étonnamment à prime abord, chez Auguste Blanqui, qu'on pourrait trouver esquissés ces paramètres suivant Abensour. Répétant l'appréciation de son biographe Gustave Geffroy, Abensour fait en effet de Blanqui le « héros nouveau, d'accord avec l'idéal du siècle, d'accord avec l'humanité<sup>518</sup> ». Mais pour saisir le déplacement que la figure de Blanqui fait subir à l'héroïsme, encore convient-il de dire d'abord ce que cette figure n'évoque pas aux yeux d'Abensour, qui n'ignore pas de quoi ce nom est chargé. Blanqui, en effet – verdict partagé par la bourgeoisie de son temps et plus tard par la deuxième et la troisième Internationales, comme si « les phantasmes de la réaction et [les] grandes opérations de tri chères aux tenants du marxisme-léninisme se mêl[aient] curieusement<sup>519</sup> » –, c'est tout à la fois la révolution prolétarienne, l'apologie de la barricade, la conspiration menée par le petit nombre, par le fait même les prodromes de l'avant-gardisme révolutionnaire et substitutionniste. Blanqui, en somme, c'est le blanquisme. Et, effectivement, concède Abensour, Blanqui c'est tout ça, c'est entre autres le blanquisme et c'est une question à savoir si on peut

---

515 Miguel Abensour, « La disposition héroïque et son aliénation », *Tumultes*, 2-3, 1993, pp. 59-87.

516 Miguel Abensour, « Le rouge et le noir à l'ombre de 1793 ? », dans Anne Kupiec et Étienne Tassin (dir.), *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens et Tonka, 2006, pp. 590-592.

517 Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens et Tonka, 2006.

518 Gustave Geffroy, *L'Enfermé*, Paris, E. Fasquelle 1887, p. 442, cité dans Miguel Abensour et Valentin Pelosse, « Libérer l'enfermé », et dans Auguste Blanqui, *Instructions pour une prise d'armes. L'éternité par les astres*, textes réunis et présentés par Miguel Abensour et Valentin Pelosse, Paris, Sens et Tonka, 2014, p. 383.

519 Miguel Abensour et Valentin Pelosse, « Libérer l'enfermé », *op. cit.*, p. 382.

« innocenter Blanqui des errements du blanquisme », par exemple si on peut séparer Blanqui du culte du chef et du « narcissisme autoritaire » qui lui sied<sup>520</sup>. Mais cela dit, insiste-t-il, Blanqui est irréductible au blanquisme, ainsi qu'en témoigne ce curieux écrit qu'est *L'éternité par les astres*, qui n'a rien à voir avec l'avant-gardisme révolutionnaire, et sur lequel Abensour concentre son interprétation. Enfermé trente-trois ans de sa vie dans les prisons et les cachots, Blanqui a été tôt et est maintenant encore enfermé dans son nom ; « libérer l'enfermé », c'est avant tout l'« arracher [...] à l'approche traditionnelle, trop exclusivement politique<sup>521</sup> », c'est le prendre au sérieux comme écrivain, comme penseur, par-delà les images convenues à son sujet. Non qu'il s'agisse de supposer une quelconque « politique de la vérité », où il conviendrait d'opposer un « vrai Blanqui » à un « faux » ; ce qu'il s'agit de libérer, plutôt, c'est le nom de Blanqui comme « impulsion », comme point de référence qui vaut que l'on tente à son sujet une « opération de sauvetage » (Walter Benjamin).

Penchons-nous donc sur *L'éternité par les astres*, ouvrage de 1872 que les sœurs de Blanqui, qui le visitaient au Fort du Taureau où il était emprisonné, ont trouvé insolite à ce point qu'elles ont tout fait pour ne pas qu'il soit publié, malgré les directives expresses de son auteur, qui prétendait que « tout [son] recours, toute [sa] défense étaient dans cet ouvrage<sup>522</sup> ». Ont-elles cru que se tournant sans prévenir vers l'étude des astres, faisant soudain prévaloir la « parole astronomique » sur la « parole politique », le grand révolutionnaire se reniait honteusement ? Que conclure en effet d'une cosmologie qui met en scène l'« impuissance » radicale de l'humanité « au regard de l'infinité de l'univers dans l'espace et le temps<sup>523</sup> », sinon une attitude fondée sur une combinaison de fatalisme et de passivité ?

Mais ne nous hâtons pas de conclure et examinons attentivement d'abord, comme nous y invite le patient lecteur qu'est Miguel Abensour, la teneur du propos de Blanqui<sup>524</sup>. *L'éternité par les astres* repose sur des prémisses qui s'énoncent somme toute simplement. Le point de départ de l'auteur est la volonté de rupture avec toute conception religieuse du monde et, en conséquence, avec toute politique ancrée dans la théologie – y compris, insiste-t-il, celle qui se manifeste dans la défense d'une « religion nouvelle » par des révolutionnaires d'abord (Robespierre, Saint-Just, le culte de l'Être suprême), par des utopistes (Saint-Simon – motif d'un « nouveau

---

520 *Ibid.*, pp. 379, 385.

521 « Walter Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui », dans Hans Wismann (dir.), *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Cerf, 1986, p. 219.

522 Blanqui cité dans Miguel Abensour et Valentin Pelosse, « Libérer l'enfermé », *op. cit.*, p. 378.

523 Miguel Abensour et Valentin Pelosse, « Libérer l'enfermé », *op. cit.*, p. 403.

524 Sur la manière de lire propre à Abensour, voir le très beau texte d'Horacio Gonzalez : « Le processus de libération des textes », dans Anne Kupiec et Étienne Tassin (dir.), *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, *op. cit.*, pp. 29-34.

christianisme ») et par Auguste Comte ensuite<sup>525</sup>. Autre manière de dire que Blanqui se situe de plain-pied sur le terrain d'un athéisme et d'un matérialisme intransigeants. Première prémisse de son raisonnement : l'univers tout entier est pure matière, laquelle est incréée et donc par définition éternelle. La matière, en somme, est l'infini : partout et toujours, il n'y a eu, il n'y a et il n'y aura que la matière, que l'« univers [...] infini dans le temps et dans l'espace, éternel, sans bornes et indivisible<sup>526</sup> ». Deuxième prémisse : la matière est étrangère à toute notion de finalité, elle « ne poursuit aucun but, ne consulte aucune convenance. Féconde à outrance, elle gaspille sans pitié ni remords<sup>527</sup> ». La matière, en somme, n'esquisse rien au-delà d'elle-même, elle ne pointe vers rien d'autre que son être éternellement répété : elle a été, elle est et elle sera, pour toujours, la même. Par-là, Blanqui « congédie » tout à la fois, la théologie, les théories des Anciens sur le droit naturel et, plus globalement, « toute pensée d'un autre-monde supra-sensible ou d'un principe transcendant<sup>528</sup> », décentrant du coup radicalement l'humanité : l'univers, froid et indifférent, n'est pas fait, n'est pas agencé pour elle. Troisième prémisse : la matière infinie est composée de corps simples, en nombre limité – une soixantaine selon le tableau périodique des éléments de Mendeleïev de 1869, une centaine dans l'avenir prédit Blanqui. Par définition, tout ce qui existe dans l'univers est donc une combinaison de ces corps simples : « Les soixante-quatre..., disons les cent *corps simples*, qui forment notre terre, constituent également tous les globes sans distinction [...]. La composition et le mécanisme de tous les astres sont identiques<sup>529</sup> ». Cela dit, quatrième et dernière prémisse : la matière n'est pas un chaos, il « n'a jamais existé, il n'existera jamais l'ombre d'un chaos nulle part<sup>530</sup> ». C'est que la matière, toute aveugle qu'elle soit, est régulée par une loi, la loi de l'attraction, qui fait se rapprocher et se combiner les corps simples<sup>531</sup>. L'univers apparaît ainsi rempli de formes ou de structures, qui naissent, qui meurent et qui renaissent sans cesse des chocs entre les corps que provoque le mouvement gouverné par l'attraction. « Ces accidents déplaisent, et nous

---

525 Voir les différents textes regroupés dans le chapitre intitulé « Contre le positivisme », dans Blanqui, *Instructions pour une prise d'armes. L'éternité par les astres*, op. cit., pp. 195-225. Ne pas oublier que Comte est l'auteur d'un *Traité philosophique d'astronomie populaire*, Paris, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 1985, paru en 1844.

526 Blanqui, *L'éternité par les astres*, op. cit., p. 231.

527 « Habitabilité des planètes », dans *ibid.*, p. 239, n. 4 (il s'agit d'un ajout de Blanqui pour un projet de nouvelle édition de *L'éternité...*).

528 Miguel Abensour et Valentin Pelosse, « Libérer l'enfermé », op. cit., p. 419.

529 *L'éternité par les astres*, op. cit., p. 294 (les italiques sont dans le texte).

530 *Ibid.*, p. 282.

531 La référence à la loi de l'attraction, censée jeter les fondements de l'« association », est courante chez Saint-Simon (*Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, Genève, 1803, p. 101, par exemple) et chez Fourier (*Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Paris, Bossange Frères/P. Mongié aîné, 1829, p. 16, par exemple).

en sommes nés ! Ils sont les antagonistes de la mort, les sources toujours ouvertes de la vie universelle. C'est par un échec permanent à son bon ordre, que la gravitation reconstruit et repeuple les globes<sup>532</sup> ». La conclusion tirée de ces prémisses est implacable : puisque 1) l'univers est infini dans le temps et dans l'espace, et 2) aveugle, mais 3) qu'il est composé de corps simples qui sont en nombre limité, et 4) qui sont soumis à la loi régulatrice de l'attraction, il en résulte que les formes et les structures existantes dans l'univers représentent un très grand nombre de combinaisons de corps simples, qui ne sont cependant pas, par définition, en nombre infini, de telle sorte qu'elles doivent, forcément, se répéter un très grand nombre de fois. Fondé sur la répétition des mêmes combinaisons qui se font, se défont et qui reviennent ainsi perpétuellement, l'univers se présente au final comme un éternel retour du Même : « La nature a donc sous la main cent *corps simples* pour forger toutes ses œuvres et les couler dans un moule uniforme [...]. Certes, avec un plan si monotone et des éléments si peu variés, il n'est pas facile d'enfanter des combinaisons différentes, qui suffisent à peupler l'infini. Le recours aux *répétitions* devient indispensable. [...] Ce sont en quelque sorte des *combinaisons-types*, dont les *répétitions* sans fin remplissent l'étendue<sup>533</sup> ».

Le monde que nous habitons n'échappe pas au mécanisme aveugle qui inscrit l'univers au registre de la Répétition et du Même. Manifestation d'une combinaison primordiale, ce monde ne peut pas, par définition, être unique, il n'est, forcément, qu'un cas d'une forme ou d'une structure que non seulement on retrouve ailleurs, mais qu'on doit retrouver à des milliards et des milliards d'exemplaires (puisque l'univers est infini). Notre monde, en somme, a eu, a et aura toujours des milliards et des milliards de sosies dans l'univers : « Notre terre [...] est la *répétition* d'une combinaison *primordiale*, qui se reproduit toujours la même, et qui existe simultanément en milliards d'exemplaires identiques [...]. Sur chacun d'eux se succèdent toutes les choses matérielles, tous les êtres organisés, dans le même ordre, au même lieu, à la même minute où ils se succèdent sur les autres terres, ses sosies. Par conséquent, tous les faits accomplis ou à accomplir sur notre globe, avant sa mort, s'accomplissent exactement les mêmes dans les milliards de ses pareils<sup>534</sup>. » Aussi Blanqui ajoute-t-il, à propos de sa propre personne :

---

532 Blanqui, *L'éternité par les astres*, p. 288. Comme Marx dans sa thèse de doctorat (*Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et Épicure, avec un appendice*, dans *Œuvres III. Philosophie*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1982, pp. 3-109), on constate que c'est au matérialisme antique que se réfère essentiellement Blanqui, en particulier à Épicure et à sa notion de *clinamen* (déviation) (Samuel Bernstein, *Auguste Blanqui*, Paris, François Maspero, 1970, p. 331 ; Alan B. Spitzer, *The Revolutionary Theory of Louis Auguste Blanqui*, New York, AMS Press, 1970, pp. 34, 36 ; voir la « Lettre à Hérodote », dans Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Livre X, trad. de Robert Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, tome 2, 1965, pp. 226-244).

533 Blanqui, *L'éternité par les astres*, *op. cit.*, pp. 296-297 (les italiques sont dans le texte).

534 *Ibid.*, p. 321 (les italiques sont dans le texte).



« J'ai, à la minute présente, par tous les pays du ciel, une foule de sosies qui rongent leur frein dans le fort du Taureau, et pensent, comme moi, à leurs doubles embastillés<sup>535</sup>. »

Toute la question est de déterminer le sens d'une telle assimilation du cosmos tout entier à la répétition éternelle du Même. Quelle posture suppose cette construction qu'on jugera déconcertante, à tout le moins ? Plusieurs interprétations sont possibles. Mais on pense d'abord, bien sûr, au fatalisme, le contraire de l'attitude révolutionnaire et Blanqui lui-même soumet la proposition : « L'univers se répète sans fin et piaffe sur place. L'éternité joue imperturbablement les mêmes représentations.<sup>536</sup> » Partout se répéterait, par exemple, l'écrasement de la Commune, partout se répéterait l'emprisonnement de Blanqui. Bien plus que de simplement contester le progressisme naïf d'Auguste Comte, qu'une partie du mouvement socialiste commençait justement à faire sien, Blanqui admettrait, au terme d'une vie parsemée d'échecs et de catastrophes, l'impossibilité de la transformation sociale et politique ; c'est le cosmos, l'Être lui-même, qui conspirerait afin d'interdire quelque espérance que ce soit. Comme si, au final, Blanqui avait cédé devant la fantasmagorie du monde moderne lui-même, qui tend à une réification des rapports sociaux faisant conclure à leur naturalisation et en conséquence à leur éternelle pérennité. Walter Benjamin, indique Abensour, crut ainsi dans un premier temps que tout en se voulant un « réquisitoire effrayant contre la société », *L'éternité par les astres* devait lui-même être tenu pour « la fantasmagorie portée à son point le plus extrême puisqu'elle contamine le cosmos jusqu'à y projeter l'essence même de la modernité. Vision très exactement infernale<sup>537</sup> ». Récusant la matrice théologico-politique, qui subsume le politique sous l'égide des « catégories de salut, de rédemption<sup>538</sup> », Blanqui n'en « frapperait » pas moins « aux portes de la théologie », voire s'engagerait dans une « véritable spéculation théologique » ayant « pour objet l'enfer<sup>539</sup> ». Blanqui ne pose pas même l'hypothèse d'une Chute originelle ; plutôt, il suppose que si l'humanité « fait figure de damnée<sup>540</sup> », c'est qu'elle habite depuis toujours et pour toujours l'Enfer. Certes, on pourrait objecter que ce qui se répète dans le cosmos est non seulement le réel tel que ce monde l'a connu ou le connaît, mais tout aussi bien les possibles non réalisés sur notre globe et qui ont dû, du simple fait de la répétition des combinaisons, se réaliser ailleurs : aussi, assurément, des milliards et des milliards de fois, la Commune a vaincu et

---

535 *Ibid.*, p. 317.

536 *Ibid.*, p. 344.

537 Miguel Abensour, « Le Guetteur de rêves. Walter Benjamin et l'Utopie », *Tumultes*, Paris, Kimé, 1999, n°12, p. 112.

538 *Ibid.*, p. 93.

539 Miguel Abensour, « Walter Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui », *op. cit.*, pp. 221 et 223.

540 *Ibid.*, p. 226.

Blanqui est demeuré libre. Cependant, la prise en compte d'une telle objection, loin de contribuer à la rupture avec la vision infernale, la conforterait plutôt, puisque (outre le fait que nous n'aurons jamais aucun moyen d'entrer en rapport avec de tels mondes, situés à des distances incommensurables) de telles bifurcations ne constituent par définition que l'actualisation de combinaisons d'ores et déjà contenues dans le grand nombre de celles qu'autorise le nombre fini des corps simples, de telle sorte qu'on peut les tenir pour le mode même de manifestation de la logique de la Répétition. Autrement dit : la répétition sans fin de la différence n'est pas l'opposé du Même ; elle est, très précisément, le Même « en acte ». Implacable, la logique qui enferme dans le Même est donc d'autant plus pernicieuse qu'elle ne se réalise qu'au travers de la manifestation d'une altérité qui n'est jamais, en définitive, qu'une illusion.

Cependant, signale Abensour s'aidant de la lecture proposée par Benjamin, qui se précisa à mesure de la rédaction de son projet sur Paris et le dix-neuvième siècle, il y a de bonnes raisons de ne pas s'en tenir à une telle interprétation, aussi plausible paraisse-t-elle dans un premier temps. Avant tout, il faudrait se demander jusqu'à quel point le texte de Blanqui, si excessif, si outrancier en ce qu'il s'acharne à, dirait-on, fermer toutes les issues pour étayer la thèse que le cosmos est l'Enfer, doit être pris au premier degré. Peut-on envisager sans s'étonner, voire sans rire, que Blanqui soit emprisonné partout et à jamais ailleurs dans l'univers, que la défaite de la Commune se soit répétée, se répète et se répétera des milliards et des milliards de fois, ou, à l'inverse, que des milliards de Communes aient vaincu et que des milliards de fois Blanqui soit resté libre ? L'hypothèse des « planètes-sosies » n'est-elle pas, plutôt qu'une théorie à prétention scientifique ou philosophique, une « hypothèse » absolument « fantastique et vraisemblablement humoristique » ? Hypothèse qui aurait dès lors « valeur de simulacre », au sens où elle serait une image ayant pour effet de « déjouer l'hypothèse terrifiante de la répétition, en l'affirmant, en s'en emparant, en la "répétant jusqu'à ses développements les plus extrêmes" », au point de la faire paraître rien moins que délirante<sup>541</sup>. Au terme de la lecture de *L'éternité par les astres*, quel est le sentiment du lecteur ? Estime-t-il que la Répétition et le Même, sont bel et bien ce qui gouverne le cosmos tout entier ou, au contraire, en conclut-il que, décidément, cette hypothèse n'est pas tenable, tellement ses conséquences paraissent extravagantes ? Si une telle interprétation a le désavantage de supposer que Blanqui use d'une sorte d'« art d'écrire ésotérique », dont on ne trouve pas d'indication formelle chez lui, elle paraît néanmoins davantage cohérente avec la posture du révolutionnaire. Plutôt que de céder, s'avouant finalement vaincu, à la fantasmagorie capitaliste d'une répétition éternelle et concomitamment au progressisme naïf qui gagne de plus en plus le mouvement socialiste,

---

541 *Ibid.*, p. 246.

Blanqui viserait à susciter un choc chez le lecteur en l'installant dans une posture où il devrait s'imaginer habitant un univers configuré *comme si* le Même le gouvernait tout entier, un univers absurde et effrayant. « Voici ce que pourrait être le monde si gagnent la Répétition et le Même », semble dire Blanqui ; en ce sens, son texte, « au-delà de ambiguïté qui l'affect[e] », aurait valeur d'alerte, il viserait non à confirmer la fantasmagorie mais bien plutôt à « stimuler le réveil » du rêveur, endormi par la monotonie inhérente au règne du Même<sup>542</sup>. La passivité que la cosmologie exposée par Blanqui appelle apparemment, dans un premier temps, se résoudrait ainsi plutôt en un appel à l'activité, au final.

Mais quelle activité ? Supposons vraisemblable cette hypothèse suivant laquelle l'ouvrage de Blanqui vise à susciter le réveil et tâchons de suivre le parcours dans lequel s'engage le rêveur tiré de son sommeil. Deux motifs paraissent devoir être soulignés ici.

D'abord, en les mettant en scène sur fond de l'effroyable hypothèse d'un Même répété à l'infini, Blanqui ne donne-t-il pas au rêveur qui s'éveille une leçon sur les formes instituées qui donnent consistance à la vie et à l'histoire, attirant obliquement l'attention à la fois sur leur singularité, sur leur extrême fragilité, et, par là, sur l'appel qu'elles devraient faire retentir en l'humanité ? Être « éveillé » consisterait alors à vivre comme si la singularité des formes était constamment sur le point d'être avalée par la logique du Même, comme si, pour reprendre et pousser jusqu'au bout une intuition de Benjamin, une « catastrophe en permanence<sup>543</sup> » planait sur le monde, menaçant de l'engloutir dans la platitude, l'uniformité et l'insignifiance, dans un « temps homogène et vide<sup>544</sup> ». « Humbles ou sublimes » mais toutes « transitoires et périssables<sup>545</sup> », les formes – politiques, symboliques, esthétiques, etc. –, si précieuses et pourtant labiles, appelleraient une posture qui, assumant que l'univers est dénué de tout *arkhê* et de tout *telos*, ne pourrait qu'être tendue par l'effort permanent pour assurer leur « sauvetage<sup>546</sup> », c'est-à-dire pour les instituer et sans cesse les ré-instituer afin d'éviter qu'elles ne soient englouties par la gigantesque et terrifiante gueule du Même. Posture indissociable d'un autre sauvetage, qui suppose une reformulation, du couple passionnel conférant originellement son sens à l'héroïsme révolutionnaire, selon Miguel Abensour, et nourrissant cette fois un « héroïsme nouveau » convenant à une ère post-révolutionnaire, voire

---

542 Miguel Abensour, « Le Guetteur de Rêves. Walter Benjamin et l'Utopie », *op. cit.*, p. 119.

543 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Berlin, Suhrkamp, 1982, p. 168, cité dans Miguel Abensour, « Walter Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui », *op. cit.*, p. 223.

544 Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire » (thèse XIII), dans *Œuvres III*, Paris, Folio-Gallimard, 2000, p. 439.

545 Blanqui, *L'éternité par les astres*, *op. cit.*, p. 276.

546 Miguel Abensour, « Walter Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui », *op. cit.*, pp. 238 et 246.

contre-révolutionnaire : l'« enthousiasme » nourri par l'historicité des formes, qui légitime tout à la fois la critique de l'institué et le déploiement de la puissance instituante, se trouve de nouveau associé à l'« effroi », cette fois nourri par le possible de leur effacement dans la nuit noire de l'indifférenciation par le Même tendant à recouvrer tout le réel<sup>547</sup>. L'« image dialectique<sup>548</sup> » dont parle Benjamin est à comprendre sur ce fond : seule l'humanité agissant au temps présent, qui s'avance sans garantie de résultat aucun, peut susciter une sorte d'« arrêt sur image » afin de s'engager dans une action salvatrice consistant à se pencher sur les formes objectives singulières, de façon à empêcher leur englobissement dans le Même et à en opérer la « réactivation<sup>549</sup> ». Notons le « renversement du platonisme » (pour reprendre une formule de Nietzsche) que suppose la perspective ouverte par Blanqui : le réveil ne consiste pas ici, comme chez Platon, en la contemplation de formes éternelles et donc immuables<sup>550</sup>, mais, tout au contraire, dans le souci de la part des sujets pour des formes dont la spécificité est, précisément, d'être constamment menacées de disparaître.

Ce rapport aux formes – qui œuvre à en faire des « images dialectiques », l'institué appelant la puissance instituante et vice-versa –, il faut ensuite apprendre à doser correctement, si l'on peut dire, la dépense d'énergie qu'il suppose. C'est à un *ethos* fondé sur une sorte de « protocole » associé à un « véritable exercice spirituel<sup>551</sup> » qu'il s'agit dès lors d'aboutir. S'il se tient toujours pour engagé dans un « duel à mort<sup>552</sup> » avec la société moderne, le héros nouveau dont Blanqui « le plus secret » esquisse les contours doit apprendre à se tenir à distance « de la pompe des scènes publiques et officielles », il doit se méfier de « la phrase déclamatoire » annonçant la victoire toute proche, l'accomplissement incessant du salut, de la « fraternité,

---

547 « Enthousiasme et effroi : L'héroïsme et l'énigme du révolutionnaire moderne », dans Adauto Novaes (dir.), *Les aventures de la raison politique*, Paris, Métailié, 2006, pp. 188-189 ; « Lire Saint-Just », dans Antoine-Louis de Saint-Just, *Œuvres complètes*, Miguel Abensour et Anne Kupiec (dir.), Paris, Gallimard, 2004, p. 85.

548 Miguel Abensour, « Le Guetteur de Rêves. Walter Benjamin et l'Utopie », *op. cit.*, pp. 83 et 88.

549 Miguel Abensour, « W. Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui », *op. cit.*, p. 242.

550 « Rêver, n'est-ce pas la chose suivante : que ce soit dans l'état de sommeil ou éveillé, croire que ce qui est semblable à quelque chose ne lui est pas semblable, mais constitue la chose même à quoi cela ressemble ? [...] [P]our prendre le cas contraire, celui qui pense que le beau en soi est quelque chose et qui est capable d'apercevoir aussi bien le beau lui-même que les êtres qui en participent, sans croire que les êtres qui en participent soient le beau lui-même, ni que le beau lui-même soit les choses qui participent de lui, à ton avis, celui-là vit-il lui aussi à l'état de veille ou vit-il en songe ? » (Platon, *La République*, 476c-d, trad. Georges Leroux, Paris, Garnier-Flammarion, 2002, pp. 306-307).

551 Miguel Abensour, « Walter Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui », *op. cit.*, p. 226.

552 *Ibid.*, p. 233.

du progrès, du bonheur universel<sup>553</sup> ». Ce n'est pas qu'il doive renoncer à quoi que ce soit ; mais à la mise en scène spectaculaire, à l'« héroïsme caricatural », il doit opposer une attitude mâtinée de « protestantisme » et s'alimenter à l'anonymat de la grande ville ; au romantisme, il doit préférer une forme de « classicisme », fondé sur la maîtrise de soi, de la passion et de la volonté ; et à la phrase déclamatoire, il doit opposer une forme de *thymos* mais retenue, discrète, ainsi que l'exige une œuvre de longue haleine. On pourrait aller jusqu'à dire que le héros nouveau doit embrasser une forme de dandysme, par son « impassibilité » et par la « discipline de [sa] volonté<sup>554</sup> ». Retour à la sobriété et, par-là, à une forme d'héroïsme qui puisse être mise en partage, « d'accord avec l'idéal du siècle, d'accord avec l'humanité » : car le deuil des formes immuables et l'absence de garantie de ce qui est et de ce qui vient, cette expérience n'est-elle pas celle, nouvelle, de l'humanité dans le siècle même ? Geffroy écrit ainsi, à propos de la révolution de 1848 : « Le personnage principal du drame, c'est la masse sans nom, à peu près aussi confuse et indistincte dans la vie que dans le champ de la fosse commune, chœur lamentable et héroïque qui va en troupeau par les routes, sans but et sans espoir. C'est cela qui a surgi en juin et qui ne disparaîtra plus de la scène du monde<sup>555</sup> ».

« Sans but » et « sans espoir »... Mais il faut y insister, il ne s'agit pas de renoncer et encore moins de décourager ; le biographe de Blanqui indique bien que ce dont la révolution de 1848 est le signe « ne disparaîtra plus de la scène du monde ». Ce pourrait bien être le sursaut qui inlassablement reviendra, plutôt (ou du moins, tout autant) que le Même : car ce que l'élan comme l'échec de 1848 font entrevoir, c'est rien de moins que l'humanité moderne à proprement parler, c'est-à-dire l'humanité se détachant de toutes les figures demeurées ancrées dans l'antique matrice théologico-politique (y compris celles du salut et du héros révolutionnaires) et qui se révèle, par-là, prête à assumer, sans aucun recours extérieur – « ni dieu, ni César, ni tribun » – la fragilité de sa condition et d'un rapport au monde tissé de formes qui lui sont à la fois un milieu dans lequel elle s'ancre et l'objet de son activité, par quoi elle se les approprie, les institue et ré-institue et les inscrit ainsi dans la durée (rapport fondé sur l'objectivation plutôt que sur l'aliénation, comme le disait Marx dans les *Manuscrits de 1844*, sur l'expressivité disait Pierre

---

553 *Ibid.*, p. 232.

554 *Ibid.*, p. 232-234.

555 Gustave Geffroy, *L'Enfermé*, *op. cit.*, p. 170, cité dans Miguel Abensour, « Walter Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui », *op. cit.*, p. 226.

Leroux<sup>556</sup>). C'est dans ce rapport aux formes marqué par la contingence que l'humanité, écrivait Michelet, se fait « son œuvre à elle-même<sup>557</sup> ».

Encore que l'on pourrait interroger : une vie menée comme si on se trouvait placé devant une « catastrophe en permanence » ne définit-elle pas un « état d'exception »<sup>558</sup> ? Le dandysme de Blanqui n'apparaît-il pas l'apanage d'un extravagant plutôt que du grand nombre ? Ainsi, le héros nouveau ne trouve-t-il nul lieu où se reposer, puisqu'il doit être constamment sur ses gardes, conspirant pour effectuer le « coup de main<sup>559</sup> » indispensable aux opérations de sauvetage. Comme l'écrit Abensour, « Blanqui est un homme qui n'habite pas, il n'a presque jamais connu un intérieur, l'appartement qui au dix-neuvième siècle devint comme une coquille » ; à cela, il préfère les incessants déplacements dans la ville anonyme, car il perçoit partout, « sous le Paris visible, [dans] le Paris bruyant de la fête impériale, [dans] le tissu secret du Paris invisible, [dans] le Paris de la Révolution et la République<sup>560</sup> », l'occasion du combat et des opérations de sauvetage. Au-delà des apparences bourgeoises, apaisées, la ville est pour lui un champ de bataille et, partant, avant tout le lieu de tous les pièges et de toutes les ruses, ainsi qu'en témoigne l'apologie à laquelle il se livre de la barricade et sur laquelle il ne cède pas : « Il y a dans Paris des forteresses à volonté par centaines, par milliers autant qu'en peut rêver l'imagination. La fantaisie les crée avec les rues... Il s'agit de choisir, au hasard ou selon son caprice, dans un quartier quelconque, un périmètre formé d'une série de rues, périmètres de toutes figures... On ferme avec des barricades les issues des rues aboutissant au périmètre. On occupe les maisons sur le pourtour de ce front, et voilà la forteresse<sup>561</sup>. »

Ces exigences si élevées de l'héroïsme nouveau ne conduisent-elles pas dès lors à sélectionner, en la séparant et en la distinguant du grand nombre, une « minorité agissante » regroupée en « sociétés secrètes », voire une « espèce nouvelle d'aristocratie<sup>562</sup> » ? Si les exigences de l'héroïsme nouveau supposent « la même application, la même contention que les

---

556 Miguel Abensour, « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne ? », Postface à Pierre Leroux, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques. Trois discours et autres textes*, Paris, Payot, 1994, pp. 295-320, plus particulièrement p. 307.

557 Jules Michelet, « Avant-propos » à *Œuvres choisies de Vico contenant ses mémoires écrits par lui-même, la Science nouvelle, les opuscules, lettres, etc. Précédés d'une introduction sur sa vie et ses ouvrages*, dans *Œuvres complètes*, tome 1, 1798-1827, Paris, Flammarion, 1971, p. 280.

558 Miguel Abensour, « Walter Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui », *op. cit.*, p. 226.

559 *Ibid.*, p. 232.

560 *Ibid.*, p. 235.

561 Blanqui, *Instructions pour une prise d'armes*, cité dans Miguel Abensour, « Walter Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui », *op. cit.*, p. 233.

562 Miguel Abensour, « Walter Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui », *op. cit.*, p. 235.

exercices spirituels auxquels s'astreignaient les religieux dans leur méditation<sup>563</sup> », ne faut-il pas conclure, de là à la fatalité de la séparation entre le grand nombre et un petit nombre d'« élus », que toute religion a tendance à faire naître et à reproduire ? Penseur de l'Éternel retour avant Nietzsche, Blanqui semblerait en appeler lui aussi, au final, à une sorte de « surhumanité », seule à même d'assumer l'héroïsme nouveau jusqu'au bout. En somme, entre Blanqui écrivain, auteur de *L'éternité par les astres*, et le conspirateur, souvent vu comme l'ancêtre du révolutionnaire professionnel, il n'est pas sûr que les liens soient entièrement défaits. N'est-ce pas pour cela que le héros nouveau, toujours en alerte, tendu à l'extrême, ne s'accordant aucun répit et aucun repos, ne peut pas plus que le héros révolutionnaire dissocier sa « vie marquée par la révolte » et, par là, susceptible d'épuisement et de déceptions sans fin, de la « tentation du suicide », cette « conquête de la modernité dans le domaine des passions », selon Walter Benjamin<sup>564</sup> ? Il n'est pas sûr que le héros nouveau, post-révolutionnaire, échappe à une certaine logique suicidaire ou mortifère, qu'on a pu associer à l'héroïsme révolutionnaire<sup>565</sup>.

---

563 *Ibid.*, p. 239.

564 *Ibid.*, p. 232.

565 Sur le suicide héroïque, voir Miguel Abensour, « Saint-Just and the Problem of Heroism in the French Revolution », *Social Research, The French Revolution and the Birth of Modernity*, 56, 1, printemps 1989, p. 207.





## Chapitre 15

### Héroïsme et singularité :

#### Abensour, Adorno, Arendt, Canetti

**Nicolas Poirier**

L'objet de ce texte est d'apporter une contribution à la question du rapport entre héroïsme et modernité. En référence à la figure du petit privilégié par Miguel Abensour, notamment à travers les figures de Walter Benjamin ou de Franz Kafka, on se demandera si la résistance au projet totalitaire consistant à détruire chez l'individu toute trace de singularité peut s'apparenter à une forme d'héroïsme, ou bien si ce refus de la praxis guerrière impliqué par la mobilisation totale doit au contraire s'affirmer en contradiction avec la figure traditionnelle du héros, tant l'héroïsme semble avoir partie liée avec l'allégeance à la force brute et la glorification de la mort au combat. En s'étayant sur la pensée d'Abensour, mais aussi d'Adorno, d'Arendt et de Canetti, ce texte interroge la place qu'il est ou non possible de conférer au héros dans une pensée accordant un statut prépondérant à la démocratie, dès lors donc qu'on ne peut plus fonder sa légitimité en référence à une transcendance, qu'elle soit d'origine aristocratique ou qu'elle s'enracine dans une cosmologie.

Dans sa dédicace aux aphorismes intitulés *Minima Moralia*<sup>566</sup>, Adorno défendait l'idée que le potentiel protestataire était, au lendemain de la seconde guerre mondiale, largement passé du côté de l'individu<sup>567</sup>. Il fallait entendre ce basculement comme une réponse à la tendance qui voyait les sociétés industrielles travailler à l'intégration forcée des individus, avec pour conséquence l'éradication de toute différence au profit de l'assimilation sans restes à la totalité sociale. C'est pourquoi, si la critique adressée à des institutions négatrices de la liberté humaine avait été, au cours du siècle antérieur, portée par un puissant mouvement collectif, le désir d'émancipation devait désormais passer par la résistance de l'individualité, s'insurgeant contre l'emprise d'un système cherchant à broyer toute trace de singularité<sup>568</sup>. Ce qui n'implique par ailleurs nullement la renonciation à tout projet de transformation politique de la société, en atteste la conclusion de l'aphorisme intitulé « La monade » : d'après Adorno, si les traces de l'humanité ne semblent plus persister que chez l'individu, au moment même

---

566 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, 1951, trad. E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1991.

567 *Ibid.*, p. 12.

568 *Ibid.*

où celui-ci tend à disparaître, cela ne fait nullement signe vers une conception individualiste de la société, au sens de l'humanisme libéral traditionnel. Les hommes doivent en effet chercher à briser l'emprise d'une immense machinerie, non pour satisfaire leurs intérêts égoïstes, mais parce que celle-ci ne produit des individualités qu'afin de les réduire à l'isolement, et rendre impossible leur épanouissement au sein d'une communauté riche de ce que lui apporte toutes les singularités<sup>569</sup>.

Pour rendre compte du double refus par Adorno de la systématité propre à l'entreprise philosophique et de la primauté accordée à des formes d'expérience irréductibles qui mettent en question le projet d'intégration totalisante<sup>570</sup>, Miguel Abensour a choisi de porter son attention sur ce qu'il nomme le « choix du petit » : il faut entendre par là l'effort d'Adorno, dans les *Minima moralia*, pour tracer un cheminement de pensée qui renonce à aller droit au but, et emprunte un sentier sinueux traversant une multiplicité d'expériences organisées autour d'un même référent : l'individualité, mais qui gardent néanmoins leur caractère hétérogène : d'où la forme fragmentaire choisie par Adorno contre une écriture systématique qui cherche à édifier un système unitaire, strictement hiérarchisé et déployé sur le mode de la déduction logique. Cette démarche, délibérément lacunaire, s'emploie à déchiffrer le sens d'expériences individuelles qu'on ne saurait inclure dans un être générique surplombant, sans compromettre la richesse et la subtilité des rapports que celles-ci parviennent à nouer entre universel et particulier<sup>571</sup>.

En ce sens, le choix du petit, cette préférence donnée aux vies minuscules<sup>572</sup>, doit se comprendre comme un refus du culte de la puissance et du gigantesque, dont la pensée de Ernst Jünger constitue pour Miguel Abensour la forme emblématique. Le concept de « mobilisation totale » rend bien compte de cette fascination pour une nouvelle époque de l'histoire, qui d'après l'écrivain allemand, a ouvert une expérience inédite du monde, où les individus se voient requis de mobiliser toutes leurs énergies en vue de participer à un processus productif monumental<sup>573</sup>. En réponse à ce culte du gigantisme qui culmine dans l'autoritarisme guerrier a répondu, dans la première moitié du vingtième siècle, la figure d'une résistance inédite, que l'on doit donc, à suivre Miguel Abensour, désigner comme exprimant le « choix du petit »<sup>574</sup>. Un tel choix n'est par ailleurs nullement propre à

---

569 *Ibid.*, p. 142.

570 Miguel Abensour, « Le choix du petit », postface à *Minima Moralia, Réflexions sur la vie mutilée*, *op. cit.*, p. 239.

571 *Ibid.*, p. 240.

572 Voir à ce sujet le dernier livre de Guillaume Le Blanc, *L'insurrection des vies minuscules*, Paris, Bayard, « Les révoltes philosophiques », 1994.

573 Ernst Jünger, *L'État universel, suivi de La mobilisation totale*, trad. M. de Launay et H. Plard, Paris, « Tel-Gallimard », 1990.

574 Miguel Abensour, « Le choix du petit », *op. cit.*, p. 234.

Adorno, mais il est celui de toute une constellation de penseurs ou d'écrivains, notamment Walter Benjamin ou Franz Kafka, qui partagent la volonté de redonner toute sa valeur et toute sa légitimité à l'expérience individuelle contre une totalité d'autant plus mensongère qu'elle se pare des oripeaux de la nécessité historique<sup>575</sup>. Mais il ne s'agit aucunement avec le choix du petit d'un repli nostalgique en direction d'un monde aux dimensions plus humaines : ce qu'esquisse ce style philosophique, c'est avant tout une constellation de pensée marquée par le triple refus de la domination, de la politique mortifère qui conduit à la destruction, et des instances de pouvoir qui embrigadent de force les vies singulières dans des destinées dont elles ne sont que le jouet<sup>576</sup>.

Si, comme l'affirme Abensour à propos de Benjamin, le choix du petit doit se comprendre en tant que refus définitif du passage de la société à un état de guerre totale<sup>577</sup>, il peut sembler légitime de reconnaître, dans cette préférence accordée au minuscule contestant son ordre de mobilisation dans la terreur universelle, une dimension héroïque. Il faut en effet posséder une vaillance extraordinaire pour prendre le risque d'une opposition à un pouvoir aux dimensions tentaculaires. Pour autant, doit-on parler d'héroïsme afin de caractériser ce désir d'émancipation qui passe par une résistance farouche aux puissances émanant d'un ordre totalitaire ? N'est-il pas problématique de vouloir sauver quelque chose de la figure traditionnelle du héros, tant l'héroïsme semble avoir partie liée avec l'allégeance à la force brute et la glorification de la mort au combat ? Sans chercher à trancher le problème de manière définitive, on doit néanmoins se poser la question de savoir si ce mode de résistance à la praxis guerrière impliquée par la mobilisation totale ne pourrait pas s'entendre malgré tout à la manière d'un héroïsme, qui aurait certes renoncé à l'exaltation sacrificielle du soldat de la mobilisation totale<sup>578</sup> comme au culte aristocratique de l'homme supérieur, mais pas au courage et à l'amour de la liberté, dont Miguel Abensour rappelle qu'elles constituent les qualités propres à l'héroïsme politique, au sens où l'entend Hannah Arendt<sup>579</sup>. Pour le formuler autrement : peut-on résoudre la tension, voire la contradiction, entre un mode de légitimation aristocratique fondé sur le principe de l'excellence et un mode de légitimation démocratique fondé sur celui de l'anonymat ? Dira-t-on pour résoudre, ou atténuer la tension, qu'en démocratie c'est le peuple lui-même qui est le héros, en ce sens qu'il doit s'employer à bâtir un monde commun sans jamais perdre de vue que ce monde commun, aucune valeur suprême ne peut prétendre le fonder, puisqu'il repose sur l'action du peuple, seule instance habilitée à prendre des

---

575 *Ibid.*, p. 238.

576 *Ibid.*

577 *Ibid.*, p. 236.

578 Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens et Tonka, 2006, pp. 233-234.

579 *Ibid.*, p. 240.

décisions engageant la collectivité ? On peut, en tout cas, faire l'hypothèse avec Miguel Abensour, en référence à Walter Benjamin, qu'il existe un héroïsme des anonymes ou des « sans-noms », et voir dans la figure du peuple insurgé le soulèvement héroïque des oubliés de l'histoire. La même chose vaut en effet pour Benjamin : dans cette perspective, ce n'est pas au nom d'un futur représenté sous la figure d'un homme nouveau que les opprimés doivent se battre, mais c'est pour répondre à l'appel de « générations de vaincus », selon les mots de Benjamin lui-même, et rendre ainsi justice à tous ceux que le rouleau-compresseur du progrès a laminé et que le cortège des vainqueurs a volontiers piétiné<sup>580</sup>.

La référence à Elias Canetti s'avère ici nécessaire pour tenter de repenser le lien entre héroïsme et singularité, sans retomber dans les ornières de l'héroïsme sacrificiel. Plusieurs motifs incitent à mobiliser la pensée de Canetti : d'abord, elle n'est pas étrangère au choix du petit dont parle Miguel Abensour, ce n'est d'ailleurs pas un hasard si ce dernier y fait référence à propos de Kafka<sup>581</sup>. Selon Canetti, en effet, l'une des stratégies mises en œuvre par Kafka pour échapper au pouvoir, instance à laquelle il vouait une profonde aversion, consistait à se métamorphoser en ce qui est petit de façon à tenir la puissance à distance. Le choix du petit, affirme Canetti, donnait à Kafka deux avantages : non seulement il parvenait à se soustraire à la présence menaçante du pouvoir, susceptible de frapper à n'importe quel moment, mais du même coup, en vertu de son caractère insignifiant, il s'abstenait de rentrer dans le jeu de son adversaire, n'étant plus en mesure d'user des moyens coercitifs et donc condamnables qui sont ceux du pouvoir. C'est cette éthique de la diminution délibérée, ou plus largement encore, de la disparition qui constitue le moyen original dont usait Kafka pour se protéger de la violence du pouvoir<sup>582</sup>.

Ensuite, la pensée de Canetti présente un immense intérêt pour ce qui concerne la question de l'héroïsme, et plus précisément son rapport à la mort. L'anthropologie politique développée par Canetti dans *Masse et puissance*<sup>583</sup> contient en effet une mise en question de la figure du héros en tant que survivant, dont Canetti montre qu'elle est aussi celle du tyran : si les hommes aspirent au pouvoir, au point de se battre jusqu'à la mort pour y accéder, c'est avant tout, pour Canetti, parce que leur soif de domination s'étaye sur la satisfaction d'avoir survécu : celui qui prend le pouvoir pour

---

580 Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », trad. M. de Gandillac, revue par P. Rusch, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 2001.

581 Miguel Abensour, « Le choix du petit », *op. cit.*, p. 235.

582 Elias Canetti, « L'autre procès. Les lettres de Kafka à Felice », dans *La conscience des mots*, trad. R. Lewinter, Paris, Albin Michel, « Les grandes traductions », 1984, p. 186.

583 Elias Canetti, *Masse et puissance*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1966, rééd. « Tel-Gallimard », 2015.

dominer d'autres hommes a commencé par être un survivant<sup>584</sup>. En effet, la vision d'un homme mort suscite chez celui qui contemple ce spectacle un double sentiment, d'abord d'effroi devant l'image anticipée de ce qui lui arrivera inéluctablement, ensuite de satisfaction à l'idée qu'il est pour sa part indemne, ce qui par contraste avec la personne morte lui confère une sensation de puissance. Les convenances sociales imposent bien sûr qu'il ne soit pas fait étalage du contentement qu'on éprouve à l'idée de survivre à tous ceux qui meurent sous nos yeux. C'est sans doute là le sens profond des marques de deuil qu'il convient d'afficher juste après la mort d'un proche. Ce qui ne signifie pas qu'il soit impossible de vivre un authentique chagrin. Mais la profonde culpabilité qui s'empare de la personne endeuillée ne peut s'appréhender qu'en référence à ce sentiment honteux de satisfaction d'être encore en vie alors que la personne que l'on pleure a disparu. On ne comprendrait pas pourquoi la tristesse devant la mort d'autrui, dont on est en général nullement responsable, peut s'accompagner d'un sentiment de culpabilité aussi intense si cette culpabilité n'était pas avant tout culpabilité à l'idée de vouloir survivre à tout prix, ce qui revient à souhaiter mourir après tous les autres, d'une certaine façon donc à souhaiter leur mort<sup>585</sup>. Tout désir d'immortalité prend en effet sa source dans cette propension à survivre : l'individu ne cherche pas seulement à être toujours en vie, il souhaite surtout être en vie lorsque d'autres ne le seront plus, c'est donc qu'il a en quelque sorte besoin par contraste de la mort des autres pour accomplir son désir de survie et d'immortalisation.

Ce qui semble constituer une vérité diffuse dans la société, bien qu'elle ne soit, et pour cause, jamais reconnue, se remarque et s'exprime d'autant mieux dans des situations de conflit impliquant un enjeu de vie ou de mort. La forme la plus élémentaire de la survie passe en effet pour Canetti par le fait de tuer en conclusion d'un antagonisme violent. Un être humain ne ressent jamais un sentiment aussi fort de puissance que lorsqu'il contemple debout le corps couché de son ennemi : il éprouve à cet instant la sensation de s'être grandi et d'être devenu comme invulnérable, l'ennemi tué lors du combat ne présentant plus aucune menace. C'est ainsi que naissent les héros et l'admiration qu'ils suscitent immanquablement : un héros est un homme qui s'est grandi en affrontant le péril de la mort, et qui fort du fait d'avoir survécu, semble être devenu invulnérable. Tout se passe comme s'il était transformé en un être immortel, et c'est en référence à ce statut absolument singulier, que son pouvoir et l'ordre qu'il instaure apparaissent légitimes aux yeux du commun : rien ne semble pouvoir l'atteindre, le héros est devenu pour ainsi dire un demi-dieu<sup>586</sup>.

---

584 Elias Canetti, « Puissance et survie », dans *La conscience des mots*, *op. cit.*, p. 33. Voir aussi *Masse et puissance*, *op. cit.*, pp. 241-242.

585 *Ibid.*, p. 279. Voir aussi « Puissance et survie », *op. cit.*, p. 34.

586 *Ibid.*, pp. 33-35. Voir aussi *Masse et puissance*, *op. cit.*, pp. 241-244.

En jetant le soupçon sur la figure traditionnelle du héros, que l'on croit à tort doué de qualités hors du commun, alors que son prestige tient uniquement à sa capacité à avoir survécu, Canetti propose une compréhension du pouvoir qui tranche avec les conceptions généralement défendues par la pensée politique traditionnelle concernant notamment le rapport entre puissance et mort. Loin de protéger les hommes de la violence constitutive d'un état de nature sans règles communes, le pouvoir s'édifierait au contraire sur la guerre généralisée, ou sans même aller jusqu'à cette possibilité extrême, sur la menace d'un état de terreur permanent. Car le contentement pris à la survie peut très rapidement dégénérer en une passion insatiable : le mercenaire ou le conquérant qui éprouvent une jouissance à survivre souhaiteront se trouver à nouveau dans des circonstances se prêtant à une telle satisfaction, de sorte que le désir louable de *ne pas mourir* se changera en manie perverse de *survivre* à tout prix<sup>587</sup>. En ce sens, le pouvoir a partie liée avec la guerre, et donc et avec la mort comme son aboutissement logique : l'objectif du conquérant ou du guerrier qui accèdent au pouvoir consiste dans l'accumulation de la survie<sup>588</sup>. Un despote tient avant tout son pouvoir de la guerre qu'il a mené, et de tous ceux que son armée a tué, ou des soldats à son service qui sont morts pour lui. Peu importe au fond que ceux auxquels celui-ci survit soient ses ennemis ou les membres de sa propre armée ; l'essentiel est que le despote survive à tous les combattants, les siens comme ses adversaires. D'où la propension du despote pour la guerre et l'extermination de masse : le désir le plus profond de tout homme au pouvoir équivaut à devenir l'ultime survivant, celui qui reste en vie alors que tous les autres hommes sont morts<sup>589</sup>.

De là, le lien constitutif entre puissance et paranoïa<sup>590</sup> : le fantasme du tyran consiste en un projet de maîtrise totale, dont le terme final est d'avoir une emprise sur l'intégralité du réel, ce qui passe par l'objectif passablement délirant, car irréalisable, d'être l'unique survivant<sup>591</sup>. Celui-ci doit donc faire le vide autour de sa personne, conjurer toute trace d'altérité porteuse à son égard d'un potentiel meurtrier, et c'est pourquoi le crime de masse constitue son arme principale : pour ne pas être tué, le tyran ne doit être soumis à aucune menace de mort, il faut donc qu'il n'y ait plus aucun être susceptible de représenter un danger pour lui, ce qui revient à vouloir éliminer tous les hommes, puisque tant qu'il en existera au moins un, celui-ci ne pourra pas se sentir en sécurité<sup>592</sup>. Le fantasme d'être l'unique survivant implique donc le projet d'extermination de l'humanité toute entière. C'est pourquoi Hitler, si

---

587 *Ibid.*, p. 244. Voir aussi « Puissance et survie », *op. cit.*, p. 38.

588 *Ibid.*, p. 38.

589 *Ibid.*, pp. 39-42.

590 *Masse et puissance*, *op. cit.*, pp. 437-491.

591 « Puissance et survie », *ibid.*, p. 42.

592 *Masse et puissance*, *op. cit.*, pp. 246-249. Voir aussi « Puissance et survie », *op. cit.*, pp. 42-49.

L'on prolonge l'interprétation de Canetti dans son texte sur l'architecte du troisième Reich Albert Speer<sup>593</sup>, a fini par se suicider lorsqu'il a réalisé qu'il allait bientôt perdre la guerre : dans l'incapacité d'assouvir son fantasme de survie intégrale, la seule possibilité qui lui était laissée de ne pas être tué par quelqu'un d'autre, sa hantise profonde, à défaut d'être l'unique et dernier survivant, consistait à se donner la mort. Ainsi, il pouvait rester jusqu'au bout le maître du jeu, puisque c'est lui seul et personne d'autre, qui restait l'auteur de sa propre mort.

En travaillant à devenir l'unique sujet immortel, le survivant se métamorphose donc en héros, auréolé de sa supposée invulnérabilité aux yeux des masses<sup>594</sup>. C'est précisément à rebours de cette forme de singularisation héroïque, étayée sur la violence guerrière et le chantage à la mort, que Miguel Abensour cherche à penser la résistance du petit face à l'entreprise de domination totalitaire qui a marqué le vingtième siècle. La singularité (ou l'unique, pour reprendre le vocabulaire de Canetti) peut en effet se concevoir selon deux modalités bien différentes : ce qui fait la singularité d'un être est ce qu'il contient d'irréductible, autrement dit ce qu'il est impossible de définir en termes de caractéristiques communes ou génériques. Or cette part d'irréductible ne dit en elle-même rien quant à son statut : l'unique peut renvoyer à la solitude aristocratique ou à l'inverse pencher du côté de la pluralité anonyme, il peut porter un nom propre et chercher à défendre son identité, ou bien un nom commun et s'essayer à défaire les identités et les hiérarchies bien constituées.

De ce point de vue, une pensée du singulier qui ne serait pas celle de l'héroïsme sous sa forme classique doit s'efforcer de concevoir celui-ci en faisant fond sur la pluralité, dont Hannah Arendt dit qu'elle est constitutive de l'action politique. Ainsi que le rappelle Miguel Abensour<sup>595</sup>, l'essentiel pour Arendt consiste à réfléchir l'intervalle entre les hommes, cet espace « intermédiaire » qui leur permet de nouer des liens les uns avec les autres, et pour chacun de se singulariser par ses actes et ses paroles. C'est parce que les hommes sont à la fois ensemble et séparés que l'existence humaine se déploie sous l'égide de la pluralité<sup>596</sup> : si les individus ne vivaient que sur leur mode de la séparation, il serait impossible de comprendre comment ils pourraient se rapporter les uns aux autres et former une communauté ; à l'inverse, s'ils vivaient uniquement sur le mode de l'être-un, il ne serait plus question d'individus singuliers, mais de copies conformes à l'identique. La pluralité forme dans ces conditions cette dimension de l'existence humaine où s'articulent lien et séparation<sup>597</sup> : si chaque être humain est unique, c'est

---

593 Elias Canetti, « Hitler, d'après Speer », dans *La conscience des mots*, op. cit., pp. 233-234.

594 *Masse et puissance*, op. cit., pp. 242-244.

595 Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, op. cit., p. 132.

596 *Ibid.*, p. 213.

597 *Ibid.*

en vertu de cette pluralité originaire où s'entrecroisent le même et l'autre. Mais il ne s'agit évidemment pas de cette unicité perverse dont Canetti a fait ressortir la caractéristique dans sa réflexion sur le survivant : un être humain n'est pas unique parce qu'il serait le seul à accomplir l'exploit de surmonter la condition humaine en devenant l'ultime survivant. Il est unique parce qu'il se différencie des autres et parvient à singulariser par son apparition dans un espace qui rend ses paroles et ses actions publiques. C'est pourquoi, comme le rappelle Abensour à propos d'Arendt, la pluralité humaine ne peut se comprendre que comme la pluralité d'êtres uniques, au sens où c'est en rapport aux autres que chacun d'entre nous se singularise<sup>598</sup>. Un être humain n'est donc pas unique en étant le seul, il ne peut être unique que dans un lien intrinsèque à l'altérité : c'est toujours au singulier que la pluralité humaine se décline.

Par cette réflexion sur le rapport entre pluralité et singularité, Abensour opère un rapprochement entre Hannah Arendt et Emmanuel Levinas, les deux penseurs se rejoignant de par leur commune critique du privilège accordé à l'Un par la philosophie depuis Platon<sup>599</sup>. Il semble également légitime d'établir un lien entre Arendt et Canetti sur la question du rapport pluralité/singularité. Dans son interprétation d'Arendt, où celui-ci cherche à penser le double problème de la natalité et de la mortalité dans le domaine politique, Abensour rappelle en quoi il est nécessaire de mettre en relation espace et pluralité : l'espacement entre les hommes forme en effet la condition rendant possible l'existence politique qui est selon elle toujours existence au pluriel<sup>600</sup>. À suivre les analyses développées par Arendt, la domination totalitaire a précisément eu pour conséquence de détruire la pluralité humaine, condition même de l'existence politique. Enserés dans un carcan qui les maintient de force ensemble, les hommes perdent dès lors toute trace de ce qui fait leur unicité : à la « séparation liante », selon la formule d'Abensour<sup>601</sup>, qui seule rend possible la relation sociale, se substitue l'intégration contrainte dans une masse, où plus rien ne faisant vraiment différence, les hommes sont comme écrasés les uns contre les autres, pour reprendre les analyses d'Arendt à propos du système totalitaire<sup>602</sup>. Cette expérience dont rend compte Arendt, c'est celle de la désolation, épreuve faite par les hommes lorsqu'ils sont privés de l'espace leur permettant de vivre ensemble dans le respect de l'unicité respective de chacun<sup>603</sup>. Ce n'est au contraire que parce que les hommes sont

---

598 *Ibid.*, p. 133.

599 *Ibid.*, pp. 212-213.

600 *Ibid.*, pp. 132-133. Voir également Miguel Abensour, *De la compacité*, Paris, Sens et Tonka, 1997, p. 30.

601 Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, *op. cit.* p. 132.

602 Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, Paris, Seuil, 1972, rééd. « Points-Essais », 2001, pp. 211-212.

603 Miguel Abensour, *De la compacité*, *op. cit.*, p. 68.



originaires espacés les uns des autres qu'ils peuvent se différencier et naître en tant qu'êtres singuliers doués de la capacité à commencer quelque chose de neuf. La pluralité forme ainsi l'habitation humaine au sein duquel s'édifie un monde à la mesure des facultés novatrices de chaque être singulier<sup>604</sup>.

Dans un autre vocabulaire, et avec des références intellectuelles qui ne sont pas les mêmes, Canetti ne semble pas dire quelque chose de foncièrement différent : ce qu'Arendt désigne par « pluralité » peut se traduire chez Canetti par « multiplicité ». Dans un texte de 1936, rédigé à l'occasion du cinquantième anniversaire de l'écrivain Hermann Broch, Canetti affirme à ce sujet que la multiplicité du monde doit se comprendre comme la multiplicité des espaces de respiration qui sont ceux des êtres humains. Chaque individu exprime en effet son être au sein d'un espace qui lui est propre, dessinant les traits d'une situation absolument unique qui vaut par elle-même et qu'il est impossible de vouloir reproduire à l'identique, sauf à nier l'irréductible multiplicité de ces espaces à la mesure de chacun<sup>605</sup>. C'est précisément ce qui se produit en ce qui concerne la domination totalitaire, où l'impossibilité pour les individus de respirer à leur rythme signifie qu'ils sont contraints à vivre dans un climat d'oppression. Dans un texte plus tardif (1965), qui a pour objet le journal intime et ce qu'il implique en tant que rapport à soi, Canetti prolonge indirectement cette réflexion : il y défend l'idée que chacun étant le centre du monde, le monde peut se définir comme l'articulation de cette multiplicité de centres, ce qui lui confère ainsi son caractère précieux<sup>606</sup>. Aucun centre n'est à privilégier par rapport à d'autres : leur mise en relation compose un monde « multiple » (Canetti) ou un monde « pluriel » (Arendt), et cette mise en rapport des centres les uns avec les autres n'est pas sans faire écho à ce que Merleau-Ponty ou même Sartre cherchaient à penser sous le terme d'« intersubjectivité ».

Les analyses sur la masse développées par Canetti, notamment celles relatives à la massification de l'architecture, constituent le prolongement naturel de ces analyses. Miguel Abensour affirme à ce propos que la logique propre au projet de domination totale se manifeste de manière exemplaire dans une façon bien spécifique de structurer l'espace : au travers notamment de dispositifs architecturaux culminant dans l'édification de bâtiments, de places et d'édifices qui tendent au gigantesque et détruisent les conditions d'un espace public propices à l'épanouissement d'une vie politique<sup>607</sup>. S'efforçant ainsi de faire ressortir la relation entre un certain nombre de formes architecturales et les expériences totalitaires propres au vingtième siècle, notamment le nazisme, Abensour montre à partir de Canetti en quoi

---

604 Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, op. cit., pp. 132-136.

605 Elias Canetti, « Hermann Broch. Discours à l'occasion du 50<sup>e</sup> anniversaire », dans *La conscience des mots*, op. cit., p. 27.

606 Elias Canetti, « Dialogue avec le partenaire cruel », dans *ibid.*, p. 69.

607 Miguel Abensour, *De la compacité*, op. cit., p. 37.

l'organisation des masses a constitué la médiation entre l'architecture et le domination totalitaire<sup>608</sup>. Les édifices imaginés par Albert Speer, l'architecte officiel du troisième Reich, avaient en effet comme fonction, selon Canetti, de contenir des masses programmées à croître de manière exponentielle : d'où la conceptualisation par Abensour en termes de « compacité » pour rendre compte de l'architecture propre aux régimes totalitaires<sup>609</sup>. On peut en effet poser comme hypothèse que si les hommes ne se sont généralement pas trop montrés enclins à résister à la logique de la domination totale, c'est peut-être parce que leur insertion forcée dans des masses toujours plus grandes a assouvi leur besoin de se libérer de la phobie du contact, à suivre en tout cas les analyses développées par Canetti au début de son livre *Masse et puissance*. L'insertion dans une masse compacte où toute différence se voit abolie, et où tout se passe dès lors « comme à l'intérieur d'un même corps », satisfait à cet égard un besoin irrépressible de sécurité : car plus les hommes se serrent et se pressent les uns contre les autres, et plus ils parviennent à vaincre la peur qu'ils éprouvent les uns pour les autres<sup>610</sup>. La compacité constitue dès lors le meilleur moyen pour conjurer la présence de l'autre, potentiel menaçant qui tient au caractère imprévisible et irréductible de la singularité. Cette sécurisation des relations sociales culmine dans la recherche exacerbée du contact et les individualités finissent par fusionner ensemble au sein d'un corps compact au terme d'un processus de désingularisation poussé à l'extrême<sup>611</sup>.

Si l'on veut donc conserver quelque chose de l'héroïsme, qui puisse servir à caractériser cette résistance du petit à la domination universelle, il semble nécessaire de désindexer celui-ci du rapport à la mort dont il est constitutif. Qu'il soit celui du survivant, ou bien du *dasein* répondant à la mort comme à sa possibilité d'accomplissement la plus haute<sup>612</sup>, l'héroïsme traditionnel se caractérise en effet par une relation intrinsèque à la mort : c'est toujours dans une confrontation directe avec la mort que le héros conquiert une singularité qui lui confère une place surplombante. Méprisant la condition commune exprimée par la reconnaissance de la pluralité ou de la multiplicité, la singularité héroïque traditionnelle cherche à accomplir son essence en répondant à l'appel d'une transcendance – que celle-ci lui permette de s'immortaliser dans la quête d'une survie infinie, ou de s'éterniser dans la vie philosophique qui implique d'apprendre à mourir loin des contingences et des apparences caractérisant la condition tristement humaine.

C'est sans doute Canetti qui a le mieux exprimé l'idée que la mort ne constitue pas le stade ultime où la vie s'accomplit, mais ce contre quoi il est

---

608 *Ibid.*, p. 39.

609 *Ibid.*, p. 37.

610 Elias Canetti, *Masse et puissance*, *op. cit.*, p. 12.

611 Miguel Abensour, *De la compacité*, *op. cit.*, p. 37.

612 Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, *op. cit.*, p. 148-149.

nécessaire de s'insurger. Car sans la mort, note Canetti, le pouvoir serait resté inoffensif<sup>613</sup>. L'ordre doit se comprendre avant tout comme une échéance de mort différée<sup>614</sup> : lutter contre la violence du pouvoir revient à se battre du même coup contre la mort. Le véritable courage ne consiste donc pas à s'auto-déifier en affrontant le risque de la mort, comme l'affirme Canetti, mais à la défier et à la maudire, bien que cela puisse sembler vain<sup>615</sup>.

Si la mort est en chacun de nous, ce n'est certainement pas à titre de possibilité éthique finale, mais c'est parce que nous devons lui faire la guerre. C'est pour cela uniquement que nous en avons besoin, et c'est pour cela uniquement que nous sommes allés la chercher<sup>616</sup>.

---

613 Elias Canetti, *Le cœur secret de l'horloge*, 1987, trad. W. Weideli, Paris, 1989, Albin Michel, rééd. Le livre de poche/Biblio.

614 *Masse et puissance*, *op. cit.*, p. 322.

615 *Le cœur secret de l'horloge*, *op. cit.*, pp. 134 et 179.

616 *Ibid.*, p. 9.



## Chapitre 16

### La démocratie, hors la loi

**Jordi Riba**

J'accepte volontiers la proposition « non écrite » des éditeurs de cet ouvrage de penser avec Miguel Abensour, au-delà de Miguel Abensour. Il y a, bien sûr, diverses manières de la réaliser. D'abord, la plus philosophique serait, comme Manuel Cervera-Marzal s'y est essayé, de prolonger les propositions abensouriennes. Son écrit sur la désobéissance<sup>617</sup> en est un très bel exemple. Je ne renie pas cette option, bien au contraire. Mais, il existe, sans doute, d'autres manières de se servir de la pensée de Miguel Abensour.

Dans ce court apport, je voudrais « m'embarquer » dans une deuxième voie. Il s'agit, face à la confusion et même à l'incompréhension de certains mouvements politiques actuels, de les revisiter en mobilisant la philosophie politique critique de Miguel Abensour et sa conception de la démocratie insurgente, qui apporte aujourd'hui un souffle d'air frais à la réflexion contemporaine sur le vivre-ensemble.

J'ignore si Miguel Abensour serait d'accord, mais je suis sûr qu'il verra avec sympathie le fait que sa réflexion puisse être vue comme méthode appropriée pour aborder le rapport entre la démocratie et les conséquences que supposent pour la démocratie ces mouvements qui, nés de la crise économique, apportent de nouvelles formes d'intervention dans l'espace public, et montrent l'émergence de nouvelles formes *isegoriques* de l'action. S'agit-il de ce que Miguel Abensour appelle la démocratie insurgente ? Ou bien, simplement de rencontres occasionnelles, agonistiques, entre la société civile et l'État ? Autrement dit, de moments anomiques, conçus dans la perspective de l'anomie défendue par Jean-Marie Guyau.

Je ne suis pas sûr de pouvoir donner une réponse à cette alternative, mais l'exercice philosophique qu'elle représente peut nous aider à avancer dans la réflexion, jamais finie, sur la démocratie. La démocratie trouve la source de sa force indomptable dans l'élément humain, dans cette flambée de complications et de bouleversements, ce qui implique l'articulation de liens multiples (séparant et reliant à la fois). Dans le retour récurrent à cette réserve d'indétermination, la démocratie se montre indomptable, sauvage, troublant l'ordre établi. Elle ne cherche pas à s'imposer comme une puissance souveraine, mais à accueillir, sans se cacher, l'expérience de l'institution contre l'élément humain, lui-même sauvage, susceptible

---

617 Manuel Cervera-Marzal, « Prolonger Abensour. La désobéissance civile comme modalité de l'utopie », dans *Variations – Revue internationale de théorie critique*, n°16, 2011-2012, pp. 114-138.

d'engendrer des formes inédites de relations, de permettre l'arrivée de l'hétérogène. « L'utopie de l'humain », écrit Levinas, dans le but de rééduquer notre oreille au mot humain. Non pas l'homme, mais l'humain ; non pas la détermination de la nature humaine, ni le destin humain, mais l'humain ; l'imprévisibilité de l'humain ; l'indétermination de l'humain. Non pas l'ordre ou le royaume humain, mais la perturbation de l'ordre ; l'accroissement du sens. Comme si l'humain était un événement, un réveil soudain d'une intelligibilité plus ancienne que la connaissance ou l'expérience, approfondissement imprévisible qui finit par traverser le temps historique, défiant tous les calculs, développement d'une efficacité plus efficace que celle des réalistes.

Chez Levinas, l'humain fait preuve d'une connivence profonde avec l'utopie, différente d'une complexité qui ne peut être ni organisée ni contrôlée, qui découle de l'indétermination, de sorte qu'à juste titre Abensour se demande si l'utopie a à voir avec la singularité de l'être. Dans le mouvement de sortie de l'être, caractéristique d'une philosophie de l'évasion qui remet en question la primauté de l'ontologie, utopie et démocratie sont deux forces, deux impulsions inséparables dont le mouvement émancipateur moderne s'est nourri ; il se nourrit de leur rencontre, des eaux mélangées de sa double tradition. Comme si l'une des questions-clés de la modernité, conçue sous le signe de la liberté, n'avait pas été l'élaboration, et la réélaboration sans fin, de ce double mouvement : démocratiser l'utopie, utopianiser la démocratie. La démocratie est, en effet, inconcevable pour Abensour sans le recours à l'utopie, comprise non comme le mythe de la société réconciliée, de la société en harmonie avec elle-même, mais comme le nouvel esprit utopique.

Grâce à ce travail de l'utopie sur elle-même, continue à affirmer Abensour, on peut considérer la combinaison de l'utopie et de la démocratie ; enquêter sur les liens possibles entre le nouvel esprit utopique et la révolution démocratique, étant entendu qu'aucune communauté humaine ne peut ignorer la loi, qui est considérée comme un rapport. Le législateur ne peut être que collectif, pluriel. L'ère démocratique nécessite le remplacement du « substitutionnisme utopique » – une conscience inspirée qui vise à remplacer le mouvement social – par l'intersubjectivité politique.

Pour arriver à la conjonction de l'impulsion utopique et de l'action politique, on devrait façonner l'affinité par un principe fondamentalement politique, à savoir l'amitié, qui représente, parmi les passions, l'une des plus sublimes. L'amitié concerne le moment du jugement et s'éloigne à la fois de l'égoïsme et de la tentation de la communauté fusionnée. L'amitié possède la particularité d'établir un lien dans la séparation, c'est-à-dire, un lien qui s'établit en préservant une séparation entre les membres de la communauté.

Dans la mesure où la politique est comprise par rapport à la division originaire du social, la démocratie semble devenir l'hypothèse de cette division. Il ne suffit pas de reconnaître la légitimité du conflit en son sein ; il

doit être la principale source d'invention inépuisable de liberté. La démocratie est sauvage parce que la démocratie est cette forme de société qui, moyennant la recréation de la division, donne libre cours à la question que le social ne cesse de se poser.

Si le caractère unique de la démocratie est de respecter et ne pas forcer « l'élément humain », alors plonger dans cet élément immatériel, analyser sa texture dans toute sa complexité, les contours de sa diversité et sa pluralité, accompagnant le mouvement dans son imprévisibilité, constituerait le processus qu'Abensour conçoit à travers la société civile. Sa politisation permettrait la réalisation de l'idée abensourienne de démocratie insurgente, comprise comme éruptive, émergente et donc désobéissante. Abensour signale dans la préface à l'édition italienne de *La démocratie contre l'État*, concernant ce qui est dit ici, la double caractéristique de la démocratie insurgente.

Démocratie insurgente, signale Miguel Abensour, celle du désordre fraternel, que paraphe le pamphlet de l'année 1795 l'*Insurrection du peuple*, en réclamant du pain et le droit d'insurrection que la constitution de 1793 avait reconnu et que la Convention lui avait volé. Irruption du peuple, donc, sur la scène politique pour proclamer sa vocation politique, aussi bien contre le pouvoir établi que contre le pouvoir en voie d'établissement, en indiquant son adhésion à une manière d'être du politique opposée à la domination des uns sur les autres.

Selon Abensour, lors de ces événements est né le principe qui donne vie à l'insurrection, le lien politique vivant, intense, non-hiérarchique, dédié à préserver le droit d'action du peuple et à éviter que ce qui établit le lien entre les citoyens ne dégénère une fois de plus en ordre dominateur, hiérarchique, vertical. Désordre fraternel comme lien face au pouvoir dominateur des chefs. La non-domination, en fin de compte.

Deux questions, enfin, pour compléter le sens de la démocratie insurgente proposée par Abensour, et pour revenir à l'hypothèse annoncée à l'origine de ce chapitre : l'émergence de nouveaux mouvements coïncés entre irruption et permanence. D'abord, le processus de politisation de la société civile. Après, l'institution comme modèle positif d'action. Ces deux éléments rapprochent les concepts d'Abensour des injustices combattues par le peuple en 1793. « Pain et institutions » sont les demandes actualisées avec des noms variés.

En effet, quand nous faisons référence à la politisation de la société civile, comprise comme une expression de ce qui est en dehors du contexte de la politique, nous désignons l'ensemble des groupes, des liens et des pratiques qui sont le pilier sur lequel siègent actuellement les États. La réduction de la politique à la gouvernance, à savoir l'application du mode de gestion d'entreprise à la communauté politique, ne fait qu'accroître la légitimité des prétendus « représentants de la société civile ». Face à cette

situation, qui vise à voler de plus en plus intensément l'exercice démocratique, Abensour se prononce en faveur d'une repolitisation de la société civile. Il s'agit d'une opération qui exige une série d'interventions critiques. D'abord, repolitiser la société civile implique, sinon de revenir à l'usage du terme fait aux dix-septième et dix-huitième siècles, au moins de l'avoir en mémoire. L'opération est, signale Abensour, complexe et difficile. En opposition à la réduction de la société civile à sa dimension économique, s'impose la nécessaire reconnaissance de sa signification politique. Le retour à la synonymie entre la société civile et la société politique ne signifie pas aller jusqu'à professer, à l'instar des théoriciens pré-hégéliens, une synonymie entre société politique et État. L'approche d'Abensour creuse un fossé entre la société civile et l'État.

Si l'État est une forme possible de communauté politique, il n'en est pas la forme nécessaire. Cette fissure reconnaît que d'autres communautés politiques différentes de celles que l'État représente ont existé, existent, ou peuvent exister. En opposition à Hegel, il est évident que l'État n'est ni la seule communauté politique, ni l'aboutissement de cette dernière.

Cette possibilité de communauté politique a-étatique, Abensour croit l'avoir trouvée dans les écrits de Pierre Clastres, dans ses études des sociétés sauvages, dans lesquelles il montre non pas des sociétés sans État mais des sociétés contre l'État, qu'Abensour associe à la perspective que Rousseau se formait quand il invitait à distinguer entre le « corps du peuple » et le « corps de l'État ». Et, n'est-ce pas justement ce corps du peuple, se demande Abensour, qui se manifeste dans son opposition à l'État, en combattant pour la récupération de son action politique qui se développe dans la césure entre deux formes étatiques ? Selon Abensour, cette forme d'affirmation du politique qui fait partie de toute révolution moderne, désireuse de manifester sur le champ la « capacité politique » du peuple, la capacité politique du tous uns, constitue ce qui est en jeu dans l'antagonisme des positions révolutionnaires : l'une, la jacobine recourant à l'État ; tandis que l'autre, la communaliste ou conseilliste aspire à une « constitution communale ». Cette seconde approche est exponentiellement exprimée par certains groupes émergents qui montrent, après un processus de politisation, une volonté explicite de participer à leur propre identité émergente, à l'aune de la politique institutionnelle, voire des élections.

Pour poursuivre l'argumentation de Miguel Abensour, l'affirmation d'une communauté politique non-étatique détient une double poussée. Tout d'abord, contre l'identification de la politique avec l'État qui vient de l'hégélianisme de sorte que l'État peut englober toutes les politiques ; ou le rejet d'un anarchisme maladroit qui, faisant le tour de Hegel et faisant jouer le social contre le politique, conclut que la relance du tissu social, l'avènement immédiat du social doit représenter la fin, la disparition du politique, assimilée sans plus à la domination étatiste. Repolitiser la société



civile revient, au contraire, à découvrir la possibilité d'une communauté politique étrangère à l'État et opposée à lui. Face à cette possibilité, insiste Abensour, la mise entre parenthèse du politique engendre une neutralisation de la société civile, antichambre de la gouvernance de consensus.

Deuxièmement, dans ce travail de repolitisation de la société civile, il ne peut y avoir aucune hésitation par rapport à un retour adjacent à Hegel, parce qu'on lui doit le fait d'avoir révélé des antagonismes qui attirent à l'opposé la société civile, la principale étant l'opposition entre richesse et pauvreté. Si repolitiser la société civile conduit à révéler l'existence d'une communauté politique susceptible de se soulever contre l'État, elle ne peut évidemment pas être conçue sur le modèle de l'État, un tout organique, une société politique unifiée et réconciliée. Au contraire, soutient Abensour, on est obligé de la considérer comme divisée, soit pour relancer la tradition machiavélique sensible à l'antagonisme, dans n'importe quelle ville entre les Grands et le peuple, soit compte tenu de la communauté politique conçue comme réponse à la question controversée de l'égalité.

Cette repolitisation de la société civile, Abensour croit la trouver à travers le geste de Marx dans la *Critique du droit politique hégélien*. L'objectif de Marx en 1843, selon Abensour, ne serait pas, comme il l'affirmera plus tard en 1859, épistémologique, la détermination du lieu du statut du politique dans la totalité sociale, constitutive d'une théorie critique, mais philosophique et politique conjointement. Il serait question de substituer un mode de pensée démocratique à une forme bureaucratique influencée par le logicisme hégélien.

Il n'en serait cependant pas ainsi pour Marx, par analogie avec les Anglais et Hegel : définir la société civile comme l'ensemble des conditions de la vie matérielle et chercher l'autonomie de l'économie politique, mais aller à la recherche d'un sujet originaire d'où procède à la fois la famille et la société civile, à savoir, le *démós* total. « Ce qu'il faut c'est partir du sujet réel et envisager son objectivation », dit Marx. C'est dans les recherches sur le sujet réel que la vraie démocratie apparaît comme une forme d'objectivation politique, de la communauté politique qui va de pair avec la disparition de l'État politique, considérée comme la forme d'organisation.

N'est-ce pas précisément pour échapper au déplacement hégélien, se demande Abensour, que Marx envisageait la société civile bourgeoise, non pas dans sa matérialité, ni dans sa factualité, mais dans son mouvement hors d'elle-même, dans ce qu'il appelle son « extase » ? Comme si de ce mouvement surgissait, sous la forme de la véritable démocratie, la communauté politique dont la société civile est porteuse à condition, par l'acte politique, de sortir d'elle-même. Dès lors, le corps du peuple n'est pas concevable comme un corps substantiel, qui repose sur lui-même, mais comme un corps divisé, brisé, à la recherche interminable d'une identité problématique.

Arrivé à ce point, il faut indiquer qu'une des critiques les plus fréquentes qui ait été faite à Abensour est que son idée de « démocratie insurgeante », à l'origine négative, principalement ancrée dans les racines de l'événement insurrectionnel, ne tiendrait pas compte de l'institution ou du moins lui accorderait peu d'espace.

La réalité des mouvements sociaux émergents, qu'on peut qualifier de contre-étatiques, montre qu'ils sont liés à une permanence voulue, qui produit un passage invisible de la négativité à l'institution, un « modèle d'action positive ». Qu'en est-il alors de l'antagonisme entre l'insurrection et l'institution ? Leur rapport soulève une difficulté majeure. Abensour refuse une représentation simpliste de la relation entre la démocratie insurgeante et l'institution sous le seul signe de l'antagonisme, comme si l'une se montrait toujours comme une émotion instantanée et l'autre était confrontée, inévitablement, à un étaticisme de marbre.

Abensour considère qu'une relation est possible entre la démocratie insurgeante et les institutions, à partir du moment où l'acte constitutionnel, la norme de base, reconnaît au peuple le droit à l'insurrection, comme dans la Constitution de 1793. Demander son retour était une prétention à la légitimité de l'insurrection. Mais précisément, l'échec de l'insurrection de Prairial signifiait que la nouvelle Constitution de l'an III qui sacralisait l'ordre propriétaire, avait éliminé le droit à l'insurrection, et porté des dommages irréparables à l'imagination politique. Des décennies de gouvernements forts, d'expériences totalitaires, de pratiques autoritaires rendent inconcevable l'inscription d'un droit à l'insurrection dans une loi constitutionnelle, comme si le pouvoir constituant se pliait à un « horizon indépassable », si cher aux défenseurs de l'ordre établi.

Cependant, si la démocratie a comme objectif d'établir une communauté politique qui maintienne la domination à distance, qui vise la création du social sous le signe de la non-domination, quel est le mécanisme qui préserve ce principe, se demande Abensour, si ce n'est le droit à l'insurrection, qui devrait être utilisé chaque fois que le désir de dominer des Grands l'emporte sur le désir de liberté du peuple ? Vérité difficile à comprendre, dit notre philosophe, plus pour le *Zeitgeist* que pour la difficulté de la chose elle-même.

Mais il ne suffit pas à la démocratie insurgeante d'être liée au droit d'insurrection pour résoudre le problème. On doit encore souligner que cette démocratie qui a comme principe la non-domination, ne se développe pas dans un espace-temps politiquement vide et indifférent. Sa relation avec l'effervescence ne doit pas induire en erreur ; l'effervescence n'est pas instantanée. Elle n'appartient pas seulement au présent. Par conséquent, pour protéger l'action du peuple, elle peut aller vers les institutions, qui au moment de leur création, visèrent à favoriser l'exercice d'une telle action. Dans la même mesure où l'insurgeance peut définir une transition entre

l'insurrection et l'institution, elle peut définir une circulation entre le présent de l'événement et le passé, alors que les institutions qui sont également des promesses émancipatrices de la liberté se rencontrent. Dans ce cas, le peuple se rebelle contre le présent qui manque aux institutions libératrices, au respect qu'il exige.

Il n'y a donc aucun antagonisme systématique entre la démocratie insurgente et les institutions, à condition qu'elles travaillent au maintien de cet état de non-domination et agissent comme des barrages pour empêcher le désir de dominer des Grands, et rendent possible, en le faisant, l'expérience de la liberté du peuple. Inversement, toute institution gouvernementale ou autre institution qui puisse encourager une nouvelle position dominante détenue par les Grands ne pourra que susciter l'hostilité de la démocratie insurgente. Par conséquent, la conclusion est plus nuancée : la démocratie insurgente, loin d'être hostile par principe à toute institution et tous les liens avec le passé, est sélective. Destinée comme tout mouvement politique à s'inscrire dans le temps, elle fait la distinction entre les institutions qui favorisent l'action politique du peuple et celles qui ne lui sont pas favorables. Le critère de décision est la non-domination. N'est-ce pas là l'objectif des mouvements surgis en raison de nouvelles demandes sociales dans les dernières années en Europe et en Amérique ? Sommes-nous dans une période de transition, vue avec les yeux de ceux qui pensent encore qu'après un intervalle de crise doit impérativement arriver une époque de progrès ? Pour ceux qui, comme Guyau ou Simmel, avaient pensé, dès le dix-neuvième siècle, que cette idée du progrès permanent avait périclité, l'idée d'anomie peut sans gêne s'associer à la démocratie insurgente.

Une complexité similaire apparaît si on prend le problème du côté de l'institution. Pour ce faire, Abensour suit le chemin ouvert par Saint-Just dans *Les Institutions républicaines*, consistant en l'opposition entre les institutions et les lois, qui donne la prééminence aux institutions et réserve la méfiance aux lois : « Une loi contraire aux institutions est tyrannique... Obéir aux lois, cela n'est pas clair ; car la loi n'est souvent autre chose que la volonté de celui qui l'impose. On a le droit de résister aux lois oppressives<sup>618</sup>. »

Il faut se rendre compte, révèle Abensour, que la République doit d'abord s'établir moyennant un tissu institutionnel, une sorte de base d'origine, qui est clairement différente à la fois du gouvernement, « la machine du gouvernement », que des lois toujours susceptibles de dissimuler des actes de pouvoir arbitraires. Ces institutions qui sont conçues pour relier les citoyens par le biais des relations généreuses, devraient avoir en elles-mêmes, aussi bien dans leur forme que dans leur contenu, une sorte

---

618 Saint-Just, *Œuvres complètes*, édition établie et présentée par Anne Kupiec et Miguel Abensour, Paris, Gallimard, 2004, p. 1136.

d'essence de la république, du principe républicain et quelque chose comme son anticipation sous forme de tout dynamique. C'est pour cette raison que les institutions se déclarent « l'âme de la République ».

La spécificité de l'institution, qui ne se réduit pas aux lois et aux machines nécessaires à gouverner, a même été reconnue par Marx dans *La lutte de classes en France*, où il constate que la République de Février 1848, république bourgeoise, a été contrainte sous la pression du prolétariat de se doter « d'institutions sociales », et dans laquelle il distingue un mouvement qui consiste à aller au-delà de la république bourgeoise « en idée, en imagination<sup>619</sup> ».

Il est indéniable que la perspective offerte par l'institution, plus matrice que cadre, contient une dimension imaginaire, d'anticipation, qui a le pouvoir d'initier, de créer des habitudes, ou plutôt des attitudes et des comportements, qui sont dirigés vers l'émancipation. À cet égard, l'institution, « système d'anticipation » – comme l'appelle Gilles Deleuze –, s'oppose à la loi, dans la mesure où elle comporte une exigence – l'exigence d'une liberté à d'autres libertés – ce qui la rend radicalement différente de l'obligation propre de la loi, avec ses sanctions pour non-conformité. Gilles Deleuze définit donc en ces termes la différence entre l'institution et la loi : « celle-ci est une limitation des actions, celle-là un modèle positif de l'action<sup>620</sup> ».

Il reste une objection, conclut Miguel Abensour, qui concerne l'incompatibilité entre l'insurrection qui se manifeste par un présent en effervescence, faisant l'expérience de la mobilité extrême, et l'institution. L'effervescence de la temporalité démocratique serait incompatible avec la stabilité et la résistance au changement que l'institution implique. À cela, Abensour répond qu'il est possible que l'insurrection repose sur certaines institutions qui constituent son contexte politique spécifique.

Par ailleurs, Abensour s'appuie sur Merleau-Ponty : l'institution dote l'expérience d'une dimension durable<sup>621</sup>. Mais, ce caractère durable, insiste Abensour, ne suppose pas un immobilisme, mais tout au contraire, que les institutions sont ou doivent être fondées dans une perspective durable, au sens bergsonien, c'est-à-dire dans une perspective créatrice, innovatrice.

Dans cette conception anticipatrice de l'institution, il est important, dit Abensour, de mettre en évidence la durée créatrice au détriment de la lente uniformité, origine du ralentissement et de l'équilibre. Pour cela, Abensour se base sur Maurice Hauriou, qui a explicité, à la lumière de l'institution, la distinction entre deux formes de la durée : « L'institution est, à tous les égards, la catégorie du mouvement<sup>622</sup> ». Il existe une association avec la

---

619 Marx, *Les luttes de classes en France. 1848-1850*, Paris, Gallimard, 2002.

620 Gilles Deleuze, *Instincts et Institutions*, Paris, Hachette, 1953, p. IX.

621 Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952*, Paris, Gallimard, 1968, p. 61.

622 Je cite la préface à l'édition italienne, Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État*,

temporalité démocratique mais aussi une ambiguïté, celle où se trouve, à mon sens, la plupart des mouvements sociaux émergents actuellement : quel élément devrait être prioritaire, le dynamisme ou la permanence et la stabilité ?

En supposant, dit Abensour, une démocratie contre l'État, une démocratie insurgente qui implique un éloignement avec la souveraineté de la loi, au nom de l'institution, on ne peut choisir que la voie d'une plus grande plasticité, d'une plus grande ouverture à l'événement, d'une plus grande volonté de donner un emplacement à ce qui est nouveau.

L'intersection de ces complexités mène Abensour à considérer, d'une part, l'œuvre de Saint-Just et ses précieuses distinctions entre droit, institutions et machine gouvernementale, pour vérifier où se trouve le conflit, l'incompatibilité entre le droit, la machine gouvernementale d'un côté, et de l'autre la démocratie insurgente, mais pas entre elle et l'institution. Et d'autre part, Abensour se saisit de William Godwin, auteur d'*Enquiry concerning political justice* (1793), qui met en évidence le conflit irréconciliable entre le gouvernement et la mobilité de l'humanité. Ce qui nous ramène finalement au début de ce chapitre, où nous avons rapproché les nouveaux mouvements sociaux des thèses que Miguel Abensour a développé sur la démocratie et son éternelle interrogation. Le rôle du philosophe, dans ce cas représenté par Miguel Abensour, est de ne pas fuir le défi, de répondre aux questions en sachant qu'elles ne sont que provisoires, dans la mesure où l'agir humain jamais ne s'arrête.

Au fur et à mesure que le philosophe produit des réponses, l'énigme a tendance à se perpétuer. Elle fait partie de l'intrigue de l'humain, persistante et tenace dans l'utopie.

---

Paris, éditions du Félin, deuxième édition, Paris, 2012, p. 39. Qui à son tour cite Georges Gurvitch, *L'idée de Droit*, Paris, Recueil Sirey, 1932, p. 664.



Partie V

**Pour une philosophie politique critique**





## Chapitre 17

### Les jeunes hégéliens comme moment machiavélien. Pour repenser la singularité de Karl Marx

**Warren Breckman**

(Traduit de l'anglais par Claude Orsoni)

L'ouvrage de Miguel Abensour, paru en 1998, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, propose un cadre nouveau et stimulant pour mesurer l'importance que revêt la démocratie dans la pensée de la gauche hégélienne. Le livre s'attache surtout au Karl Marx des années décisives, 1842 et 1843 ; mais ce que cette clef permet de comprendre, c'est, pense Abensour, l'ensemble du mouvement de la gauche hégélienne. Tout au moins, dans une certaine mesure. Tout en considérant que les hégéliens de gauche procèdent tous ensemble à certaines évolutions, il soutient que le jeune Marx est allé plus loin que les autres, dans la mesure où il adoptait une conception de la « démocratie insurgeante », conception que l'on discerne à travers l'œuvre toute entière de Marx, bien qu'elle se trouve repoussée à l'arrière-plan dans sa pensée de la maturité. Dans ce qui suit, je me propose d'appliquer le schéma d'Abensour à Arnold Ruge. Celui-ci, en tant qu'éditeur des *Hallische und deutsche Jahrbücher*, se situe incontestablement dans l'hégélianisme de gauche. Cependant, on le considère davantage en tant qu'impresario du mouvement que comme un penseur original. De fait, on le présente habituellement comme un penseur de second rang, qui s'est contenté de traduire en termes directement politiques les idées religieuses et philosophiques novatrices d'auteurs tels que David Friedrich Strauss, Ludwig Feuerbach et Bruno Bauer. Mais cette traduction était par elle-même une contribution originale, comme l'était aussi la capacité de Ruge à porter les idées hégéliennes radicales sous les feux du débat public. Son apport allait cependant plus loin encore, car Ruge représente peut-être l'exemple le plus frappant de relation entre la critique jeune-hégélienne de la théologie et l'expression d'une forme gauche-hégélienne exceptionnelle du républicanisme démocratique<sup>623</sup>. Le modèle adopté par Abensour permet de mesurer encore mieux l'originalité de Ruge en tant que penseur politique radical de l'époque du *Vormärz*. Mais si l'on veut l'utiliser, il faut également le mettre en question sur un point capital : la distinction tranchée entre Marx et les autres hégéliens de gauche. Contrairement à Abensour, je soutiens que la pensée de Ruge débouche sur

---

623 C'était l'objet de mon précédent travail sur Ruge. Cf. Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians and the Origins of Radical Social Theory : Dethroning the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, chap. 6.

une conception de la démocratie radicale qui va plus loin non seulement que la philosophie de l'État de Hegel, mais plus loin aussi que l'idée naissante de socialisme. Tout comme Marx, Ruge a connu son « moment machiavélien », et il l'a eu à peu près au même moment, en 1843. Et, comme chez Marx, ce moment n'a duré qu'un temps chez Ruge. Toutefois, l'abandon de la démocratie radicale chez Ruge s'est réalisé par une voie différente, et pareillement, le spectre qui hante sa pensée ultérieure est bien différent de celui de Marx.

## 1. Marx et le moment machiavélien

S'appuyant sur l'ouvrage magistral de John Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, publié en 1975, Miguel Abensour suit Pocock en dissociant le moment machiavélien du nom de Nicolas Machiavel<sup>624</sup>. Il ne s'agit pas de repérer tous les chaînons de l'influence exercée directement par la pensée du Florentin, mais plutôt de saisir une configuration conceptuelle particulière, inaugurée par Machiavel, et que l'on retrouve au cours des siècles suivants dans la tradition républicaine. Abensour situe le moment machiavélien de Marx en 1842 et 1843. Dans une première opération entreprise en 1842, Marx reprend la démarche de Machiavel dirigée contre les spectres du théologico-politique qui hantaient l'État chrétien de son époque. Ce qui émerge des efforts de Marx pour désintriquer le politique de la théologie, c'est un concept de l'État, concept qui repose sur deux piliers : le premier pilier, l'idée moderne de système, conçoit l'État comme une totalité organique, et l'autre pilier, la philosophie de la subjectivité, voit l'État comme un sujet unifié. Le concept de l'État chez Marx comme totalité et comme sujet demeure lié à ce qu'Abensour appelle « l'utopie jeune-hégélienne de l'État rationnel », dans laquelle l'État est imaginé comme « un sujet infini, s'auto-déterminant, intégrant toute extériorité et coïncidant avec soi », indépendant, en outre, de la réalité sociale, mais exerçant un pouvoir déterminant sur l'ensemble du monde social<sup>625</sup>. En d'autres termes, pour le Marx de 1842, le centre de gravité de l'État demeure au sein de l'État même. Lorsque, par la suite, Marx place désormais le centre de gravité de l'État dans le *demos*, il fait surgir une figure nouvelle et plus radicale du moment machiavélien. C'était en 1843. Notamment dans sa critique de la *Philosophie du Droit* de Hegel, non publiée, Marx mettait en question le pouvoir déterminant de la sphère politique, ou plus précisément, le pouvoir déterminant de l'État. Il s'efforçait de rompre avec une conception de l'État

---

624 John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

625 Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997, p. 34.

rationnel comme sujet auto-déterminant, et tentait de bloquer toute résurgence de structure sacrée dans la sphère politique. Cela revenait en fait à imaginer différemment l'espace politique, à remplacer un modèle théologico-politique de relation verticale par une relation horizontale. Autrement dit, cela impliquait de prendre en compte ce que Marx appelait « la vraie démocratie » et plus particulièrement les implications de la « vraie démocratie » en ce qui concerne la conception de l'État. Marx rejoignait ainsi ce que la pensée française avait de plus acéré : « Dans la démocratie, l'État en tant que Particulier est *seulement* Particulier, en tant qu'Universel il est l'Universel réel [...]. Les Français de l'époque moderne ont compris cela au sens où dans la vraie démocratie *l'État politique disparaîtrait (der politische Staat untergehe)*<sup>626</sup> ».

Le moment machiavélien de Marx consistait donc dans l'effort pour concevoir une politique démocratique qui outrepassse les frontières tracées par l'État et qui déborde dans la vie sociale ; une politique démocratique qui reconnaisse que l'essence de la politique « consiste plutôt dans la mise en œuvre de l'union des hommes, dans l'institution *sub specie rei publicae* d'un être ensemble orienté à la liberté<sup>627</sup> ... ». Si l'on se réfère à la relation qu'en fera Marx dans sa préface de 1859 à la *Critique de l'Économie Politique*, ce fut sa révision critique de la *Philosophie du Droit* de Hegel, entreprise pendant l'année de crise 1843, qui lui inspira les idées centrales du matérialisme historique. Étant donné que l'une des implications du matérialisme historique est d'ôter au politique son rôle central, et de nier l'indépendance de la sphère politique, on serait tenté de dire que la naissance du moment machiavélien de Marx est en même temps sa fin, dans la mesure où Marx est immédiatement conduit à subordonner le politique au socio-économique. Abensour n'écarte pas cette lecture, mais il souligne que l'idéal démocratique radical continue à hanter l'œuvre ultérieure de Marx, subsistant comme « une dimension souterraine de l'œuvre de Marx, destinée à refaire surface, selon les exigences et les sollicitations de l'événement<sup>628</sup> ».

## 2. Les hégéliens de gauche et l'utopie de l'État

Dans la mesure où Abensour repère, dans la pensée de Marx entre 1842 et 1843, un tournant dirigé vers un modèle de démocratie *contre* l'État, il y voit une rupture avec les jeunes hégéliens, ce qu'il identifie à « l'utopie de l'État rationnel<sup>629</sup> ». C'est, peut-on penser, pour cette raison qu'Abensour suggère que le mouvement jeune-hégélien auquel appartenait Marx peut s'interpréter à l'aide de l'idée du moment machiavélien, mais dans une

---

626 *Ibid.*, p. 2.

627 *Ibid.*, p. 59.

628 *Ibid.*, p. 104.

629 *Ibid.*, p. 35.

certaine mesure seulement<sup>630</sup>. Certes, Max Stirner voyait les jeunes hégéliens s'abandonner au culte de l'État, et cette critique semblerait bien s'appliquer à des personnages tels que Ludwig Feuerbach et Bruno Bauer<sup>631</sup>. Mais qu'en est-il d'Arnold Ruge ? Entrepren-il ces deux démarches ? Je dirais que Ruge connaît un moment machiavélien sous la forme nouvelle et radicalisée que décrit Miguel Abensour. Cela se produit, comme pour Marx, vers 1843 ; et comme pour Marx, le moment machiavélien de Ruge n'a duré qu'un temps, tout au moins sous sa forme la plus vigoureuse. Toutefois, et à la différence de Marx, le moment machiavélien de Ruge n'a pas été arrêté par la prise en compte des forces socio-économiques ; Ruge est plutôt revenu à l'État, ou plus précisément, il a redirigé les forces contestatrices de la démocratie sur la forme de l'État. Marx ainsi que Ruge ont tous deux pris leur distance par rapport au moment machiavélien, mais si Abensour a raison de dire qu'il n'a cessé de hanter la pensée de Marx, il est fort possible qu'il ait également survécu tel une dimension spectrale de la pensée de Ruge.

Les écrits de Ruge à partir de 1838 environ ont traduit le radicalisme théologico-politique des jeunes hégéliens en termes directement politiques. S'appuyant sur la critique du personnalisme théologique énoncée par David Friedrich Strauss et Ludwig Feuerbach, Ruge déclencha en 1840 une campagne ouverte contre le gouvernement prussien, en soutenant que la Prusse avait trahi le concept rationnel de l'État en adoptant le culte de la personnalité monarchique. En écho à la démarche engagée par Feuerbach, Ruge étendit sa critique de l'État chrétien à Hegel lui-même, expliquant que

---

630 *Ibid.*, p. 35.

631 C'est à coup sûr Feuerbach qui accomplit le premier pas du moment machiavélien, la libération du politique par rapport au théologique, mais il manque à accomplir le second, qui consiste à concevoir autrement la vraie démocratie en tant que relation qui excède l'État politique et peut s'opposer à lui. Feuerbach écrit en 1843 que « l'État véritable est l'être humain illimité, infini, vrai, parfait et divin. Il est d'abord l'État où l'homme apparaît en tant qu'homme ; l'État où l'homme qui se rapporte à soi-même est l'homme auto-déterminant, l'homme absolu » [*Der [wahre] Staat ist der unbeschränkte, unendliche, wahre, vollendete, göttliche Mensch. Der Staat ist erst der Mensch – der Staat der sich selbst bestimmende, sich zu sich verhaltende, der absolute Mensch*]. L'État, pour Feuerbach, est la réfutation pratique de la religion dans la mesure où il réalise et rapporte à l'homme son universalité aliénée ; par conséquent, « les êtres humains sont dans l'État parce qu'ils sont sans Dieu, parce que l'État est leur Dieu, ce qui lui permet de revendiquer à juste titre le prédicat divin de *majesté* » [...*die Menschen sind im Staate, weil sie im Staat ohne Gott sind, der Staat den Menschen Gott ist, daher er sich mit Recht das göttliche Prädikat der 'Majestät' vindiziert*]. Cf. Feuerbach, « Die Notwendigkeit einer Reform der Philosophie », dans *Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke*, Bd. 2, éd. Wilhelm Bolin et Friedrich Jodl, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1904, p. 220. Bauer défend un idéalisme éthique dans lequel la moralité et le droit se confondent et le républicanisme signifie simplement le triomphe de l'universalisme sur toutes les formes de particularisme. La variété de « rigorisme républicain » de Bauer est discutée en détail par Douglas Moggach, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. On notera que dans la copieuse et riche analyse de Moggach, le concept de démocratie n'a pratiquement pas d'autre place que celle de synonyme de la puissance d'une intersubjectivité rationnelle au sein du « peuple souverain ».

Hegel avait été infidèle à sa propre idée, selon laquelle l'État repose sur la volonté humaine, en situant cette « volonté » dans une souveraineté personnelle, au lieu de reconnaître que le monarque est déterminé par l'État dans sa totalité et, par extension, comment cette totalité est elle-même déterminée par la majorité du peuple souverain. Jusqu'à la fin 1841, cette orientation visant la souveraineté du peuple s'accordait plus ou moins bien avec le soutien de Ruge à la monarchie constitutionnelle, régime qu'il espérait voir la Prusse adopter. Pour désigner ce type d'institution politique, Ruge empruntait le terme « républicain », mais il est sûr qu'il ne voyait pas dans la monarchie et la république des formes antithétiques. En combinant la monarchie et la république, Ruge demeurait fidèle à Hegel, tout au moins à la lecture progressiste des célèbres et énigmatiques commentaires sur la monarchie que l'on trouve dans la *Philosophie du Droit*.

### 3. Ruge, républicain (de nouveau)

À partir de là, Ruge s'orienta rapidement à gauche. Dans ses œuvres politiques d'après 1841, Ruge ne se privait pas d'associer le criticisme théologique, l'humanisme gauche-hégélien et le républicanisme, plus clairement et plus en détail que ne le faisait aucun de ses contemporains, à l'exception peut-être de la *Critique de la Philosophie du droit de Hegel*, non publiée, de Marx. Cependant, Ruge ne se rangea pas au républicanisme en accentuant simplement les implications radicales de Hegel. Quand il entreprit de lire vraiment Hegel, il était déjà dans sa trentaine, et le républicanisme l'attirait depuis des années. Dès sa jeunesse, il avait juré fidélité à la Révolution Française, bien qu'il soutint la guerre patriotique contre Napoléon. À l'époque de la Révolution de Juillet, en 1830, Ruge s'avouait ouvertement « républicain » et présentait l'histoire universelle comme « une lutte éternelle de la liberté contre l'usurpation<sup>632</sup> ». C'est par la suite qu'il adopta l'hégélianisme, mais bien loin de le radicaliser, c'est en réalité l'hégélianisme qui tempéra sa pensée. La vision hégélienne de l'État rationnel, et l'espoir que la Prusse puisse répondre aux exigences de la philosophie, commandèrent l'expression de ce que nous pouvons appeler, en suivant Abensour, la première phase du « moment machiavélien » de Ruge. Durant cette période, qui s'étend à peu près de 1838 à la fin de 1843, la position de Ruge correspond à ce qu'Abensour appelle « l'utopie de l'État rationnel ». De même que Feuerbach, Ruge s'efforçait de libérer de la théologie le concept d'État. Conformément au remplacement jeune-hégélien de la vieille divinité transcendante par le *logos*, Ruge expliquait dès 1839 que la vraie forme de la religion est le principe immanent de la Raison, tel qu'il se manifeste dans la communauté humaine. Entendu comme la plus

---

632 Ruge cité dans James Willard Moore, *Arnold Ruge : A Study in Democratic Caesarism*, Ph.D. Diss., University of California, Berkeley, 1977, p. 226.

haute expression de la communauté, l'État acquiert ainsi un statut potentiellement « divin », et il devient, potentiellement, la vraie « image de Dieu<sup>633</sup> ». Libérer l'État de la théologie, c'était, inséparablement, libérer les sujets de leur servitude dans l'existence privée et leur permettre de s'accomplir en tant que citoyens dans une vie publique véritable. Tant que prévalait le principe monarchique, l'État chrétien excluait les sujets de ce genre de vie. L'État chrétien est une « *res privata* », écrivait Ruge, tandis que « l'État absolu » doit être une « *res publica* ». Il le qualifiait plus précisément encore dans sa préface de 1841 aux *Hallische Jahrbücher*, quand il soulignait que l'État « n'est pas une *res*, n'est pas une chose, mais plutôt une affaire », entendant par là que l'État devrait être identifié à la vie publique. « Hors de la vie politique, il n'y a pas de peuple libre, il n'y a que des chrétiens résignés », écrivait Ruge<sup>634</sup>.

De telles expressions montrent clairement que la célébration de l'État rationnel fonctionnait comme une arme critique, dans la mesure où il était évident pour tous les hégéliens de gauche que l'État prussien était loin de correspondre à l'idéal. L'écart entre la réalité et l'idéal se fit de plus en plus clair après que le nouveau roi, Friedrich Wilhelm IV, monta sur le trône en 1840. Mais il convient de préciser qu'à mesure que la politique réactionnaire du nouveau roi de Prusse était de plus en plus évidente, Ruge n'abandonnait pas seulement l'espoir que la Prusse puisse atteindre l'idéal de l'État rationnel. Plus radicalement, Ruge fut gagné par le scepticisme envers cet idéal même de l'État rationnel. En 1842, il abandonna complètement son tiède soutien de la monarchie constitutionnelle et se présenta ouvertement comme un démocrate républicain. Ce ralliement direct à la démocratie conduisit à son tour à un rejet du libéralisme, qu'il avait précédemment assimilé à un *Bewegungspartei* largement indifférencié. Lorsqu'il écrivit « *Eine Selbstkritik des Liberalismus* » en 1843, Ruge était convaincu que la forme que pouvait prendre l'État était indifférente aux libéraux du moment et que l'État garantissait la sécurité de la sphère privée. Il dénonça les bonnes intentions et la creuse bonne volonté des libéraux, et en appela à une *praxis* révolutionnaire. Une vie publique vigoureuse devait remplacer l'anémique vie privée que le libéralisme allemand ne faisait que renforcer. Dans un slogan qui fit écumer les autorités saxonnes, Ruge exigeait que « le libéralisme soit dissous dans le démocratisme<sup>635</sup> ». Ceci nous amène au « moment machiavélien » proprement dit de Ruge, qu'il a vécu, comme Marx, dans un moment de crise personnelle, intellectuelle et politique, quand

---

633 *Ibid.*

634 Ruge, « Der christliche Staat. Gegen den Wirtemberger über das Preußentum », *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Mannheim, J. P. Grohe, 1846, p. 475 [*außer dem politischen Leben giebt es aber keine freien Menschen, nur resignirende Christen*].

635 Ruge, « Selbstkritik des Liberalismus », dans *Hegelsche Linke*, p. 573 [*die Auflösung des Liberalismus in Demokratismus*].

les autorités politiques se déchaînèrent contre la revue de Ruge et le forcèrent à s'exiler.

#### 4. Le moment démocratique radical de Ruge

Dans la présentation que fait Abensour de la critique par Marx de la *Philosophie du Droit* de Hegel, deux aspects nous paraissent pouvoir contribuer à l'interprétation de la pensée de Ruge. Premièrement, Marx procède à ce qu'Abensour appelle une « réduction » par rapport à la constitution politique. Comme on sait, Marx reprochait à Hegel de traiter la société comme si elle était une dérivation logique du concept d'État. Dans le célèbre renversement auquel il procède, Marx assignait à la société un pouvoir formatif. Cette opération avait pour conséquence de réduire la constitution politique ; non de l'abolir, mais de la réduire. Elle cesse ainsi d'apparaître comme le tout de la vie politique, elle est ramenée à ses dimensions propres, en tant qu'un élément, parmi d'autres, de l'ensemble<sup>636</sup>. Comme l'écrit Abensour, « aussi la constitution prise, englobée, ressourcée dans un mouvement beaucoup plus radical – la venue à soi du *demos* – est-elle réduite à un moment, à une forme d'existence particulière du sujet et non érigée en forme organisatrice valant pour le tout<sup>637</sup> ». Dans les termes de Marx, « la démocratie est l'énigme résolue de toutes les constitutions. Ici, la constitution est non seulement *en soi*, selon son essence, mais selon l'*existence*, la réalité, constamment ramenée à son fondement réel, l'homme réel, le *peuple réel*, et elle est posée comme l'œuvre propre de celui-ci<sup>638</sup> ».

Marx parvient à cette critique de la constitution aidée par la critique de la religion par Feuerbach. Il en est de même pour Ruge. La théorie de Feuerbach de l'aliénation religieuse fournissait à Ruge une explication nouvelle de la séparation entre le peuple et la politique. C'est ainsi, expliquait Ruge dans son essai de 1842 sur l'État chrétien, que le chrétien vit l'État comme une entité transcendante, l'universel ou le général étant fixé sous la forme objectivée d'un « Dieu-État » personnel<sup>639</sup>. Les moments de

---

636 Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État*, op. cit., pp. 72-73.

637 *Ibid.*, p. 69.

638 Marx, « Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie », dans *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, Bd. 2.1, Berlin, Dietz Verlag, 1982, p. 31 [K. Marx, *Œuvres*, III, Paris, La Pléiade/Gallimard, *Critique de la philosophie politique de Hegel*, p. 901 – trad. M. Rubel] : « Die Demokratie ist das aufgelöste Rätsel aller Verfassungen. Hier ist die Verfassung nicht nur an sich, dem Wesen nach, sondern der Existenz, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den wirklichen Menschen, das wirkliche Volk, stets zurückgeführt und als sein eignes Werk gesetzt ».

639 Ruge, « Der christliche Staat », p. 455 sqq. Pour l'expression « Dieu-État », cf. Ruge, « Unsere letzten zehn Jahre. Über die neueste deutsche Philosophie an einen Franzosen », dans *Arnold Ruge's sämtliche Werke*, 2nd éd., Bd. 6, Mannheim, J. P. Grohe, 1848, p. 63. Dans une lettre adressée en 1843 aux autorités saxonnes pour protester contre l'interdiction des *Deutsche Jahrbücher*, Ruge soulignait – probablement par provocation – qu'en utilisant

crise politique, tels que la Révolution française ou encore les mobilisations populaires de la *Freiheitskrieg*, peuvent reconduire rapidement la conscience aliénée du ciel politique abstrait à la reconnaissance de la souveraineté immanente de la communauté. Mais en l'absence d'une telle crise, et en visant une transformation plus durable, la critique philosophique est capable de mobiliser le peuple en montrant le caractère illusoire de toutes les abstractions et en dévoilant l'État comme étant le « produit » du peuple lui-même<sup>640</sup>. Dans « *Eine Selbstkritik des Liberalismus* », Ruge pousse encore plus loin cette logique feuerbachienne, s'avancant au-delà non seulement de la monarchie constitutionnelle mais aussi de l'idée d'un *Rechtsstaat*, pour parvenir à l'idéal de la démocratie : « Peut-être les *sujects* n'obéissent-ils qu'à leurs *lois*, mais celles-ci leur sont accordées. Les sujets ne sont pas réellement autonomes ; ils ne conçoivent même pas que les lois des êtres libres doivent être leur propre produit<sup>641</sup> ». Comme Marx, Ruge soumet l'État politique à une réduction. L'État n'est plus la source et le principe organisateur d'une existence libre, il est plutôt le produit du *demos* dans son combat pour créer une vie libre. Et pour Ruge comme pour Marx, une fois que le *demos* a pris conscience d'être le pouvoir instituant de la sphère politique, cette réduction de l'État politique devient la première arme de la démocratie. Après tout, si, comme le dit Marx, « la démocratie part de l'homme et voit l'État comme étant l'homme objectivé », alors les démocrates doivent rester vigilants et veiller à ce que cette objectivation ne perde pas sa relation au pouvoir instituant du *demos*.

La notion de « réduction », par laquelle la constitution politique est réduite à n'être qu'une partie de la vie politique du *demos*, au lieu d'en former la totalité, nous indique un autre élément capital de l'interprétation d'Abensour. « Le moment de la réduction », écrit Abensour, « le "retour" à l'activité originaire [c'est-à-dire l'auto-détermination du *demos*]... permettra à ce qui est réalisé dans la constitution de s'étendre jusqu'aux autres domaines de la vie du *demos*<sup>642</sup>. » La réduction du domaine de l'État, en tant que détermination des limites, est la condition de possibilité de l'extension de l'activité démocratique. Ainsi, écrit Abensour, « c'est comme si le mouvement de retour à un sujet originaire avait pour effet de rendre possible, de libérer une rétroaction de l'activité de ce sujet dans tous les domaines où son énergie est appelée à se déployer<sup>643</sup> ».

---

les termes Dieu-État, il ne faisait que reprendre directement le langage restaurationniste de l'époque. Cf. Ruge, *Polemische Briefe*, Leipzig, Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, 1976, p. 182.

640 Ruge, « Der christliche Staat », p. 466.

641 Ruge, « Selbstkritik des Liberalismus », dans *Hegelsche Linke*, p. 555 [Die Untertanen gehorchen vielleicht nur ihren *Gesetzen*, aber diese sind ihnen *geschenkt*, sie sind nicht wirklich autonomy, sie haben keinen Begriff davon, daß die Gesetze freier Wesen ihr eignes Produkt sein müssen].

642 Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État*, *op. cit.*, p. 65.

643 La logique qui est ici à l'œuvre rappelle l'image de la systole chez Feuerbach, la



Miguel Abensour nous fournit un moyen fécond pour repérer un aspect important de la pensée de Marx comme de celle de Ruge à ce moment capital, à savoir la question du rapport entre l'État et la société civile. On présente habituellement l'année 1843 comme le moment où Marx réduit l'État à la société, faisant de l'État politique un épiphénomène des rapports sociaux. C'est aussi le moment où Marx passe de l'émancipation « politique » à l'émancipation « humaine ». Et c'est encore le moment où l'idée de la « vraie démocratie » chez Marx passe, d'une activité politique visant le pouvoir d'État, à ce que son contemporain Victor Considerant appelle « le règlement de tous les éléments de la vie des sociétés<sup>644</sup> ». Dans cette perspective, quand Marx prône une organisation des capacités humaines en « pouvoirs *sociaux* » qui ne sont plus séparés des hommes en tant que « pouvoirs *politiques* », il semble que nous ne soyons qu'à un pas de l'idée d'Engels que dans le socialisme, l'État dépérira et que l'activité politique sera remplacée par l'administration des choses<sup>645</sup>. Avec moins d'emphase mais de façon non moins significative, Ruge liait lui aussi les perspectives d'émancipation à la possibilité de surmonter la séparation de la société civile et de l'État, de l'homme et du citoyen, de l'économie et du politique, du pouvoir social et du pouvoir politique. C'était ce que Ruge entendait lorsqu'il disait vouloir à la fois « humaniser » l'État et « politiser » l'humanité<sup>646</sup>. En reconnaissant l'institution politique de la réalité sociale, l'on dépassera ces chimères que sont « le Peuple » et « la Nation », et l'on stimule en revanche « la tendance à s'associer pour œuvrer à la liberté, le goût pour le travail collectif, la vitalité, l'enthousiasme, l'animation de l'humanité qui travaille sur soi-même<sup>647</sup> ».

Ce rejet du dualisme au profit de l'identification de la société et de l'État est ordinairement interprété comme une mise à l'écart du politique, quand ce n'est pas son effacement total. Pourtant, la façon dont Abensour présente la « réduction » de l'État politique laisse entendre que le domaine politique est, en réalité, préservé et étendu, si nous prenons en considération le pouvoir instituant du *demos* à l'œuvre dans la société même. Autrement dit, nous

---

contraction par laquelle l'être religieux expulse de lui-même sa propre nature, pour la retrouver seulement quand la diastole reconduit dans son cœur la nature auparavant rejetée. Cf. Feuerbach, *Wesen des Christentums*, in *Gesammelte Werke*, éd. Werner Schuffenhauer, Berlin, Akademie-Verlag, 1973, p. 73.

644 Considerant, cité in Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État*, op. cit., p. 40.

645 Marx, « Zur Judenfrage », dans *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, Bd. 2.1, p. 163 [*gesellschaftliche Kräfte... politischen Kraft*].

646 Ruge, « Unsere letzten zehn Jahre. Über die neueste deutsche Philosophie an einen Franzosen », dans *Arnold Ruge's sämtliche Werke*, 2nd 2d., Bd. 6, Mannheim, J. P. Grohe, 1848, *ibid.*, p. 63 [*die Humanisierung des Staats/ die Politisierung aller Menschen*].

647 Ruge, *Der Patriotismus*, éd. Peter Wende, Francfort, Insel Verlag, 1968, p. 52 [...der Parteigeist führt uns über die Völker hinaus. Er ist der Associationstrieb zur Arbeit für die Probleme der Freiheit, der Eifer der geselligen Arbeit, die belebte, die begeisterte, die animiert in sich arbeitende Menschheit selbst].

pouvons théoriser l'institution politique du social lui-même, ce qui signifie que nous pouvons viser un monde social qui n'est ni laissé au hasard ni mis en forme par une loi extérieure, que l'on conçoive celle-ci comme naturelle, ou bien rationnelle, ou encore historique.

## 5. Conclusion

Le moment machiavélien consiste à détacher la conception de la vie politique de son enchevêtrement dans la théologie, et de le faire sans pour autant subordonner la politique à quelque autre norme méta-historique. Ainsi délimité, le moment machiavélien n'a duré qu'un temps aussi bien chez Marx que chez Ruge. Le plaidoyer pour la « vraie démocratie » chez Marx s'est affaibli à mesure qu'il se tournait vers l'anatomie de la société civile et travaillait à une théorie de l'histoire prenant en compte la structure économique et les lois de développement. Comme ce fut le cas pour Ruge, son moment machiavélien fut toujours hypothéqué par le lien qui le rattachait durablement à l'hégélianisme.

Si Abensour a raison de dire que l'œuvre ultérieure de Marx montre régulièrement des traces de sa première conception de la démocratie, on peut dire que la conception de la démocratie de Ruge a toujours été hantée par sa foi hégélienne dans une eschatologie de l'identité auto-réconciliée, se déployant en tant que sujet de l'histoire universelle. Plus exactement, Ruge n'a pas renié la démocratie républicaine après l'avoir embrassée au début des années 1840, mais vers 1845, il a replacé les élans contestataires de la démocratie dans le cadre de l'État. En outre, l'alliance entre Ruge et Marx, née des difficultés que l'État prussien causait à l'un et à l'autre, pris fin définitivement, et Ruge eut à subir les attaques des communistes allemands. Cependant, si les communistes contestaient Ruge, celui-ci le leur rendait bien. Malgré son appui à la démocratie et son incontestable effort pour traiter le problème social en recourant à une organisation sociale du travail, son scepticisme resta entier envers la possibilité de révolutionner complètement la société civile. Davantage, bien que Ruge n'ait pas considéré le droit individuel de propriété comme sacro-saint, l'idée qu'une pleine *Gütergemeinschaft* pourrait éliminer les droits individuels dans leur totalité ne cessait pas de l'inquiéter, y voyant une issue suicidaire du rêve émancipateur du socialisme. À la veille de la révolution de 1848, Ruge s'efforçait de développer une conception de ce qu'il appelait désormais une « social démocratie » tenant compte des avertissements de Hegel concernant « l'État de terreur absolue », c'est-à-dire du danger de réduire les relations organisées de l'État et de la société à une identité moniste<sup>648</sup>.

---

648 Cf. La lettre de Ruge à Fleischer, 27 Mai 1845, *Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, Bd. 1, éd. Paul Nerrlich, Berlin, Weidmann, 1886, pp. 395-97 ; « Freiheit und Recht », *Sämmtliche Werke*, Bd. 6 ; *Die Gründung der Demokratie in*

La description que fait Abensour du moment machiavélien de Marx jette un jour considérable sur une phase importante dans le développement de l'idéologie moderne. Mais comme j'ai tenté de l'établir, le modèle proposé par Abensour gagne en efficacité si l'on considère Marx moins comme servant de repoussoir au jeune-hégélianisme que comme contribuant à la radicalisation de ce dernier. Ce que nous voyons alors – tant chez Marx que chez Ruge – c'est un idéal de démocratie directe qui n'a jamais été, il faut le reconnaître, pleinement réalisé. Mais il a survécu en tant qu'idéal parmi les anarchistes, les socialistes de conseils, les *autogestionnaires*, et plus récemment, dans les mouvements de protestation tels que *Occupy Wall Street*. C'est un idéal d'organisation politique qui n'a cessé de contester et de défier les principaux courants du socialisme. Ces derniers courants – le communisme marxiste et la social-démocratie – avaient l'un et l'autre leur source chez les hégéliens de gauche. Avant qu'ils ne se séparent, ils sont tous deux passés par une phase de démocratie radicale qui, comme Abensour l'a montré, a persisté dans l'histoire de la gauche, à la fois comme une alternative utopique et comme un spectre dérangeant.

---

*Deutschland, oder : Der Volksstaat und der sozial-demokratische Freistaat*, Leipzig, Verlagsbureau, 1849.



## Chapitre 18

### Penser la politique sans ordre

Antoine Chollet

« Lorsque j’entends le mot “ordre”, j’ai le poil qui se hérissé, parce que j’entends alors les trains bien à l’heure d’Eichmann, mis en branle au mot de “tout est en ordre”, ferrailer vers Auschwitz. C’est le mot le plus effroyable que je connaisse. C’est le camouflage du monstrueux. Il sort directement de la bouche de la machine elle-même. Il est si profondément déshonoré qu’il devrait rester interdit pendant des siècles<sup>649</sup>. »

De l’œuvre foisonnante de Miguel Abensour, j’aimerais proposer ici une clef de lecture qui part d’un analyseur particulier : *le refus de l’ordre*. Dans le livre d’entretien avec Michel Enaudeau, Miguel Abensour énonce en effet cette question, à la fois extrêmement simple et insondable dans toutes ses conséquences : « Pourquoi faudrait-il toujours penser la politique à partir de l’idée d’ordre, comme nécessairement instauratrice de l’ordre<sup>650</sup> ? » Toute la réflexion politique de l’auteur est animée par cette tentative de penser la politique sans ordre, et cela sous un double sens : concevoir une politique contre l’ordre et construire une philosophie politique sans système. J’aimerais aussi montrer que Miguel Abensour conjoint ces deux gestes, tout en prouvant au passage qu’ils se supposent mutuellement.

C’est un adversaire formidable contre lequel il choisit de lutter. Marshall Sahlins a bien rappelé que la pensée occidentale tout entière était marquée par ce qu’il nomme une « métaphysique de l’ordre », qu’il identifie aussi bien à la logique hiérarchique qu’au principe égalitaire :

« We have to do with a veritable metaphysics of order that can be traced back to deep antiquity and abstractly described as the transformation of the oppugnancy of self-aggrandizing individual elements into a stable collective, either by the constraining action of an external power holding the fractious elements in place, or by the elements themselves holding each other in check. Here is a structure of *longue durée* : a recurrent and dynamic metaphysics of anarchy, hierarchy and equality<sup>651</sup>. »

Dans la tradition de la philosophie politique également, on ne peut manquer d’être frappé par la permanence de l’image et de la valeur de

---

649 Günther Anders, *Sténogrammes philosophiques* [2006], Paris, Éditions Fario, 2015, pp. 57-58. Je remercie Miguel Abensour de m’avoir signalé ce texte.

650 Miguel Abensour, *La communauté des « tous uns »*, entretien avec Michel Enaudeau, Paris, Les Belles Lettres, 2014, pp. 92-93.

651 Marshall Sahlins, *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2008, p. 15.

l'ordre. Il est par ailleurs remarquable que cette véritable théologie de l'ordre soit professée par des penseurs issus d'époques, de traditions et d'écoles par ailleurs totalement différentes, ce que Marshall Sahlins observe lui aussi.

C'est peut-être Platon qui inaugure cette longue histoire, comme Hannah Arendt, Sheldon Wolin et Cornelius Castoriadis, pour ne prendre que quelques exemples, l'ont montré<sup>652</sup>. Elle sera reprise par Thomas Hobbes, dont la description de l'état de nature dans le *Léviathan* fait dire à Miguel Abensour que « l'image du chaos appelle nécessairement l'ordre<sup>653</sup> ». Plus tard, chez les « libéraux », Benjamin Constant ou François Guizot élève l'ordre au plus haut degré des valeurs politiques, alors que John Stuart Mill le fait équivaloir à un indispensable principe de conservation<sup>654</sup>.

On en trouve trace chez certains anarchistes également, sans que ceux-ci soient pour autant représentatifs du mouvement tout entier. Prenons par exemple Proudhon, qui définissait fameusement l'anarchie comme « l'ordre sans le pouvoir » et qui écrit en 1851 :

Je veux aussi l'ordre, autant et plus que ceux qui le troublent par leur prétendu gouvernement ; mais je le veux comme un effet de ma volonté, une condition de mon travail et une foi de ma raison<sup>655</sup>.

On trouvera une idée analogue chez Élisée Reclus, pour qui l'anarchie était « la plus haute expression de l'ordre<sup>656</sup> », ou, aujourd'hui, chez un James Scott par exemple<sup>657</sup>.

Au XXe siècle, pareille apologie de l'ordre se lit chez des auteurs aussi dissemblables que Friedrich Hayek, Leo Strauss, qui assignait à la philosophie politique la tâche de « connaître l'ordre juste ou bon<sup>658</sup> », ou

---

652 Hannah Arendt, « Philosophy and Politics », *Social Research*, vol. 57, n°1, 1990, pp. 73-103 ; Sheldon S. Wolin, « Plato : Political Philosophy versus Politics », *Politics and Vision*, Princeton, Princeton University Press, 2004, pp. 27-62 ; Cornelius Castoriadis, *Sur Le Politique de Platon*, Paris, Le Seuil, 1999.

653 Miguel Abensour, *La communauté des « tous uns »*, op. cit., p. 73. Cf. Marshall Sahlins, *The Western Illusion of Human Nature*, op. cit., pp. 9-14.

654 « We must define Order as the preservation of all kinds and amounts of good which already exist, and Progress as consisting in the increase of them », John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, in *On Liberty and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 219.

655 Pierre-Joseph Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIXe siècle* [1851], dans Daniel Guérin, *Ni Dieu ni Maître, anthologie de l'anarchisme*, Paris, La Découverte, 2011, p. 98.

656 Élisée Reclus, *Développement de la liberté dans le monde* [1851], cité par Bertrand Guest, « Le cosmos libertaire de Thoreau et Reclus. Un ordre sans pouvoir », dans Jean-Christophe Angaut, Daniel Colson, Mimmo Pucciarelli, *Philosophie de l'anarchie. Théories libertaires, pratiques quotidiennes et ontologie*, Lyon, Atelier de création libertaire, 2012, p. 12.

657 James Scott, « Vernacular Order, Official Order », *Two Cheers for Anarchism*, Princeton, Princeton University Press, 2012, pp. 30-56.

658 « Political philosophy is the attempt truly to know both the nature of political things and the right, or the good, political order », Leo Strauss, *What is Political Philosophy ?*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, p. 12.

John Rawls, dont toute la théorie de la justice repose sur la notion de « well-ordered society<sup>659</sup> ».

Sheldon Wolin a excellemment résumé cette permanence de la notion d'ordre dans l'introduction de son grand livre d'histoire de la philosophie politique, *Politics and Vision* : « The theories of Plato, Machiavelli, and Hobbes, for example, are evidence of a “challenge and response” relationship between the disorder of the actual world and the role of the political philosopher as the encompasser of disorder<sup>660</sup> ». Miguel Abensour prend complètement à rebours cette tradition en affirmant tout au contraire la valeur du désordre, et il accomplit ce travail en étudiant des auteurs qui se sont eux aussi placés en marge de cette tradition de l'ordre, sinon dans une opposition explicite.

### 1. Contre l'ordre, contre la philosophie politique

Miguel Abensour a constamment porté son attention sur des penseurs, philosophes et écrivains qui se sont dépris de la nécessité de construire une pensée systématique. Horacio Gonzalez l'avait déjà noté, « il semblerait que depuis longtemps la tâche d'Abensour soit celle de récupérer certains écrits égarés, perdus même dans la propre mémoire de leurs auteurs », en ajoutant qu'ainsi il « brave, avec la bizarrerie des textes mineurs, la démesure des théories écrites<sup>661</sup> ». Dans le panthéon de Miguel Abensour se retrouvent donc des auteurs marginaux, étonnants, méconnus parfois, méprisés même pour certains d'entre eux : Étienne de La Boétie bien sûr, Auguste Blanqui, William Morris, Claude Lefort, Pierre Clastres, Maximilien Rubel et quelques autres. Et lorsqu'il s'intéresse à des figures centrales, il le fait en les prenant à revers, au travers de textes apparemment secondaires ou d'« écrits égarés », comme le dit bien Horacio Gonzalez. Je songe ici principalement à *La démocratie contre l'État*, qui propose une lecture inédite de Marx à partir des textes de 1843, et au livre sur Hannah Arendt, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* La longue analyse du petit texte d'Emmanuel Levinas sur la « philosophie de l'hitlérisme » obéit à une même logique de décentrement des auteurs et de lecture volontairement non systématique des auteurs<sup>662</sup>.

---

659 Cf. John Rawls, « The Concept of a Well-Ordered Society », *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 397-405.

660 Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, *op. cit.*, p. 9. Le rapprochement entre Miguel Abensour et Sheldon S. Wolin n'a pas été conduit systématiquement, mais mériterait de l'être (on trouvera quelques indications en ce sens dans Paul Mazzocchi, « Excavating Abensour : The Dialectics of Democracy and Utopia at a Standstill », *Constellations*, vol. 22, n°2, 2015, pp. 290-301).

661 Horacio Gonzalez, « Le processus de libération des textes », dans Anne Kupiec et Étienne Tassin (dir.), *Critique de la politique, autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens et Tonka, 2006, pp. 29 et 32.

662 Miguel Abensour, « Le Mal élémental », dans Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions*

On trouve une autre preuve de cette aversion pour l'ordre des théories dans le jugement rétrospectif que Miguel Abensour porte sur les styles opposés de Lefort et Castoriadis, qu'il a côtoyés au sein des revues *Textures* et *Libre* dans les années 1970 :

« J'étais plus proche de Claude Lefort que de Castoriadis, tout en étant complètement étranger à leurs querelles périodiques, toujours latentes. C'est parce qu'au fond, j'ai toujours perçu chez Castoriadis, pour qui j'avais néanmoins une grande admiration, l'ambition d'élaborer un savoir totalisant. [...] Ce qui m'éloignait de Castoriadis, c'est au fond un retour à une forme d'hégélianisme non reconnu. [...] Tandis que Lefort avait pris ses distances à l'égard de l'hégélianisme et certainement à l'égard de toute pensée dialectique<sup>663</sup> ».

Si Abensour reconnaît volontiers que Castoriadis a, politiquement, mieux résisté aux sirènes libérales de la décennie 1980, sa préférence pour le positionnement épistémologique de Claude Lefort est tout à fait significative. C'est le Lefort du *Travail de l'œuvre* qui l'intéresse, celui qui renonce à trouver le « pur intelligible » de la pensée de Machiavel, sachant trop bien qu'à le chercher, on ne parvient en définitive qu'à « un savoir si bien conquis sur le langage de l'écrivain, si bien défendu contre son agitation, qu'en lui s'est éteinte toute effervescence de la pensée<sup>664</sup> ». C'est aussi celui qui livre cet impressionnant texte sur La Boétie, « Le nom d'Un », que Miguel Abensour accueille dans son édition du *Discours de la servitude volontaire* et dans lequel Lefort semble presque par moments errer dans sa propre lecture<sup>665</sup>.

Contre la pensée systématique, contre « le faux-semblant des ouvrages systématiques, qui naissent, comme les autres, de notre expérience, mais se présentent comme nés de rien<sup>666</sup> » dont parle Merleau-Ponty dans la préface des *Aventures de la dialectique*, Miguel Abensour est attentif à ce qui, dans les textes mêmes, vient troubler le bel ordonnancement d'une pensée, là où s'invitent les tumultes de la rue, la vie du dehors et son désordre. Et il ne s'effraie pas de textes baroques comme *L'éternité par les astres* de Blanqui, à propos duquel il écrit, avec Valentin Pelosse :

« "L'aura" spécifique de la monade Blanqui est l'excès. [...] La vérité est que dans Blanqui perce autre chose que les germes du blanquisme : une

---

sur la philosophie de l'hitlérisme, Paris, Payot, 1997, pp. 27-108.

663 Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, op. cit., p. 64.

664 Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel* [1972], Paris, Gallimard, 1986, p. 693. On peut reconnaître une évidente ascendance merleau-pontienne dans la manière qu'a Lefort de lire les auteurs du passé, je songe en particulier aux deux premiers chapitres des *Aventures de la dialectique* consacrés à Weber et Lukács. Il faut toutefois noter que la référence à Merleau-Ponty est en revanche presque totalement absente chez Miguel Abensour.

665 Claude Lefort, « Le nom d'Un », dans Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 2002, pp. 269-335.

666 Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique* [1955], Paris, Gallimard, 2000, p. 9.



volonté de passer hors les limites, la volonté de la grande bifurcation. Volonté de sortir de l'histoire, du politique, du militaire, bref de tout ce qui constitue le monde moderne. [...] C'est ce mouvement dont l'énergie excédait la conscience de l'individu Blanqui qu'il nous faut capter<sup>667</sup>. »

Se dessine dès lors une curieuse constellation d'auteurs, rassemblés moins par des positions et des thèmes analogues, ou par une philosophie commune, que par un même rapport au savoir et aux textes, que cherche à redoubler Miguel Abensour dans les lectures qu'il nous propose. Contre une épistémologie normative cherchant à accréditer la bonne interprétation des œuvres et des auteurs, censément unique, c'est une connaissance à la fois libertaire et politique que vise Miguel Abensour, une connaissance que le lecteur puisse ressaisir dans ses propres termes et qui, en produisant des effets de liberté, conduise à l'action.

Second temps de mon analyse : plusieurs de ces auteurs ont imaginé ce que pourrait être une politique contre l'ordre. L'on songe notamment à Pierre Clastres, lorsqu'il décrit la chefferie indienne, ou à William Morris qui, dans *News From Nowhere*, esquisse avec une grande subtilité les traits d'une société sans domination<sup>668</sup>. Cependant, la philosophe qui, dans le panthéon personnel de Miguel Abensour, conjoint le plus exactement la critique d'une philosophie politique systématique et l'imagination d'une politique sans ordre me semble être Hannah Arendt. Dans le grand livre qu'il lui a consacré et que j'ai mentionné plus haut, Miguel Abensour repère quatre critiques fondamentales qu'Arendt adresse à la tradition de la philosophie politique, et qui sont en même temps quatre moments de l'identification de la politique et de l'ordre. Premièrement, la philosophie politique cherche à rabattre la *polis* sur l'*oïkos*, à identifier les affaires communes à l'administration de la maison ou du foyer, lieu comme on sait de la domination dans la Grèce ancienne (de l'homme sur la femme, du chef de maison sur ses esclaves ou ses enfants, etc.), à l'inverse de la cité où les citoyens coexistent et agissent dans des rapports d'égalité réciproques. Elle cherche ensuite à dissocier le couple *archein/prattein*, en distinguant le commandement (l'*arkhè*) et l'action effective (la *praxis*), ce qui signifie concrètement qu'un principe de « gouvernement » – issu d'un « désir de solidarité et d'ordre<sup>669</sup> » – se substitue à l'action. La philosophie politique veut remplacer la *praxis*, c'est-à-dire l'action comme pure naissance ouverte sur

---

667 Miguel Abensour et Valentin Pelosse, *Libérer l'enfermé, Auguste Blanqui* [1972], Paris, Sens et Tonka, 2014, p. 18.

668 Pierre Clastres, *La société contre l'État, recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1974 ; William Morris, *New From Nowhere or An Epoch of Rest*, Oxford, Oxford University Press, 2003. Pour les analyses : Miguel Abensour (dir.), *L'esprit des lois sauvages, Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Le Seuil, 1987 ; Miguel Abensour et Anne Kupiec (dir.), *Pierre Clastres*, Paris, Sens et Tonka, 2011 ; Miguel Abensour, *Utopiques II, l'homme est un animal utopique*, Arles, Les Éditions de la Nuit, 2010.

669 Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns », op. cit.*, p. 174.

le futur, indéterminée et imprévisible, par la *poièsis*, la fabrication, bornée par sa fin, pour reprendre les analyses de *The Human Condition* (la *praxis* correspondant à l'action et la *poièsis* à l'œuvre, *work*)<sup>670</sup>. Finalement, la philosophie politique conduit pour Arendt à la valorisation uniforme de l'Un<sup>671</sup>. Ce que Abensour nomme « les quatre schèmes fondateurs de la philosophie politique » visent chacun à détruire « une pensée de l'agir politique libre<sup>672</sup> ». On aura relevé au passage comment chacun de ces schèmes rejoint le mouvement spécifique décrit par Sheldon Wolin plus haut, à savoir une forme d'arraisonnement du désordre par l'ordre : ordre de l'inégalité, ordre du gouvernement stable, ordre de la fabrication (et donc du temps) et ordre de l'Un qui conduit à la tyrannie.

La longue méditation de Miguel Abensour sur l'œuvre de Hannah Arendt témoigne de l'importance à ses yeux du geste politique et épistémologique de cette dernière. Défaire les schèmes fondateurs de la philosophie politique, et par conséquent poser la nécessité d'une autre pensée de la politique, revient à contester la valeur cardinale de cette même philosophie politique et à imaginer ce que pourrait être une politique sans ou contre l'ordre. Arendt indique quels sont les principaux éléments de cette pensée politique alternative : la *polis*, comme cité libre se questionnant sur son action et ses fins, l'articulation entre l'agir et le commencement/commandement (ce qui suppose la non-séparation entre ceux qui ordonnent et ceux qui exécutent), la *praxis* comme activité libre et collective ouverte sur un futur imprévisible, et, enfin, élément capital, la pluralité humaine<sup>673</sup>.

---

670 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958. Arendt indique que ce remplacement de l'action par l'activité de l'*homo faber*, le sujet poïétique, s'accomplit dans la modernité (« The Reversal within the *Vita Activa* and the Victory of *Homo Faber* », *ibid.*, pp. 294-304).

671 Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens et Tonka, 2005 ; Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, *op. cit.*, pp. 173-174.

672 *Ibid.*, p. 173.

673 Cf. Étienne Tassin, « De la pluralité », dans Anne Kupiec et Étienne Tassin (dir.), *Critique de la politique, autour de Miguel Abensour*, *op. cit.*, pp. 499-517.

## 2. Le lien contre l'ordre

Dans des passages aux accents arendtiens, Miguel Abensour définit l'ordre, d'abord comme un ensemble de normes et de règles qui s'opposent à l'action, puis comme l'affirmation d'un « pouvoir sur » (*potestas*) à la place d'un « pouvoir avec » (*potentia*)<sup>674</sup>. Ces normes et ce pouvoir reposent sur la division de la société entre ceux qui « savent » et ceux qui ne « savent » pas, entre les experts et les insensés, aux premiers étant réservé le commandement et aux seconds l'obéissance<sup>675</sup>. L'ordre est donc une division hiérarchique, réglée et stable de la société.

L'ordre est une division stable, disais-je, car il vise non seulement à répartir les êtres selon des places assignées et inégales, mais également à conférer à cette répartition une permanence, une forme de résilience contre les assauts des événements, contre la corrosion de l'action collective et le trouble créé par les nouveaux commencements. Cela conduit à cette définition synthétique :

On peut donc définir l'ordre comme une organisation de la domination qui entend se soustraire à l'épreuve du temps et du changement que celui-ci est susceptible d'apporter<sup>676</sup>.

L'ordre est donc conjuration du désordre du monde, tentative désespérée d'annuler la dimension instituante de l'institution, et de chercher à n'en garder que la dimension instituée<sup>677</sup>.

Pour Miguel Abensour, l'ordre conduit à la figure du « tous-Un », empruntée à La Boétie. Celle-ci s'incarne d'une part dans le totalitarisme – suivant une analyse proche de celle de Claude Lefort – et d'autre part dans l'État. On trouvera l'indice de la première analyse dans le texte qu'il a consacré à l'architecte du troisième Reich, Albert Speer, dans lequel il écrit que « la logique d'un régime totalitaire vise à privilégier l'unité – l'unité du *Tous-Un* sous la double image du peuple-Un et du pouvoir-Un et tend à effacer les signes de la division du social<sup>678</sup> ». Quant à l'État, Miguel Abensour imagine une « démocratie insurgeante » qui doit en être l'antagoniste et qui dresse « le théâtre d'une "insurrection permanente" »

---

674 Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, op. cit., p. 194.

675 Miguel Abensour s'inscrit ici à la fois dans le prolongement du Horkheimer de « Autorité et famille » et dans celui de *Socialisme ou Barbarie* (cf. « Pour une philosophie politique critique ? » [2002], dans Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Sens et Tonka, 2009, p. 279).

676 *Ibid.*, p. 94.

677 Pour reprendre les concepts de Castoriadis (cf. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., pp. 171-248).

678 Miguel Abensour, *De la compacité. Architectures et régimes totalitaires*, Paris, Sens et Tonka, 1997, p. 62. On reconnaît jusque dans les termes utilisés – « peuple-Un », « division du social » – l'influence de Lefort dans ce texte (cf. Claude Lefort, *Un homme en trop, réflexions sur L'Archipel du Goulag* [1976], Paris, Belin, 2015 ; *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981).

contre l'État, contre la forme État, unificatrice, intégratrice, organisatrice<sup>679</sup> ». Si l'on excepte l'expérience totalitaire dont on conviendra qu'elle appartient (provisoirement ?) au passé, l'État est aujourd'hui la forme la plus aboutie, la plus massive, la plus fantastique de l'ordre. Il en présente tous les traits, parfois grossis jusqu'à la caricature.

La première réponse, la plus constante aussi, que Miguel Abensour oppose à cette omniprésence de la notion d'ordre dans la philosophie politique consiste à construire ce qu'il nomme une philosophie du « lien ». Il en repère certains éléments dispersés et formant comme une sorte de tradition marginale dans l'histoire de la pensée, qu'il s'agisse du *Politique* de Platon, de la description qu'Arendt fait de la *polis* antique ou de l'idée de Nicole Loraux selon laquelle il existerait un « lien de la division<sup>680</sup> ». Il la découvre également dans la tradition utopique, et d'abord chez les grands utopistes du dix-neuvième siècle : Saint-Simon, Fourier et Owen<sup>681</sup>. Elle est centrale dans ce que Miguel Abensour nomme dans ses textes des années 1970 le « nouvel esprit utopique », opposé au « néo-utopisme » (figure de l'ordre par sa construction de « modèles fermés ») et associé à Joseph Déjacque, Ernest Cœurderoy, William Morris, puis Ernst Bloch et Walter Benjamin<sup>682</sup>. La référence principale pour comprendre ce concept de lien demeure cependant Emmanuel Levinas qui, dans *Totalité et infini*, indique qu'il s'agit d'un « champ de recherche à peine entrevu<sup>683</sup> ».

Le lien doit être compris comme un rapport entre des êtres humains libres, et la capacité afférente à « agir ensemble sous le signe de la liberté<sup>684</sup> ». Cette action collective libre s'exprime aussi bien dans la division que dans le rassemblement, comme la référence répétée aux travaux de Nicole Loraux le montre ; le lien ne saurait à cet égard signifier l'harmonie, une solidarité mécanique ou la résurgence d'une quelconque *Gemeinschaft* indivise. À cet égard, Martin Breaugh a bien relevé que le lien social chez Miguel Abensour est un « lien fondé dans la division » ou, empruntant l'expression à Géraldine Muhlmann, « un rassemblement conflictuel<sup>685</sup> ».

---

679 Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Le Félin, 2004, p. 9.

680 Nicole Loraux, *La cité divisée*, Paris, Payot, 1997, cité dans Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, *op. cit.*, p. 96.

681 *Ibid.*, p. 100.

682 Miguel Abensour, « L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique II », *Textures*, n° 7, 1974, pp. 70-80 ; « Le nouvel esprit utopique » [1991], dans Miguel Abensour, *Utopiques II, l'homme est un animal utopique*, *op. cit.*, pp. 197-231.

683 « Ce sont nos relations avec les hommes, qui décrivent un champ de recherches à peine entrevu (où la plupart du temps on s'en tient à quelques catégories formelles dont le contenu ne serait que "psychologie"), et qui donnent aux concepts théologiques l'unique signification qu'ils comportent » (Emmanuel Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité* [1971], Paris, LGF, 2001, p. 77, cité par Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, *op. cit.*, p. 339).

684 Miguel Abensour, *La communauté politique des « tous uns »*, *op. cit.*, p. 257.

685 Martin Breaugh, « Le lien social entre utopie et démocratie », dans Anne Kupiec et

La figure synthétique qui émerge de cette division rassembleuse est celle du « tous uns » qui se trouve également dans le *Discours de la servitude volontaire*. Ce singulier pluriel, à la fois *dèmos* et *oï polloi* (pour reprendre les termes de la lecture du Marx de 1843<sup>686</sup>), le peuple comme unité et la pluralité des acteurs qui le composent, est l'une des figures possibles d'une politique contre l'ordre et tend aussi bien vers la « démocratie insurgente » que vers la révolution et l'utopie.

Démocratie, révolution et utopie établissent chacune un écart à l'ordre, une valorisation du lien et du désordre. Lorsqu'il définit la première comme une « insurrection permanente contre l'État », comme nous l'avons rappelé plus haut, Miguel Abensour la place à la plus grande distance possible de ce que certains pourraient appeler un « ordre démocratique », expression qui constituerait à ses yeux, tout comme celle d'« État démocratique », un véritable oxymore.

Dans son court pamphlet contre Marcel Gauchet, Miguel Abensour précise encore cette conception insurgente de la démocratie :

« La démocratie n'est pas une forme cristallisée, ou en voie de cristallisation ou d'autonomisation, qui instaurerait une organisation des pouvoirs et des règles du jeu ; elle est bien plutôt un mouvement continué, un agir politique qui dans sa manifestation même travaille à défaire la forme-État, à en arrêter la logique (domination, totalisation, médiation, intégration) pour lui substituer la sienne propre, celle du peuple souverain, en lutte contre les réconciliations mystifiantes et les intégrations fallacieuses. La démocratie est l'institution déterminée d'un espace conflictuel, d'un espace contre, d'une scène agonistique sur laquelle s'affrontent deux logiques antagonistes, celle de l'autonomisation de l'État en tant que forme, et celle de la vie du peuple en tant qu'action, agir politique de concert<sup>687</sup>. »

Cette communauté politique contre l'État qu'est la démocratie pour Abensour n'est pas pure révolte sans lendemain, pas davantage interaction réglée des citoyens entre eux, ni contestation périodiquement réactivée ou arrêt du temps<sup>688</sup> ; elle construit à mon sens une forme inédite de désordre politique, qu'il convient de préserver contre ce qui le menace de toutes parts. Avant d'essayer d'en déterminer les caractéristiques principales, il nous faut d'abord examiner quelques-unes des figures plus ou moins traditionnelles du désordre politique.

---

Étienne Tassin (dir.), *Critique de la politique, autour de Miguel Abensour*, op. cit., p. 80.

686 Cf. Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État*, op. cit., pp. 124-128.

687 Miguel Abensour, *Lettre d'un « révoltiste » à Marcel Gauchet converti à la « politique normale »*, Paris, Sens et Tonka, 2008, pp. 21-22.

688 Au sens de Walter Benjamin (« Sur le concept d'histoire », thèses 15 et 16, op. cit.) ou, très différemment, dans l'analyse que Merleau-Ponty fait du livre de Daniel Guérin sur les « bras-nus » (Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 297).

### 3. Figures du désordre

Le désordre en politique peut prendre plusieurs figures variées, dont la plupart ne peuvent prétendre esquisser les contours d'un désordre authentiquement démocratique. J'en évoquerai cinq ici.

Premier sens possible : le *désordre carnavalesque*. Dans son expression la plus simple, il désigne ces moments de désordre ne visant qu'à légitimer l'ordre antérieur, rétabli à la suite de cet intermède et que ce dernier était venu pour un temps mettre entre parenthèses. Renversement de l'ordre pour mieux en confirmer la nécessité, c'est un désordre profondément conservateur. On sait que Raymond Aron a décrit ainsi Mai 68<sup>689</sup>, mais on en trouve quantité d'autres exemples, de l'analyse du Carnaval de Romans par Le Roy Ladurie aux pages que Georges Balandier a consacrées à cette question, en passant par les travaux sur le charivari médiéval<sup>690</sup>. Dans l'institution du carnaval, le désordre a pour qualité principale d'être temporaire. Balandier écrit à ce propos que « l'ordre social s'alimente sans cesse de l'énergie nouvelle que le désordre apporte<sup>691</sup> ». Sauf à croire que les épisodes démocratiques ne servent qu'à réaffirmer une sagesse oligarchique d'un genre ou d'un autre, et en se situant donc très loin des réflexions de Miguel Abensour, le carnaval peut difficilement servir d'horizon à une pensée de la démocratie.

Deuxième sens possible : le *désordre comme interrègne*. Entre l'ancien et le nouveau, il est quant à lui préparation d'un nouvel ordre, distinct de celui qui dominait antérieurement. Ce moment hors du temps dans lequel tout semble possible, qui n'appartient ni à la société en train de disparaître, ni à celle qui cherche à naître, a bien souvent servi à décrire les révolutions. On songe à ces pages de Tocqueville : « Le monde qui s'élève est encore à moitié engagé sous les débris du monde qui tombe et, au milieu de l'immense confusion que présentent les affaires humaines, nul ne saurait dire ce qui restera debout des vieilles institutions et des anciennes mœurs, et ce qui achèvera d'en disparaître<sup>692</sup> ». Ou à celles-ci, peut-être plus célèbres encore, de Gramsci : « La crise consiste précisément dans le fait que l'ancien meurt et que le nouveau ne peut pas naître : pendant cet interrègne on observe les phénomènes morbides les plus variés<sup>693</sup> ». Le désordre de

---

689 « L'état de nature, durant les quelques jours du carnaval révolutionnaire, ne manque pas de charme. Il devient rapidement plus insupportable que n'importe quel ordre », *La révolution introuvable* [1968], dans Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005, p. 611.

690 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans*, Paris, Gallimard, 1979 ; Georges Balandier, *Le désordre, éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988, pp. 125-128.

691 *Ibid.*, p. 127.

692 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, 4e partie, chapitre 8, Paris, Gallimard, 1992, p. 850.

693 Antonio Gramsci, *Cahiers de prison n°3*, §34, Paris, Gallimard, 1996, p. 283. Gramsci remarque ici que « la classe dominante a perdu le consentement » et qu'elle est devenue « une

l'inter règne ne paraît pas particulièrement émancipateur. Il peut, dans le meilleur des cas, survivre comme mémoire, mais guère davantage. On trouve bien chez Abensour une description de la démocratie qui rappelle par certains aspects cette idée d'inter règne, et qui a trait à son statut très spécial durant les périodes révolutionnaires :

« Au sein de la révolution, la démocratie est insurgente à un double titre, car elle lutte sur deux fronts à la fois : contre l'État "d'Ancien Régime" et ses survivances et contre le nouvel état, *in statu nascendi*, et ses innovations, visant à instaurer une nouvelle division entre les Grands et le peuple<sup>694</sup>. »

On a pu en conclure que la démocratie n'était chez lui qu'un interlude, une « césure » entre l'ancien ordre et le nouveau, par conséquent vouée à se refermer. Cette lecture en donne une image trop limitée, il faut encore en chercher une expression plus exacte.

On ne peut non plus identifier le désordre chez Miguel Abensour au *chaos* « naturel » ou pré-politique sur lequel les systèmes politiques se fondent, celui-là même que Marshall Sahlins examine dans son livre et qui selon lui affole tant les sociétés occidentales. Il ne s'agit pas pour Abensour de se débarrasser des institutions politiques pour retrouver une sorte, non d'harmonie première, mais de liberté originelle qui ne mourrait que d'être enfermée dans des cadres ou des modes d'action collectifs. Ni la démocratie, ni le désordre ne sont « naturels » pour lui.

Je ne crois pas non plus repérer chez Miguel Abensour une attirance particulière pour cette forme de *désordre pur* qui apparaît dans certains textes de Walter Benjamin, singulièrement dans sa *Critique de la violence* de 1923, lorsqu'il parle, s'inspirant en particulier de Georges Sorel, de la « grève générale révolutionnaire » et de la « violence divine ». Celle-ci est, dit-il, « destructrice sans limites », elle est sans projet ni mesure<sup>695</sup>. Patient lecteur de Walter Benjamin, je ne crois pas que Miguel Abensour ait toutefois été tenté par cette conception extrême du désordre politique, une conception qui d'ailleurs, comme on le voit dans les thèses « sur le concept d'histoire » de 1940, congédie toute image du futur et est bien près de convertir l'action en attente messianique. Le désordre n'est pas rédempteur pour Abensour, et d'ailleurs le monde n'a nul besoin d'être rédimé.

Enfin, dernière figure du désordre : l'idée d'un *désordre permanent mais limité*. On en trouve sans doute la meilleure expression chez Tocqueville, lorsqu'il décrit « l'apparence de désordre qui règne à la surface<sup>696</sup> » de la démocratie américaine :

---

pure force de coercition », ouvrant ainsi la crise dont il est question.

694 Miguel Abensour, *Lettre d'un « révoltiste » à Marcel Gauchet converti à la « politique normale »*, *op. cit.*, p. 22.

695 Walter Benjamin, « Critique de la violence », *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000, p. 238. Sur ce « caractère destructeur » dans l'œuvre de Benjamin, on consultera Gérard Raulet, *Le caractère destructeur*, Paris, Aubier, 1997.

696 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I*, 1ère partie, chapitre 5, *op. cit.*, p.

« Je ne prétends point que les hommes qui vivent dans les sociétés démocratiques soient naturellement immobiles ; je pense, au contraire, qu'il règne au sein d'une pareille société un mouvement éternel, et que personne n'y connaît le repos ; mais je crois que les hommes s'y agitent entre de certaines limites qu'ils ne dépassent guère. Ils varient, altèrent ou renouvellent chaque jour les choses secondaires ; ils ont grand soin de ne pas toucher aux principales. Ils aiment le changement ; mais ils redoutent les révolutions<sup>697</sup> ».

Tocqueville décrit ici de la plus belle des manières le désordre libéral, celui de la contestation apaisée de l'ordre établi, qui permet à ce dernier de ne pas se rigidifier. Miguel Abensour a très clairement indiqué, dans *La démocratie contre l'État* par exemple, ce qui le sépare d'une telle conception, en écartant la « tendance à la contestation permanente, pâle reflet de l'impulsion première<sup>698</sup> ». Chez Tocqueville en effet, comme chez bien d'autres auteurs (on songe à Montesquieu avant lui, à John Stuart Mill ou à Raymond Aron après), ce désordre ordonné ou cet ordre « vibrant », qui limite la contestation entre des bornes préalablement établies, ne vise nullement la transformation sociale ; mieux : il est censé l'empêcher, conjurer la révolution en autorisant à sa place de petits changements permanents.

#### 4. Miguel Abensour : un désordre fragile

Il reste à déterminer quelle forme prend le désordre politique chez Miguel Abensour, maintenant que nous avons écarté les lectures à notre sens irrecevables. Commençons par les lignes qui closent *La démocratie contre l'État* :

« Tel le désordre qui n'est pas voué à être un ordre autre, la démocratie a un sens irréductible en tant que refus de la synthèse, refus de l'ordre, en tant qu'invention dans le temps du rapport politique qui déborde et dépasse l'État. Car si la démocratie peut s'opposer à l'État, c'est que le politique ne cesse de s'affronter à lui, c'est qu'il y a un conflit insurmontable entre la politique et l'étatique »<sup>699</sup>.

Miguel Abensour dessine ici les contours d'un désordre qui est en même temps la démocratie et une certaine forme de relation entre les êtres, de lien politique. Ce désordre, je crois qu'il serait inexact de le dire intermittent, mais on pourrait à bon droit le qualifier de *fragile*. Il est tout à la fois permanent<sup>700</sup> et évanescent, toujours exposé aux entreprises de rappel ou de

---

100.

697 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, 3e partie, chapitre 21, *op. cit.*, p. 773.

698 Miguel Abensour, *La démocratie contre l'État*, *op. cit.*, p. 10.

699 *Ibid.*, p. 158.

700 Martin Breugh conclut également dans ce sens lorsqu'il écrit que « insurgent democracy



remise en ordre. Il est l'expression d'un désir de liberté et d'utopie, de valeurs et d'actions qui dépassent le cadre de ce qui est possible, ou même seulement admis. Contester l'ordre, ce n'est pas se contenter d'en limiter les aspects les plus scandaleux, ou opposer une révolte personnelle contre des structures coercitives. C'est vouloir le remplacer, non par un ordre différent – cela reviendrait à limiter le désordre à la figure de l'interrègne évoquée plus haut – mais par un autre rapport, ou un autre lien politique<sup>701</sup>. Désordre « fraternel » dès lors, comme le décrit Manuel Cervera-Marzal<sup>702</sup>, infiniment plus politique que l'ordre, créateurs de liens nouveaux et plus riches.

Il ne s'agit pas non plus, à mon sens, de limiter l'expression du désordre démocratique à la contestation de l'État, même si celle-ci est centrale dans la réflexion de Miguel Abensour et que l'État représente en effet, aujourd'hui, le principal facteur d'ordre dans les sociétés capitalistes<sup>703</sup>. Le désordre, cette capacité d'insurgence, peut et doit exister dans toutes les sociétés et sous tous les régimes politiques, y compris les plus libres et les plus égalitaires. Car ce qu'il importe de combattre, ce n'est pas seulement l'État, mais, sous lui ou avant lui en quelque sorte, l'*ordre* lui-même. Comme Pierre Clastres décrivait des « sociétés contre l'État », on pourrait avancer, en suivant Miguel Abensour, qu'il faut penser une « démocratie contre l'ordre ».

Il y a une obsession de l'unité, du fonctionnement – celui des « trains bien à l'heure d'Eichmann » dont parle Günther Anders – et de la cohérence dans la philosophie politique de l'ordre. Il faut la remplacer par une autre pensée politique, qui valorise le multiple et la pluralité humaine, la liberté et l'égalité, l'ouverture vers l'inconnu et l'utopie, la *praxis* comme activité libre et collective supposant un futur imprévisible. Il faut, en d'autres termes, articuler politique et désordre. On reconnaîtra dans ce programme philosophique et politique quelques-uns des éléments centraux de l'œuvre de Miguel Abensour.

Celui-ci pense la politique sans ordre, au travers d'une pensée de la démocratie comme d'une pensée démocratique. On trouve là l'illustration du caractère inséparable d'une pensée politique du désordre et d'une pensée

---

represents a “permanent” conflict with the state » (Martin Breugh, « On the “Political Philosophy” of Miguel Abensour », dans Martin Breugh *et al.*, *Thinking Radical Democracy, The Return to Politics in Post-war France*, Toronto, University of Toronto Press, 2015, p. 243).

701 On ne peut manquer d'être frappé par la proximité des conceptions de Miguel Abensour avec ce que Sheldon S. Wolin nomme la « fugitive democracy », conçue comme « an action that protests actualities and reveals possibilities ». On s'en convaincra, tout en repérant quelques différences importantes, en lisant la dernière section de *Politics and Vision* (*op. cit.*, pp. 601-606).

702 Manuel Cervera-Marzal, *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation*, Paris, Sens et Tonka, 2013, p. 174.

703 On aurait tort à cet égard de penser, à l'instar de ceux qui ont pris pour argent comptant la vulgate « néolibérale », que le capitalisme, fût-il « avancé », conduit à un affaiblissement de l'État.

politique non systématique que nous évoquions au départ. S'il n'y a pas de « théorie du désordre » chez Miguel Abensour, c'est qu'un tel exercice est en toute rigueur privé de sens.

À la fin de cet examen, nous avons peut-être approché ce qui me semble être la leçon d'Abensour, qui invite à poursuivre le travail sur ces questions : le désordre n'est pas ce qui menace les communautés humaines, c'est ce qui les rend possibles comme communautés libres. Et si la démocratie n'est pas un ensemble de règles et de procédures mais une certaine qualité d'actions, c'est parce que le désordre en est à la fois la condition et l'horizon, le moyen et la fin.

## Chapitre 19

### Les ouvriers, la classe – retour sur le moment E.-P. Thompson

Patrick Cingolani

Ce chapitre part d'une double interrogation. Comment *d'abord* en ce début de vingt-et-unième siècle, où commence à être fait le deuil des représentations d'un social vu d'en haut ou du point de vue d'une totalité, se ressaisir des figures pour ainsi dire latérales du social – celles hérités de la coopération, de l'association, de la fédération ? Comment, ensuite, dans un contexte où les pratiques sociales sont extrêmement labiles, inachevées, intégrer une catégorie mal-aimée des sciences sociales – la catégorie d'*ambivalence* – pour aborder les tensions qui traversent les comportements, les pratiques, les relations ? Cette double interrogation cherche à tirer les conséquences d'une recherche dans laquelle apparaît la question de l'autonomie et la contestation de la subordination en même temps qu'émergent, encore faibles, des formes de socialisation et de coopération entre travailleurs<sup>704</sup>.

Dans l'enquête qui a donné lieu au livre *Révolutions précaires*, j'ai tenté de saisir la relation effective et ambivalente des travailleurs de la culture à l'autonomie comme moyen d'échapper à la subordination salariale. À travers cette relation à l'autonomie se posait simultanément la question de la place des nouvelles technologies dans la production culturelle et des conditions d'une socialisation et d'un partage d'expériences entre travailleurs. Mais, par ailleurs, ce rapport affirmatif à l'autonomie du procès de travail se confrontait paradoxalement à des types d'exploitation que seules de nouvelles formes de socialisation coopérative permettraient de surmonter. Si de diverses manières la question du travail fait encore sens, il s'agit de la comprendre à distance des logiques de l'emploi et des régimes de gouvernementalité liés à l'emploi, et de mettre l'accent sur les pratiques et les constructions des acteurs eux-mêmes en tant qu'elles sont susceptibles d'ouvrir sur des interactions plus larges. La dimension d'autonomie des pratiques et des sociabilités peut-elle être alors le ressort de construction du social et de coopérations instituées latérales, susceptibles tout à la fois de contester les logiques capitalistes et d'échapper à la fascination pour une politique passant exclusivement par le calcul stratégique de la prise de pouvoir ? Pour en venir à Thompson, il m'a semblé possible de réfléchir sur ces figures de l'autonomie en revenant sur les pratiques instituées par le monde ouvrier et la manière dont ces pratiques et ces coutumes ouvrières pouvaient être le ressort de résistances. Il me semble que dans un contexte

---

704 Patrick Cingolani, *Révolutions précaires*, Paris, La Découverte, 2014.

critique à l'égard d'une politique pensée comme action stratégique, il peut être utile de revenir sur les conditions ordinaires de la créativité institutionnelle des classes ouvrières et plus généralement des travailleurs. Si c'est souvent à partir de la catégorie de subjectivation qu'il est possible de comprendre les dynamiques de rupture et de conversion caractéristiques des mouvements sociaux, à trop se construire autour du moment de la cristallisation du collectif et de la scène langagière instituante d'une communauté conflictuelle, la catégorie de subjectivation prend trop rarement en compte les formes cristallisées des pratiques des travailleurs qu'ils soient ou ne soient pas ouvriers<sup>705</sup>.

À partir de ce retour à Thompson et aux modes de régulation ouvriers, il s'agit donc moins de contester la fonction heuristique de la catégorie de subjectivation que de lui donner une épaisseur sociale et institutionnelle qui lui manque parfois. Mon propos s'organisera comme suit : après un rappel des relations de Thompson à la coutume ouvrière au dix-huitième et au dix-neuvième siècle (notamment dans l'article « L'économie morale de la foule »)<sup>706</sup>, j'envisagerai dans un retour au vingt-et-unième siècle la reconfiguration du travail dans le contexte des « industries culturelles et créatives » et ses conséquences quant au rapport aux lieux et aux temps professionnels ; puis je m'interrogerai sur la manière dont il est possible de parler « d'économie morale » à propos des formes de socialisation et de coopération de ces mêmes travailleurs des industries culturelles.

## 1. Thompson et la coutume ouvrière

Du commentaire introductif de Miguel Abensour à la *Formation de la classe ouvrière anglaise*, je retiendrai deux moments qui abordent cette épaisseur du social dans la tension, pour ainsi dire, entre coutume et utopie. D'une part, « l'insistance de Thompson sur la culture, sur les valeurs, sur les conduites éthico-pratiques, sur l'éthos d'une classe, loin de mener à un "culturalisme" est, selon Abensour, une insistance sur le politique. Pour Thompson on ne peut dissocier la culture, l'éthique, les modes de sociabilité, de solidarité, de la résistance politique que la classe ouvrière opposa aux autres classes<sup>707</sup> ». Mais, ajoute Abensour, quelques lignes plus loin, « ce qui

---

705 L'intérêt intellectuel et militant pour la catégorie de subjectivation, notamment par opposition à la catégorie d'identification (Rancière, « Politique, identification, subjectivation », *Aux bords du politique*, Paris, La fabrique, 1998), ne saurait faire l'impasse sur des temporalités plus longues préparant à l'apparaître de la subjectivation mais pourtant maintenues dans l'opacité de la quotidienneté militante.

706 On s'appuie ici sur les deux textes de Edward P. Thompson dans *Customs in Common*, Penguin Books, 1993, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century » et « Moral Economy Reviewed ». Ces deux articles ont été récemment traduits dans *Les Usages de la coutume. Traditions et résistances populaires en Angleterre (XVIIe-XIXe siècle)*, Paris, Gallimard/EHESS/Seuil, 2015.

707 Miguel Abensour, « La passion d'Edward P. Thompson », dans Edward P. Thompson, *La*

s'est énoncé dans cette résistance, c'est une autre conception du lien social ; ce qui s'est cherché c'est un "nouveau monde moral", des formes de communauté différentes, d'autres possibilités d'institution de la société moderne<sup>708</sup> ». La référence à l'éthos, à la culture, aux valeurs suppose bien une épaisseur du social qui fait écho aux pratiques coutumières et aux formes d'apprentissage et de socialisation naturalisées, une dimension de sens inscrit dans les relations et les rapports communautaires de la classe. « La conscience de classe, dit Thompson au tout début de sa préface, est la manière dont ces expériences [des ouvriers] se traduisent en termes culturels et s'incarnent dans des traditions, des systèmes de valeurs, des idées et des formes institutionnelles<sup>709</sup> ». Sans s'y réduire, la conscience de classe apparaît dans les pratiques d'organisation ou d'auto-organisation, dans ce fond d'expériences qui effleure jusqu'à faire, à travers les coutumes, à travers les valeurs, institution au sens où l'entend la sociologie durkheimienne : « ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux<sup>710</sup> ».

Dans l'article « The Moral Economy of the Crowd » (« L'économie morale de la foule »), publié en 1971, Thompson, s'opposant comme il le fait souvent aux historiens de la croissance avec leur point de vue mathématique et économétrique, s'étonne de ce que l'on accorde moins d'attention aux coutumes des mineurs anglais du dix-huitième siècle qu'aux normes sociales et aux réciprocités des mélanésiens. Cet écho aux réciprocités maussiennes pour évoquer les pratiques des ouvriers<sup>711</sup>, dessine, il me semble, un lien entre Thompson et la réflexion sur le social tel qu'on peut le trouver dans certaines perspectives héritées de la sociologie durkheimienne – même si celles-ci peuvent être plus ou moins hétérodoxes. Dans son analyse des émeutes du dix-huitième siècle, Thompson montre qu'elles étaient légitimées par la présupposition d'une économie morale contestant l'immoralité des pratiques déloyales sur les prix des provisions et tirant profit des besoins du peuple. Contre une représentation mécanique, réactive de la dynamique insurrectionnelle, Thompson explique que « l'émeute n'est pas une réponse naturelle ou évidente à la faim, mais un modèle sophistiqué de comportements collectifs ou d'alternatives collectives aux stratégies individuelles ou familiales de survivance<sup>712</sup> ». Bien sûr, ajoute-t-il, « les émeutiers en colère avaient faim, mais la faim ne leur dictait

---

*formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Hautes Études, Gallimard/Le Seuil, 1988, p. VI.

708 Miguel Abensour, « La passion d'Edward P. Thompson », *op. cit.*, p. IX.

709 Edward P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, *op. cit.*, p. 13.

710 Paul Fauconnet et Marcel Mauss, « Sociologie », *Grande Encyclopédie*, vol. 30, Paris, Société anonyme de la Grande Encyclopédie, 1901.

711 On pense bien évidemment à « L'Essai sur le don », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

712 Edward P. Thompson, *Customs in Common*, *op. cit.*, p. 266.

pas la manière dont l'émeute devait être menée et moins encore la forme de l'émeute<sup>713</sup> ». Thompson décrit souvent ces valeurs morales comme « traditionnelles » ou « paternalistes ». Mais si elles relevaient, en raison de ce paternalisme même, de magistratures tutélaires ayant autorité sur le peuple, ces magistratures étaient, elles-mêmes, pour ainsi dire, *liges* de ce peuple quant aux formes de redistribution pratiquées en temps de disette. C'est là précisément l'effet paradoxal de la relation de réciprocité entre les groupes dans une dialectique d'obligation qui lie, sans même le besoin de l'écrit, les deux parties dans un devoir réciproque l'une envers l'autre. Toutefois, dans leur ancrage coutumier et dans leur signification en termes de communauté, explique Thompson, les classes populaires s'opposaient à la construction artificielle d'un marché libéré et auto-régulé, tout en présupposant de manière tacite une certaine idée de la justice ou du droit. Contre la logique du laisser-faire, cette économie morale relevait d'un tissu social et moral rappelant que d'autres formes d'échanges sont possibles : « *Si l'économie morale ne peut être décrite comme politique, néanmoins elle ne peut être non plus décrite comme apolitique. Car elle suppose définie et passionnément soutenue la notion de bien commun*<sup>714</sup>. » Si Thompson commente à partir du concept « d'économie morale » le contexte socio-politique de résistance à la mise en place du paradigme libéral du marché, il peut être intéressant de réactiver son point de vue sur cette « économie morale » dans le contexte contemporain qui allie des formes de paupérisation des classes populaires et des formes de reconfiguration des conditions et des relations de travail au sein des classes moyennes.

## 2. Autonomie, exploitation et pratiques coopératives

La recherche qui a donné lieu à *Révolutions précaires* porte – tout en laissant à l'expression même son flou – sur les travailleurs des « *industries culturelles et créatives* ». Pigistes, journalistes, concepteurs-rédacteurs, vidéastes, scénaristes-image, photographes, graphistes, traducteurs, réalisateurs, etc. Ils peuvent exercer deux de ces professions à la fois, ou ils peuvent exercer en parallèle des emplois peu qualifiés (standardiste, serveur, vendeuse, etc.) ou des activités non-rémunérées dans le cadre d'un travail artistique ou créatif. Autant d'expériences qui mêlent le travail autonome, l'indépendance, le salariat et un style de vie précaire, confronté aux incertitudes, aux aléas souvent. Cette situation d'autonomie et d'indépendance formelle, où s'affirme la contestation d'un procès de travail subordonné à l'impératif capitaliste et où se ressaisit une relation au travail à distance du caractère envenimé des rapports dans la sphère salariale, reconfigure l'ensemble des relations à l'espace et au temps. Sans entrer trop

---

713 *Ibid.*

714 *Ibid.*, p. 188.

dans le détail<sup>715</sup>, on peut dire qu'il se produit, en raison même des nouvelles technologies que doivent utiliser pour produire ou créer ces travailleurs, 1°) *une domestication du travail* – au sens où celui-ci s'accomplit le plus souvent à la maison, dans le familial, éventuellement hors du domicile dans des espaces publics ; 2°) *un nivellement des marqueurs temporels* qui autrefois organisaient la distinction des temps entre temps de travail et temps de loisir ou de réparation – par exemple, travailler en soirée ou la nuit plutôt que le jour. Toutefois, cette situation, n'est pas univoque. L'autonomie du procès de travail n'empêche pas la dépendance à l'égard du commanditaire. Elle se prête aux pressions et aux contraintes liées au besoin d'assurer la continuité du revenu. Elle expose encore aux malveillances liées au fait d'être dans une situation d'externalisation, et par là même coupé des informations et des solidarités du collectif de travailleurs interne à l'entreprise. La domestication du travail et la familiarité du lieu peut se retourner en son contraire. L'absence de marqueurs temporels peut avoir un coût psychique en termes de fatigue ou de stress, tandis que la solitude du travailleur conduit parfois à un style de vie taciturne dont certains et certaines peuvent souffrir.

Faut-il pour autant en conclure à une impasse ? N'y a-t-il absolument rien à dire dès lors de cette mutation ? Que faire de ce rapport original au travail qui, tout en ouvrant de nouvelles pistes dans le refus de la subordination, finit par les refermer dans la dépendance de fait et la solitude provoquée par le retour du travail au foyer ? C'est ici qu'il faut mobiliser Thompson. Eu égard à cette ambivalence d'expériences se dessine d'une part une réflexivité sur l'expérience même du travail qui, si elle n'est pas partagée par tous les interviewés, n'en constitue pas moins un moment de mise à distance critique ; mais, de plus, émergent, à l'initiative des travailleurs, des formes de socialisation et de coopération qui réagissent à l'expérience dans son ambivalence et font la critique des impasses de l'indépendance. Pour prendre l'exemple des pigistes, fleurissent un certain nombre d'expérimentations de lieux de travail partagés, de « tiers-lieux » où ceux-ci peuvent se socialiser et mettre en commun leurs expériences. L'un d'entre eux, membre du Terrier d'Hégésippe<sup>716</sup>, décrit les ressorts de son passage au collectif : « Nous habitons dans le même immeuble et nous avons rapidement vu les limites du travail chez soi en pyjama. Dès que nous avons commencé à gagner assez d'argent, nous avons décidé de le mettre dans un loyer dans le XII<sup>ème</sup> arrondissement<sup>717</sup> ». Cette socialisation du lieu de travail n'est pas qu'une réaction à un besoin *ad hoc*, de sortir de chez soi, pour ne plus tourner en rond et pour dissocier vie privée et vie professionnelle ; elle suppose un sens

---

715 On trouvera la définition des divers aspects liés à cette autonomie au chapitre 2 « *Précarité et principe plébéien* », dans Patrick Cingolani, *Révolutions précaires*, *op. cit.*

716 Allusion à Hégésippe Moreau, poète engagé en 1830 sur les barricades et mort sans ressources de la tuberculose à l'hospice de la Charité.

717 Dans Frédérique Roussel, « Les pigistes la jouent collectifs », *Libération*, 10/05/2010.

du collectif, un besoin du collectif, qui tout en prenant une distance critique à l'égard d'une extrême individualisation du travail, socialise celui-ci et socialise un espace de communication. « Nous avons envie de nous réunir pour ne plus être chez soi du matin au soir et pour matérialiser notre gamberge<sup>718</sup>. » Il ne s'agit pas d'héroïser ce rapport relativement banal et sobre à la mise en commun, il s'agit seulement de bien saisir qu'il peut être porteur d'une subjectivation pré-politique : ni politique, ni apolitique, aurait dit Thompson<sup>719</sup>. Dans un contexte de renouvellement et d'augmentation du nombre des travailleurs indépendants, dans un contexte où la discontinuité du travail devient, en raison de l'emploi précaire, de plus en plus grande, l'isolement des travailleurs ne cesse lui aussi de croître. Dès lors les diverses modalités dans lesquelles la vie et le travail peuvent être mis en commun apparaissent fondamentales.

Si je persiste à penser qu'il y a une ambivalence de la question du travail précaire et des rapports discontinus à l'emploi, le processus de précarisation, et notamment de précarisation de certaines fractions des classes moyennes, engage une raréfaction des espace de la socialisation et de la solidarité. La dérégulation du travail et la fragmentation de l'entreprise par l'externalisation sont en même temps un mouvement de destruction capitaliste du lien par l'insulation extrême<sup>720</sup>. Que ce soit dans le *co-working*, dans la cohabitation, ou comme on le verra, dans les coopératives, ces nouveaux modes de socialisation ne sont pas tant un effet de la paupérisation elle-même qu'une modalité de résistance à cette destruction capitaliste. C'est – pour revenir à l'économie morale – en quoi ces socialisations dessinent la possible trame d'une mise en sens et en institution, ou autrement dit en régulation d'un sentiment collectif.

### 3. Économie morale d'une nouvelle figure du travailleur

*« Moi je trouve qu'on est des résistants. On résiste contre le laminage des gens tous pareils. On résiste à la grande compression. On est des gens, on est entre nous, on se serre les coudes, on est des espèces de petites tribus, qui ne sont pas des grosses tribus, qui sont dix vingt personnes. Ils s'entraident entre eux. Moi j'aide beaucoup de gens, j'aide beaucoup de gens, je travaille beaucoup gratuitement sur des projets d'autres gens. Il y a beaucoup de troc aussi. Si on s'en sort c'est avec beaucoup de truc qu'on ne dit pas forcément... Oui il y en a qui volent... Il y a beaucoup de gens qui s'entraident en troc. » [43 ans. Photographe. Études de gestion. Formateur en informatique, emploi dans la promotion du cinéma français, puis dans la*

---

718 Frédérique Roussel, *op. cit.*

719 Edward P. Thompson, *Customs in common, op. cit.*, p. 188.

720 On pourrait parler à propos de la situation présente d'une socialité minée par les « insolidarités », expression de Charles Fourier.



*commercialisation de films. Licencié dans un plan social à 32 ans. Se reconvertisse dans le cinéma, fait de la figuration, puis devient assistant-réalisateur].*

Certes l'énoncé n'est pas sans un certain romantisme, mais il marque bien une « économie morale » de la solidarité, par le don et le contre-don, qui pourrait trouver à s'inscrire dans des formes cristallisées de coopération et de réciprocité. On peut aussi penser que ces signes encore labiles d'une communauté critique à l'égard d'une certaine normativité du travail et de l'hétéronomie peuvent déboucher sur des structures déjà plus à même d'organiser explicitement ce sentiment de résistance. Qu'il y a une continuité entre la réactivité morale des individus et les nouvelles organisations d'indépendants et de précaires. Parmi celles-ci, au-delà des simples formes de socialisation et de collectivisation du travail, on peut penser aux coopératives et notamment aux *Coopératives d'activité et d'emploi*<sup>721</sup>. Les CAE ont été forgées à Lyon au milieu des années 1990 par des travailleurs sociaux. Elles ont puisé entre autre dans l'esprit des coopératives ouvrières de production créées dans les années 1960 par les artisans de la soie, telle la *coopérative d'activités et d'emploi des artisans de la soie* (COOPTIS). Il s'agissait alors pour ces artisans d'accéder au statut de salarié et aux droits qui lui étaient associés tout en gardant la maîtrise de leur travail. Cette maîtrise du travail constituait la manifestation critique explicite du rapport de subordination comme assujettissement à un procès de travail institué par un patron ou un capitaliste. Elle était aussi, il me semble, la mise en question d'une socialisation ouvrière assujettie à l'arbitraire capitaliste. Les CAE ont repris cet esprit critique afin de permettre à leurs salariés d'être aussi des entrepreneurs : combinant un emploi formellement salarié et un travail réellement indépendant. Elles se sont inscrites dans la dynamique évolutive des politiques publiques de manière à subvertir les logiques d'accompagnement des chômeurs et l'incitation à se « faire entrepreneur de soi-même » impulsée par les politiques de l'emploi. Il s'agissait moins de contester en soi la création d'entreprises que de saisir les dangers d'une telle politique, dans ses effets de précarisation et de se donner des conditions pour tenir une distance critique à l'égard de la subordination et à l'égard de la dépendance économique que suppose paradoxalement un certain statut d'entrepreneuriat. Il s'agissait de maintenir la zone d'écart où l'autonomie du faire et du contrôle sur son travail et sa coopération n'était pas l'occasion

---

721 Je m'appuie ici principalement sur les travaux en cours de Marie-Christine Bureau et Antonella Corsani, notamment, « Les coopératives d'activité et d'emploi : pratiques d'innovation institutionnelle », *Revue Française de Socio-Économie*, n°15, 2015. Sur les coopératives aujourd'hui, on se reportera aussi à Catherine Bodet et alii, « La coopérative d'activités et d'emplois à la recherche d'un modèle productif », *Revue internationale de l'économie sociale*, n°329, 2013.

d'une précarisation en constatant au demeurant que l'enjeu était d'abord l'aspiration à créer sa propre activité.

Certes la mutualisation des outils de gestion et d'administration, et l'accompagnement individuel assuré par les coopératives ne suffisent pas toujours à éloigner du risque de précarité, mais certaines CAE telle Coopaname, créée en 2003 à Paris, apparaissent comme particulièrement originales<sup>722</sup>. Cette coopérative ouvrière rassemble plus de 750 personnes, artisans, free-lance et prestataires de services, à divers stades de développement des activités, et des professions allant de la photographie, en passant par le coaching, au secrétariat ou à l'aide à la personne. Elle expérimente de nouvelles formes de protection. La mutualisation au sein de Coopaname peut se prêter à des intentions différentes. Elle peut être un support d'émancipation dans le travail, pour résister aux différentes formes de subordination et d'hétéronomie ; un vecteur pour faciliter les transitions professionnelles ; un moyen de permettre à chacun de « vivre le mieux possible en travaillant le moins possible<sup>723</sup> ». Tout en transformant les représentations du travail forgées dans l'histoire de la société salariale, ces expérimentations contribuent à l'invention de nouvelles formes de mutualité. À l'image des hackerspaces ou des fablabs, les succursales de Coopaname offrent un espace physique commun pour des professionnels de spécialités très diverses, favorisant ainsi des rencontres et des associations imprévues et, par conséquent, l'innovation et l'émergence de projets collectifs. Coopaname cherche aussi les conditions pour faire vivre des modalités non-hiérarchiques d'organisation.

#### 4. Conclusion

Cette histoire ne s'achève pas. C'est sans doute une conséquence de l'abandon des postures sociocratiques en surplomb<sup>724</sup>. Mais cette histoire continue dans les glissements qui vont des normes spontanées inscrites dans les pratiques, les coopérations et les sociabilités jusqu'aux structures institutrices de cette socialisation et de cette solidarité. La subjectivation politique, il me semble, ne peut faire l'économie de cette chair du social. Contre toute logique mécanique prêtant au capital le pas sur les ouvriers, Thompson remarquait qu'« on a trop souvent tendance à voir de nos jours dans la classe une chose<sup>725</sup> ». Le commun des ouvriers et plus généralement

---

722 On trouve des coopératives Coopaname à Paris dans le 20ème ou le 13ème arrondissement ainsi qu'à Nanterre ou au Mans.

723 Objectif évoqué par un document de réflexion sur le rôle de la coopérative et cité par Marie-Christine Bureau et Antonella Corsani, « Les coopératives d'activité et d'emploi : pratiques d'innovation institutionnelle », *op. cit.*, p. 15.

724 Sur ce point voir Patrick Cingolani, *La république, les sociologues et la question politique*, Paris, La Dispute, 2003.

725 Edward P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, *op. cit.*, 1988, p. 14.

des travailleurs est un commun se faisant, et la classe ouvrière, pour reprendre Thompson « *was present at its own making* » – présente à sa propre constitution. Il convient de reprendre cet aspect du message de Thompson pour revenir aux comportements et aux expériences, même sommaires, qui émergent ici et là dans le monde du travail ou dans le monde populaire. Mais l'enjeu aujourd'hui, avec et au-delà de Thompson, est peut-être bien de maintenir le caractère anticapitaliste de ces formes d'organisation contre leurs dégradations utilitaristes, fonctionnalistes en simples formes de gestion d'un secteur non-marchand. C'est ainsi expressément l'enjeu du secteur associatif ou de l'économie sociale en tension entre la gestion marchande de la socialisation non-marchande et l'affirmation d'une économie morale et de formes de vies susceptibles d'engendrer des socialisations alternatives à *l'insolidarité* capitaliste<sup>726</sup>. Il s'agit de trouver les issues que certaines expériences militantes et coopératives ont parfois su prendre : maintenir le ressort émancipateur de ce qui est aussi une transformation de la sensibilité et des agencements émotionnels et politiques.

---

726 On rappellera ici la catégorie d'insolidarité par référence à Pierre Ansart qui a su sauver cette catégorie fouriériste de l'oubli. Voir sur ce point Patrick Cingolani, « Les insolidarités aujourd'hui : hommage à Pierre Ansart », dans *Archives Proudhoniennes – Trentenaire de la société P.-J. Proudhon*, Paris, 2012.



PHILOSOPHIE  
AUX ÉDITIONS L'HARMATTAN

*Dernières parutions*

**L'ART (D'ÊTRE) IDIOT**

*Truchaut Pierre J. – Préfaces de Marc Lasuy et Philippe Godin*

Qu'est-ce qu'un idiot ? Pourquoi cette figure est-elle digne d'intérêt ? L'idiot n'est peut-être pas le personnage que l'on croit. Il est loin d'être crétin, imbécile ou débile ! L'idiot est cet être fort qui agit de lui-même contre vents et marées, qui de sa propre initiative se comporte et crée en fonction de règles qu'il s'est lui-même prescrites. L'idiot, c'est cet être intelligent qui n'a pas besoin de le prouver mais qui incite les autres à s'interroger sur leur propre mode de vie et cela à son insu.

(28.00 euros, 284 p.)

ISBN : 978-2-343-13472-7, ISBN EBOOK : 978-2-14-005274-3

**LA COURONNE OFFERTE**

**Le saint-simonisme et la doctrine de l'espérance**

*Carlisle Robert B. – Traduit de l'anglais par René Boissel*

Saint-Simon, penseur fécond et original, avait prophétisé l'avènement d'une nouvelle société. Devait se substituer à l'ordre ancien le règne des savants, des artistes et des industriels, pour la paix et une prospérité sans précédent. Grâce à la coopération de toutes les classes sociales, « la classe la plus pauvre et la plus nombreuse » sortirait de sa condition. Ses disciples créeront la religion saint-simonienne, dont le versant rationnel et technique sera mis en place sous le Second Empire. Robert B. Carlisle nous raconte la genèse de cette aventure qui influencera notre politique industrielle.

(Coll. *Ouverture Philosophique*, 28.00 euros, 268 p.)

ISBN : 978-2-343-08370-4, ISBN EBOOK : 978-2-14-005390-0

**CRÉATION ET CHANGEMENT**

*Savadogo Mahamadé*

Interrogeant le sens de la relation entre une œuvre et son auteur, cet ouvrage élabore une réflexion qui dévoile le profil du créateur, envisage l'évolution de l'œuvre et s'arrête sur la relation entre création et socialisation. Le rapport entre culture et création et celui entre création et changement social indiquent des passages entre la théorie de la création et la philosophie de l'histoire d'un côté et entre elle et la philosophie politique de l'autre. En définitive, l'enjeu de l'élaboration d'une théorie philosophique de la créativité va bien au-delà de la réhabilitation de la philosophie de l'art, hantée par « la mort de l'art ».

(Coll. *Ouverture Philosophique*, 19.50 euros, 186 p.)

ISBN : 978-2-343-13517-5, ISBN EBOOK : 978-2-14-005282-8

**HEIDEGGER ET L'ESSENCE DE LA POÉSIE**

*Balazut Joël*

L'une des voies d'accès à l'œuvre de Heidegger est son interprétation de la poésie. Bien comprise, elle n'aurait rien à voir avec l'expression d'une subjectivité, mais manifesterait la vérité originelle. Elle constituerait ainsi l'essence profonde de la langue comme dévoilement d'un monde et forme originelle de la pensée. S'efforçant de mettre au jour le sens de cette conception ontologique de la poésie, ce livre aboutit à une lecture cohérente et complète de l'œuvre heideggerienne. La déconstruction n'est pas contre la philosophie : elle répond à la question de l'être.

(Coll. *Ouverture Philosophique*, 14.00 euros, 124 p.)

ISBN : 978-2-343-13483-3, ISBN EBOOK : 978-2-14-005230-9

## **LA LEÇON DE PHILOSOPHIE DE SOCRATE À ÉPICTÈTE**

### **Lecture des *Entretiens***

*Lombard Jean*

Les *Entretiens* d'Épictète, notes de cours rédigées par un disciple, éclairent la problématique de la leçon et sa place dans la réflexion pédagogique antique et moderne. La leçon de philosophie a eu dès l'origine la particularité d'être à la fois une leçon comme une autre et une leçon qui ne ressemble à aucune autre. Les *Entretiens* montrent une évolution majeure de la leçon en tant qu'espace du discours à l'heure du stoïcisme héroïque : ils portent à des sommets les schémas hérités du socratisme fait pour interpeller et y ajoutent une fonction de subversion venue du cynisme. Épictète fait ainsi de la leçon philosophique un modèle.

(*Coll. Éducation et philosophie, 17,50 euros, 164 p.*)

ISBN : 978-2-343-13671-4, ISBN EBOOK : 978-2-14-005358-0

## **LIBERTÉ**

*Walch Guy*

Lire Spinoza au XXI<sup>e</sup> siècle en relisant une vie contemporaine ? C'est se résoudre à regarder le monde sans fausses craintes ni faux espoirs. Amender les évidences, les opinions savantes et publiques. Regarder le monde en comprenant que chaque chose y est singulière. Plus les choses singulières sont intelligées, plus la nature infinie l'est. Ce thème éclaire les rapports entre imagination et connaissance, durée et éternité, ou encore écologie globale et nature de la liberté. On ne peut ni connaître ni donc aimer l'infini comme tel, seulement les choses singulières connaissables, dans la proximité immense de la part d'univers de l'homme.

(*Coll. Ouverture Philosophique, 45,00 euros, 562 p.*)

ISBN : 978-2-343-13448-2, ISBN EBOOK : 978-2-14-005342-9

## **MACHIAVEL ET LES CONJURATIONS POLITIQUES**

### **La lutte pour le pouvoir dans l'Italie de la Renaissance**

*Campi Alessandro*

Le thème de la conjuration est central dans l'œuvre de Machiavel. Il la conçoit comme un instrument de conquête du pouvoir et comme une technique de lutte politique. Cet ouvrage contredit une interprétation répandue selon laquelle Machiavel se serait limité à mettre en garde contre les conjurations. En réalité, il a élaboré une authentique phénoménologie ou anatomie de la conjuration. Ses réflexions représentent un manuel pratique pour le « coup d'État » et la conquête violente du pouvoir. Mais elles comprennent aussi des intuitions pertinentes en psychologie politique, sociologie du pouvoir et anthropologie sociale.

(*Coll. Ouverture Philosophique, 19,00 euros, 182 p.*)

ISBN : 978-2-343-13238-9, ISBN EBOOK : 978-2-14-005267-5

## **LA PHÉNOMÉNOLOGIE À L'ÉPREUVE DE LA VIE SAPIENTIALE AFRICAINE**

### **Dominique Kahang'a Rukonkish à l'école de la philosophie de Michel Henry**

*Mawanzi César*

En s'interrogeant sur la visée phénoménologique de maturité de la vie africaine, la pensée de Kahang apparaît fortement imprégnée par une expérience de la temporalité de l'homme africain, capable d'assumer son destin devant l'histoire. Soucieux de bâtir un État de droit, un espace public en Afrique enrobé dans les valeurs républicaines et démocratiques, Kahang appelle à construire une éthique du pouvoir et de la responsabilité, fondée sur les principes de reconnaissance et de justice.

(*Coll. Études africaines, 39,00 euros, 452 p.*)

ISBN : 978-2-343-13459-8, ISBN EBOOK : 978-2-14-005242-2

## **LA RE-CENTRATION DE L'HOMME**

### **Réflexions philosophiques sur la question du devenir de l'humain à l'ère**

#### **des technosciences et des postulats de la laïcité**

*Mouchili Njimom Issoufou Soulé, Manga Bihina Antoine*

Cet ouvrage est un ensemble de textes abondant, à partir des thématiques multilatérales, une question centrale portant sur la re-centration de l'homme. Il s'est agi, pour chacun des auteurs,

suivant sa sensibilité philosophique, de savoir si l'homme n'est plus le centre ou au centre du monde. En fait, avec l'économie libérale, une rationalité (bio)-technologiquement conditionnée et enfin une sécularisation de l'humain, l'homme est dans l'obligation de penser les conditions d'une redéfinition de son exceptionnalité.

(Coll. *Ouverture Philosophique*, 25.00 euros, 252 p.)

ISBN : 978-2-343-13110-8, ISBN EBOOK : 978-2-14-005328-3

## **ROBOTS TERRESTRES PARMIS LES HOMMES**

**Une analyse comparative d'un système d'arme en gestation entre les États-Unis, la Chine, la France, Israël et la Russie**

*Rieutord Dylan*

Si la nature de la guerre sera toujours la même, son caractère change avec les sociétés. Les grandes puissances mondiales ont amorcé la course à l'armement robotisé. La robotisation de l'esprit est déjà une réalité. Quid de son application dans l'armée ? Les robots changeront-ils le visage de la guerre ? Cet ouvrage compare cinq puissances : les États-Unis, la Russie, la Chine, Israël et la France. Les perspectives stratégiques et tactiques mènent à repenser la façon de faire la guerre.

(Coll. *Épistémologie et philosophie des sciences*, 26.00 euros, 250 p.)

ISBN : 978-2-343-12966-2, ISBN EBOOK : 978-2-14-005254-5

## **PASSION DE LA PENSÉE**

**Lecture de Heidegger**

*Jouard Jean-Pierre Emmanuel*

Ce livre veut restituer la clarté de cette œuvre difficile que sont les *Contributions à la philosophie* de Heidegger, non pas en en récusant l'obscurité, mais en reconnaissant l'obscur essentiel de l'Être dans sa vérité d'événement : car penser signifie répondre à l'événement de l'Être, suivant un questionnement rigoureux qui s'appelle ici Passion de la pensée.

(Coll. *Ouverture Philosophique*, 39.00 euros, 504 p.)

ISBN : 978-2-343-13375-1, ISBN EBOOK : 978-2-14-005287-3

## **SCIENCE ET MÉTAPHYSIQUE**

*Sous la direction de Banywesize Emmanuel M.*

Par-delà la résolution synthétisante de la vieille énigme qui concerne la différence de nature qui existe entre les deux branches des rationalités que sont la science et la métaphysique, il s'agit dans ce livre d'expliquer comment la science a marqué le destin de la philosophie contemporaine, dans ses bifurcations et ses renoncements, mais avant tout dans ses racines les plus profondes et les plus fécondes, c'est-à-dire la métaphysique avec ou sans histoire scientifique.

(25.50 euros, *Cahiers épistémologiques* 6, 238 p.)

ISBN : 978-2-343-13520-5, ISBN EBOOK : 978-2-14-005337-5

## **TRILOGIE DES PLUS LARGES HORIZONS QUI SOIENT ET QUI PUISSENT ÊTRE**

**Comment ? Pourquoi ? Et vers quoi ?**

*Aumont Michèle*

« Les larges horizons » ne peuvent être qu'« ignatiens » sous ma plume. Mais peu savent que j'ai osé déjà me dire « ignatienne 100 % », comme je le déclare ici. Par ce livre, tous apprendront comment cela s'est fait et pourquoi. Peut-être devineront-ils jusqu'où cela peut aller et combien c'est important pour notre monde et à notre époque. Mes anciens et nouveaux lecteurs apprendront par quels sentiers je suis passée pour découvrir, avec Ignace de Loyola, jusqu'à quels horizons il en est venu à s'ouvrir.

(Coll. *Ouverture Philosophique*, 14.00 euros, 120 p.)

ISBN : 978-2-343-13254-9, ISBN EBOOK : 978-2-14-005234-7

## **AU LIEU D'ÊTRE**

**Vers une métaphysique de l'ici**

*Rouvière Jean-Marc – Préface de Thibaud Zuppingier*

Chez les philosophes, le concept de temps prime assez largement sur celui d'espace. « Au lieu d'être » met en avant que l'espace a une influence décisive sur l'être même des choses. Nous distinguons

alors « chose » et « objet ». Le second est fait des propriétés géométriques, physiques... contenues par la première. Mais en tant que présente au monde, toute « chose » est plus que l'« objet » qu'elle porte. Le verre (outil-pour-boire) en se déplaçant du placard vers la nappe bien qu'étant inchangé « objectivement » devient une autre « chose » (article-d'art-de-la-table). L'être de la « chose » est déterminé par son « ici », qui est tangence entre elle et un support (lui-même une « chose »). « Au lieu d'être » pose un (nouveau) principe métaphysique : « Autant d'ici autant de chose. »

(*Coll. Ouverture Philosophique, 13.00 euros, 112 p.*)

ISBN : 978-2-343-13221-1, ISBN EBOOK : 978-2-14-005157-9

## **DIALECTIQUES DE L'UNIVERSEL**

*Moulfi Mohamed*

Le présent recueil rassemble douze textes à travers lesquels l'auteur a voulu exposer les dimensions corrélatives d'un questionnement fondamental centré sur la dialectique de l'universel. Qu'il s'agisse de questions de philosophie, de théorie politique ou encore d'épistémologie, toutes ces études autour des concepts d'État, de cosmopolitisme, de contemporanéité, de futur antérieur, d'égypticisme, d'identité, de culture et de civilisation convergent vers la problématisation de l'universalisme et du spécifique.

(*Harmattan Algérie, 21.00 euros, 200 p.*)

ISBN : 978-2-343-13421-5, ISBN EBOOK : 978-2-14-005091-6

## **LA DYNAMIQUE DE LA NATURE**

### **Étude sur le thème du vide dans l'histoire de la philosophie des sciences**

*Nsonsissa Auguste*

La dynamique de la nature se situe à l'intersection de la physique et de la bio-épistémologie. Elle rend raison de la place cruciale que le vide occupe dans la nature et dans la vie. Elle révèle des arguments proposés par les philosophes relatifs à la philosophie naturelle. En rapport à l'énoncé canonique aristotélicien selon lequel le vide n'existe pas, cet ouvrage propose des éléments pour une philosophie de la vie. Interstitielle, elle travaille à relier les connaissances scientifiques au moyen d'un principe d'interlocution dialogique, qu'il s'agisse de rejeter le vide ou de le voir partout.

(*Coll. Ouverture Philosophique, 26.00 euros, 258 p.*)

ISBN : 978-2-343-12093-5, ISBN EBOOK : 978-2-14-005012-1

## **L'ESSENCE DE L'AUTHENTICITÉ**

### **Une éthique du désir d'être**

*Ngoma-Binda Elie*

Je suis un homme-femme du Congo-Zaïre et d'Afrique, comme toutes les autres personnes, un être humain authentique. Je suis fier de mes coutumes et de mes cultures, que je tiens à protéger. Mon corps de couleur a le droit à être, droit à l'existence. Je désire être un autre, autre que des êtres enchaînés. Telle est l'exigence éthique et pathétique de mon Authenticité.

(*Coll. Études africaines, série Philosophie, 25.00 euros, 252 p.*)

ISBN : 978-2-343-13072-9, ISBN EBOOK : 978-2-14-005102-9

## **LECTURE PHILOSOPHIQUE**

*Ake Patrice Jean*

La lecture philosophique, c'est cette structure dynamique et singularisante, que le lecteur doit appréhender et même adopter. La philosophie visant la chose même, l'objet pur - elle-même se réfléchissant respectivement selon l'idée claire et distincte, l'idée vraie donnée, l'idée claire et confuse, le concept *a priori* ou le concept devenu de l'expérience, en fonction des grands systèmes rationalistes - perd-elle également son exclusive double dimension, et devient-elle à son tour son propre objet - de découvrir qu'elle l'institue ?

(*Coédition CRISHS Univ. F. H. Boigny, Coll. La palabre, 15.50 euros, 142 p.*)

ISBN : 978-2-343-13442-0, ISBN EBOOK : 978-2-14-005058-9



**L'HARMATTAN ITALIA**

Via Degli Artisti 15; 10124 Torino  
harmattan.italia@gmail.com

**L'HARMATTAN HONGRIE**

Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16  
1053 Budapest

**L'HARMATTAN KINSHASA**

185, avenue Nyangwe  
Commune de Lingwala  
Kinshasa, R.D. Congo  
(00243) 998697603 ou (00243) 999229662

**L'HARMATTAN CONGO**

67, av. E. P. Lumumba  
Bât. – Congo Pharmacie (Bib. Nat.)  
BP2874 Brazzaville  
harmattan.congo@yahoo.fr

**L'HARMATTAN GUINÉE**

Almamy Rue KA 028, en face  
du restaurant Le Cèdre  
OKB agency BP 3470 Conakry  
(00224) 657 20 85 08 / 664 28 91 96  
harmattanguinee@yahoo.fr

**L'HARMATTAN MALI**

Rue 73, Porte 536, Niamakoro,  
Cité Unicef, Bamako  
Tél. 00 (223) 20205724 / +(223) 76378082  
poudiougopaul@yahoo.fr  
pp.harmattan@gmail.com

**L'HARMATTAN CAMEROUN**

TSINGA/FECAFOOT  
BP 11486 Yaoundé  
699198028/675441949  
harmattancam@yahoo.com

**L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE**

Résidence Karl / cité des arts  
Abidjan-Cocody 03 BP 1588 Abidjan 03  
(00225) 05 77 87 31  
etien\_nda@yahoo.fr

**L'HARMATTAN BURKINA**

Penou Achille Some  
Ouagadougou  
(+226) 70 26 88 27

**L'HARMATTAN SÉNÉGAL**

10 VDN en face Mermoz, après le pont de Fann  
BP 45034 Dakar Fann  
33 825 98 58 / 33 860 9858  
senharmattan@gmail.com / senlibraire@gmail.com  
www.harmattansenegal.com

