



HAL
open science

L'amitié et la critique : une recomposition du voyage de Miguel Abensour à la terra incognita de la pensée de l'amitié

Juan Pablo Yáñez

► **To cite this version:**

Juan Pablo Yáñez. L'amitié et la critique : une recomposition du voyage de Miguel Abensour à la terra incognita de la pensée de l'amitié. Philosophie. Université Paris Cité, 2022. Français. NNT : 2022UNIP7272 . tel-04460398

HAL Id: tel-04460398

<https://theses.hal.science/tel-04460398>

Submitted on 15 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris Cité
Ecole doctorale 624 – Ecole Doctorale Sciences des Sociétés
Laboratoire de Changement Social et Politique

L'amitié et la critique

*Une recomposition du voyage de Miguel Abensour à la terra incognita de la
pensée de l'amitié*

Par Juan Pablo Yáñez Godoy

Thèse de doctorat de Philosophie politique

Dirigée par Martine Leibovici

Présentée et soutenue publiquement le 7 octobre 2022

Devant un jury composé de :

Claudia Guitiérrez, professeure des universités, Université de Chile, rapporteuse.

Jordi Riba, professeur des universités, Universitat Autònoma de Barcelona, rapporteur.

Marie Cuillerai, professeure, Université Paris-Cité, présidente.

Patrice Vermeren, professeur émérite, Université Paris 8 Vincennes-Saint Denis, examinateur.

Martine Leibovici, professeure émérite, Université Paris-Cité, directrice.



La amistad y la crítica. Una recomposición del viaje de Miguel Abensour a la terra incognita del pensamiento de la amistad.

Resumen :

El término "pensamiento crítico" se ha convertido en un lugar común, aunque con contornos bastante ambiguos, en el que convergen intenciones académicas, institucionales y, a grandes rasgos, políticas bastante diferentes. En algunos contextos, el pensamiento crítico parece señalar el valor discernible de una actividad cuya función nunca está del todo asegurada. La palabra crítica afirma, en este sentido, el carácter de un pensamiento capaz de dialogar y, además, de interactuar con su presente político. En otros contextos, la crítica afirma más bien una actitud, incluso un espíritu, muy a menudo asociada a la desconfianza y a la sospecha. Sin embargo, tanto si entendemos el pensamiento crítico como una disposición particular, un atributo político o una actitud específica, la ambigüedad y las tensiones que despierta esta actividad parecen emanar de la misma fuente: el pensamiento crítico señala la frontera entre el ejercicio del pensamiento y la dimensión política.

Sobre esta base, esta tesis propone una recomposición del sentido de la crítica en la obra de Miguel Abensour que, en el marco de su proyecto filosófico político crítico-utópico, vuelve a este conflicto entreviendo en él fuente de un nuevo pensamiento político. Según esta investigación, en la cartografía de este proyecto, el sentido de la crítica se convierte en el resultado de una recomposición de la relación entre la actividad del pensamiento, la elucidación de las condiciones de inteligibilidad pos-totalitaria de las "cosas políticas" y la exploración de las utopías, como nombres de una experiencia política de emancipación. Cada una de estas dimensiones expresa, efectivamente, una intervención particular del sentido de la crítica, determinando su contenido y las condiciones de su aplicación. Así, para recomponer este diálogo, esta tesis utiliza la noción abensouriana de amistad como brújula de un viaje cuyo itinerario se sitúa en el entrelazamiento de la actividad del pensamiento y la vida política. De este modo, la amistad aparece como el nombre de una experiencia que comunica todas estas diferentes dimensiones de la obra de Miguel Abensour con un sentido crítico, sirviendo de enlace entre sus diferencias.

La recomposición de este recorrido nos lleva a una formulación primaria de la crítica, cuyo foco está en la oposición que Étienne de la Boétie nos presenta de amistad en contra de la tiranía. En estas coordenadas, la determinación de la amistad como experiencia inherentemente ligada a la emancipación de la servidumbre lleva el ejercicio de la crítica a dos frentes. Por un lado, sitúa la crítica en relación directa con una práctica de resistencia a la dominación, disponiendo su actividad como una experiencia de recomposición y rehabilitación de los vínculos humanos. Exploramos esta dimensión de la crítica, como experiencia amistosa de la vida en común, a partir del pensamiento utópico de Pierre Leroux, que hace del "nombre de la amistad" el centro de un proyecto solidario de transformación social. Por otra parte, el sentido emancipador de la amistad también nos obliga a analizar la especificidad contemporánea de la dominación, entendiendo el advenimiento de los movimientos totalitarios como fuente de una alteración radical de nuestro horizonte político. Respondemos a este desafío desde la lectura abensouriana del pensamiento de Hannah Arendt, que redescubre el nombre de la amistad como experiencia de resistencia al intento totalitario de destruir la vida política.

Palabras claves : Amistad, Crítica, Utopías, Emancipación, Dominación, Filosofía Política, Teoría Crítica, Miguel Abensour

Friendship and criticism. A recomposition of Miguel Abensour's journey to the terra incognita of the thought of friendship.

Abstract

The expression « critical thinking » has become a commonplace, yet quite ambiguous in its contours, where academic, institutional and, broadly speaking, political intentions converge. In some contexts, critical thinking seems to signal the discernible value of an activity whose role is never quite assured. The criticism states, in this sense, the character of a thought that is able to dialogue and, moreover, to interact with its political present. In other contexts, the criticism rather expresses an attitude, even a spirit, associated very often with the distrust and the suspicion. Now, whether we understand by critical thinking a particular disposition, a political attribute or a specific attitude, the ambiguity and the tensions that this activity awakens seem to emanate from the same source: critical thinking signals the border place that is understood between the exercise of thinking and the political dimension.

On this basis, this thesis proposes a reconstruction of the meaning of criticism in Miguel Abensour's work, which, within the framework of his critical-utopian political philosophical project, returns to this original conflict in order to envision a new source for political thought. According to this research, in the coordinates of this project, the meaning of criticism becomes the result of a recomposition of the relation between the activity of thought, the elucidation of the post-totalitarian conditions of intelligibility of "political things" and the exploration of utopias, as names of a political experience of emancipation. The critical content of the thought thus derives from the configuration of a framework, of a place, which makes possible the meeting, the communication and the inter-knowledge between these dimensions, each understood as a particular experience of the political thought. Thus, in order to recompose this dialogue, this thesis uses the Abensourian notion of friendship as the compass of a journey whose itinerary is placed in the interweaving of the activity of thought and political life. In this way, according to our perspective, friendship appears as the name of an experience that communicates to all its different dimensions of Miguel Abensour's work with the sense of criticism, serving as a link between their differences.

The recomposition of this journey leads us to a primary formulation of the criticism, whose focus is located in the opposition that Etienne de la Boétie presents us of the friendship against the tyranny. In these coordinates, the determination of friendship as an experience linked, in an inherent way, to the emancipation from servitude disposes the exercise of the critique on two fronts. On the one hand, it places to the criticism in a direct relation to the resistance to the domination, disposing its activity as an experience of recomposition and rehabilitation of the human links. We explore this dimension of the criticism, as friendly experience of the life-together, from the utopian thought of Pierre Leroux that makes the "name of the friendship" the focus of a solidary project of social transformation. Finally, on the other hand, the emancipatory meaning of friendship also compels us to analyze the contemporary specificity of domination, understanding the advent of totalitarian movements as the source of a radical disruption of our political horizon. We respond to this interpellation from the Abensourian reading of Hannah Arendt's thought, which rediscovers the name of friendship as an experience of resistance in the face of the attempt to totally destroy political life.

Keywords : Friendship, Criticism, Utopias, Emancipation, Domination, Political Philosophy, Critical Theory, Miguel Abensour

L'amitié et la critique. Une recomposition du voyage de Miguel Abensour à la *terra incognita* de la pensée de l'amitié.

Résumé :

L'expression « pensée critique » est devenue un lieu commun où convergent intentions académiques, institutionnels et politiques assez dissemblables. Dans certains contextes, la pensée critique semble signaler la valeur discernable d'une activité dont le rôle n'est jamais tout à fait assuré. La critique énonce, en ce sens, le caractère d'une pensée qui est capable de dialoguer et, en plus, d'interagir avec son présent politique. Dans d'autres contextes, la critique énonce plutôt une attitude, voire un esprit, très souvent associée à la méfiance et à la suspicion. Or, que ce soit que nous comprenons par pensée critique une disposition particulière, un attribut politique ou une attitude spécifique, l'ambiguïté et les tensions que cette activité réveille semblent émaner d'une même source : la pensée critique signale le lieu frontalier qui s'entend entre l'exercice de la pensée et la dimension politique.

Dans ce contexte, cette thèse propose une recomposition du sens de la critique dans l'œuvre de Miguel Abensour qui, sur le cadre de son projet philosophique politique critico-utopique, revient sur ce conflit pour y entrevoir une nouvelle source pour la pensée politique. Selon cette recherche, dans la cartographie de ce projet, le sens de la critique devient le résultat d'une recomposition de la relation entre l'activité de la pensée, l'élucidation des conditions d'intelligibilité post-totalitaire des « choses politiques » et l'exploration des utopies, en tant que noms d'une expérience politique de l'émancipation. Le contenu critique de la pensée découle donc de la configuration d'un certain cadre, d'un lieu, qui rend possible la rencontre, la communication et l'entre-connaissance entre ces dimensions, chacune comprise comme une expérience particulière de la pensée politique. Afin de recomposer ce dialogue, cette thèse se sert de la notion abensourienne de l'amitié comme la boussole d'un voyage dont l'itinéraire se place dans l'imbrication entre l'activité de la pensée et la vie politique. De cette façon, l'amitié apparaît comme le nom d'une expérience qui communique l'ensemble de ces différentes dimensions de l'œuvre de Miguel Abensour avec le sens de la critique, en servant de lien entre leurs différences.

La recomposition de ce voyage nous conduit à une formulation primaire de la critique, dont le foyer se situe dans l'opposition qu'Étienne de la Boétie nous présente de l'amitié contre la tyrannie. Dans ces coordonnées, la détermination de l'amitié comme une expérience liée, d'une façon inhérente, à l'émancipation de la servitude amène l'exercice de la critique sur deux fronts. D'un côté, il situe la critique dans une relation directe à une pratique de résistance à la domination, en disposant son activité comme une expérience de recomposition et de réhabilitation des liens humains. Nous explorons cette dimension de la critique, comme expérience amicale de la vie-ensemble, à partir de la pensée utopique de Pierre Leroux qui fait du « nom de l'amitié » le foyer d'un projet solidaire de transformation sociale. D'un autre côté, le sens émancipatoire de l'amitié nous oblige aussi à l'analyse de la spécificité contemporaine de la domination, en comprenant l'avènement des mouvements totalitaires comme la source d'une disruption radicale de notre horizon politique. Nous répondons à cette interpellation à partir de la lecture abensourienne de la pensée d'Hannah Arendt, qui redécouvre le nom de l'amitié en tant qu'expérience de résistance face à la tentative totalitaire de destruction totale de la vie politique.

Mots clés : Amitié, Critique, Utopies, émancipation, domination, Philosophie politique, Théorie critique, Miguel Abensour

À la mémoire de Maria Helia Angelina Acevedo Urzua

Remerciement

Si, comme le pense Arendt, l'acte de pardonner décrit ce geste qui permet de partager le poids d'une faute, d'en alléger ce fardeau grâce à la compagnie de quelqu'un d'autre qui décide de le porter aussi, l'acte de remercier pourrait être conçu comme le mouvement inverse. Remercier pourrait être pensé non seulement comme une reconnaissance envers tous ceux qui m'ont accompagné dans cette exploration de cette *terra incognita*, envers tous ceux qui ont ramé avec moi dans cette barque, mais aussi comme un acte de libération à travers lequel, par l'action d'écrire leurs noms, cette trame humaine peut éprouver une libération collective. En ce sens, exprimer de la gratitude signifie également reconnaître que l'on ne pense jamais seul.

Suite à ce voyage, je voudrais commencer par remercier les personnes qui m'ont permis de venir à Paris : Claudia qui m'a fait découvrir la pensée de Miguel Abensour et qui m'a mis en contact avec Paris Diderot, Matías la sentinelle de toutes mes démarches académiques et légales, Cecilia pour sa recommandation, Victoria pour son soutien inconditionnel et Hélène, qui m'a accueilli et m'a enseigné de première source la signification de la *philia* grecque. À Ernesto qui m'accompagné dans tout le processus d'inscription administrative à l'Université. Enfin, dans cette première station, je tiens à remercier Étienne, non seulement pour avoir accepté mon projet, mais aussi pour m'avoir accueilli comme si j'étais un de ses amis. Si le départ d'Etienne a signifié la perte de mon directeur, il a aussi signifié pour moi le début d'un dialogue silencieux et permanent avec sa mémoire et son œuvre. Dans une large mesure, cette thèse est le fruit de ce dialogue.

Je tiens à remercier Martine Leibovici, qui m'a accueilli comme si elle avait elle-même choisi d'être la directrice de cette thèse. Merci pour votre soutien et votre enthousiasme à l'égard de mes idées, pour m'avoir redonné confiance lorsqu'elle faisait défaut, et pour la tâche ardue d'amener cette réflexion à sa destination finale.

Je voudrais continuer avec mes collègues dans la salle de travail. Je tiens à remercier le comité d'organisation du séminaire doctoral, Adèle, Alison, Isis et Anahïs aussi, qui m'ont donné l'espace pour présenter mes progrès et rendre plus humain le travail solitaire de l'écriture. Merci à Rémi, qui m'a accueilli et qui m'a instruit, encore aujourd'hui, des complexités et vicissitudes de la vie du doctorant. Merci également à mes amis de l'URMIS, Simon et Nathalie et à Roberto. Merci à Andrea Barrera pour son exemple de résistance. Je tiens également à mentionner Théodora, dont les

recherches sur la mer sont à l'origine de toutes les connotations marines qui peuvent apparaître dans cette thèse.

Merci à Rose Goulancourt pour sa gestion inestimable. Merci à Marie Cuillera pour son soutien après le départ d'Etienne et pour son invitation à partager les espaces de formation et d'échanges philosophiques collectifs et conviviaux qui prenaient lieu à ses cours. Grâce à Anne Kupiec pour ses conseils et son cours sur l'écriture philosophique où j'ai commencé à développer une partie de la clé interprétative de cette thèse. Merci à Patrice Verminen pour son soutien constant, pour ses précieuses recommandations, pour ses textes et pour les échanges qui ont nourri cette réflexion. Je voudrais aussi mentionner aux compagnons explorations utopiques de L'Archipel des devenirs. Je tiens à remercier Arthur et les étudiants de notre cours *Le politique des utopies*, pour ces échanges et le dialogue autour de ces idées hétérogènes sur le tout autre social, spécialement à Cristobal pour son amitié.

Dans l'enceinte de l'École doctorale, j'ai rencontré les fidèles compagnons de la résistance amicale. Je voudrais faire une mention spéciale au commandant Lobos et au lieutenant Santangelo, dont l'amitié a servi de lumière dans les périodes sombres. C'est à leurs sages paroles que je dois l'achèvement de cette thèse.

La première tentative de ce travail a commencé à Limoges et bien qu'il s'agisse plutôt d'une vérification des conditions qui rendraient cette tâche impossible, je tiens tout de même à remercier Vincent, Anders et surtout Charlotte pour cette expérience.

Je tiens également à remercier le professeur Fina Birulés pour m'avoir reçu à Barcelone et le programme Aires Culturelles qui a rendu possible cette résidence d'écriture. Au professeur Jordi Riba pour l'espace fraternel de partage intellectuel à l'Université autonome et, certainement, pour m'avoir permis de lire Abensour (en espagnol) pour la première fois. Et bien évidemment à Andrea et Nacho, pour leur amitié infinie.

Je voudrais aussi remercier aux amis du CESMA, Mira, Ramata, Nicolás pour leur soutien quotidien. À Timothée, Cécile et Isabelle je dois la préparation et les échanges intellectuels et amicaux qui sont derrière de la composition du chapitre dédié au maire de Boussac.

Après 6 mois de pandémie et après avoir fait l'expérience directe des effets de l'isolement, je voudrais m'arrêter et rendre hommage à ma famille et à mes amis qui se sont chargés de me rendre mon humanité perdue. Merci à mes parents, Juan Carlos et Anabel, qui m'ont aidé à me ressaisir. Merci à mon frère Diego, qui m'accompagne dans toutes mes pensées et à María José, qui veille sur lui. Merci à mi tía Lola, mi tío Casta, à Tito y Betzabe, à Marcela, mi tio Cristian, mi tía Claudia, à Yayo, Valentina, Cristofer et ses petits, pour votre amour absolu. Je voudrais aussi mentionner à Myriam pour son soutien psychologique.

Merci au cercle proche d'avoir inspiré, grâce à leur compagnie, le sujet de cette thèse : à Vincente, Ivana et Emilio, à Esteban pour son amitié inconditionnelle, à Facundo, boussole du bon sens, à Anahí et au « nouveau venu » qui arrive ! Merci Buda et encore une fois, Matías et Natalia. Cristian Lucero, skateboarding for life. Merci aussi Nassila et Felipe pour votre compagnie fraternelle.

Je voudrais également mentionner les amis qui m'ont accueilli pour ce qui serait mon deuxième retour à Paris, Nao et Anahis de la Cité Universitaire. À Thomás et Chloe. Merci à Camille pour son amour, soutien et compagnie. À la trame qui constitue la consistance de mon expérience à Paris, à Sopo et Steven, à Valérie et Nathy. Merci à Jonhatan, dont l'enthousiasme pour la philosophie m'a rappelé les traces d'une expérience qui semble parfois perdue. À Aurore, pour la musique et ce dernier élan d'énergie.

Si cette thèse a été conçue comme une expédition à travers la mer tumultueuse vers la terra incognita de l'amitié, sa représentation a sans doute eu une matérialisation bien concrète, incarnée par les compagnons qui m'ont accompagné à bord de la péniche du Crous. Tania, Bodeler, Dîlan, Ronnel et Tony. Un grand merci à l'équipage de la barge pour avoir égayé nos journées, en particulier Carine. Je tiens à faire une mention spéciale pour le groupe d'appui qui m'a soutenu pendant cette dernière ligne droite, à Flora, Lionnel et bien sûr à mon ami Leny. La résistance peut être belle lorsqu'elle est partagée.

Je tiens à mentionner les personnes qui ont rendu pratiquement possible la réalisation de cette thèse. Je fais référence à Miguel, mon correcteur, qui a eu la tâche amère de s'occuper de mes premières versions du texte en français, et à Érika, qui m'a soutenu pendant si longtemps et qui s'est chargée de la relecture finale de toute la thèse dans ses dernières étapes. Grâce à leur amitié cette thèse peut être lue. Et, encore, à Martine, qui a pratiqué avec moi l'art de la lecture comme forme de compagnie, en faisant de la direction de cette thèse une opération mixte où l'édition et la recommandation de textes convergeaient avec la relecture et un soutien inlassable.

Finalement, je tiens à remercier ceux dont la musique m'a accompagné tout au long du processus d'écriture. À Joep Beving, Max Richter, Bill Evans, Julian Lage et bien sûr à Neil Young, à qui je dois l'idée qui a fondé cette expédition.

Cette recherche a été possible grâce au financement de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) du gouvernement du Chili.

Table de matières

Remerciement.....	6
Introduction.....	14
Les noms de l'amitié chez M. Abensour.....	19
1. Étienne de la Boétie.....	22
2. Pierre Leroux.....	26
3. Hannah Arendt.....	32
Première Partie : L'écriture amicale contre la tyrannie.....	39
Chapitre I : Le problème de l'écriture chez M. Abensour : lire et collectionner pour libérer et sauver	40
1. Le refus de la sociologie politique.....	49
1.1. « <i>Seules parlent les véritables sources</i> ».....	51
1.2 Le <i>ductus obliquus</i>	57
1.2.1. L'espace du jardin.....	69
2. Le refus d'écrire du point de vue des dominants.....	79
2.1 - Les deux paradoxes.....	86
2.1.1. Le paradoxe de l'occultation.....	90
2.1.2. La praxis politique contre la <i>vita contemplativa</i> ?.....	97
2.1.3. Claude Lefort et la révolution démocratique.....	99
2.2. Le paradoxe de l'émancipation et la Théorie Critique.....	116
3.2.1. La rupture et le poids du négatif.....	116
2.2.1.1. Marx comme un travail de lecture.....	124
2.2.2. La contingence de l'antagonisme ?.....	127
3. L'acte de sauvetage et la lecture des utopies.....	136
3.3.1 Le pêcheur de perles.....	142
3.3.2. Le sauvetage comme praxis d'une politique de lecture.....	155
3.3.3. La voix des livres ou la matérialité des textes.....	163
3.3.4. La lecture comme acte de libération de textes.....	177

Chapitre II : Le <i>Discours</i> de la Boétie et le Manifeste de la collection critique de la politique.....	186
1.- La critique sociale de la domination et l'énigme de la servitude.....	188
1.1.- L'impératif de l'actualité.....	189
1.2. Une conception complexe de la domination.....	195
1.3. La servitude volontaire et la dialectique de l'émancipation.....	201
1.3.1.- Le <i>Discours</i> et la pensée en deux temps.....	205
2. La critique de la raison politique d'É. De La Boétie.....	221
2.1 Le nom d'un.....	233
2.1.1. L'ensorcellement, la fascination et l'inversion des désirs.....	237
2.1.2. Le processus de nomination.....	244
2.1.3 La résurgence de la fascination.....	249
2.1.4. L'égocrate, le moment le plus obscur du nom d'Un.....	254
2.2 La <i>Malencontre</i> , ou le mécanisme critique d'ouverture du nom d'Un.....	269
2.2.1 Pouvoir politique et ethnocentrisme.....	278
2.3 Le nom de l'amitié.....	291
2.3.1. La parole et le lien humain.....	298
2.3.2. L'entre-connaissance dans sa version laboétienne : le lien entre le naturel et le sacré	303
3. L'amitié laboétienne comme critique pratique de la politique ?.....	314
3.1 Le guetteur, une forme de pensée dialectique.....	322
3.2. Le guetteur comme figure du sauvetage.....	323
3.3. La vigilance comme forme d'écriture.....	329

Deuxième partie :.....	342
L'amitié comme une expérience du sauvetage de l'humanité.....	342
Introduction à la deuxième partie.....	343
Chapitre 3 : L'exemple de Pierre Leroux, le philosophe ouvrier.....	360
1. La solidarité ouvrière, ou le <i>tous uns</i> de la fraternité.....	369
1.2. La solidarité ouvrière comme principe politique : les apories de l'association.....	380
1.3. La pensée philanthropique et la redécouverte de l'amitié.....	387
2. Le nom de l'amitié chez Pierre Leroux.....	395
2.1. Contre la philanthropie et le christianisme, le foyer de la critique chez Leroux.....	399
2.2. Le sentiment et l'entre-connaissance, les éléments de l'amitié lerouxienne.....	408
2.3 La loi de l'attraction, l'héritage saint-simonien.....	414
2.3.1 La critique à la société de castes et au paternalisme saint-simonien.....	417
2.3.2. Révélation et synthèse.....	424
2.3.3. Le caractère préphénoménologique de la pluralité lerouxienne.....	432
3. Tradition et la voix des amis.....	434
Chapitre IV : La pensée de la résistance de Hannah Arendt.....	446
1. La condition post-totalitaire de la pensée politique.....	451
1.1. Pensée de la résistance et persistance du politique.....	457
2.- La proximité de l'occultation et de la destruction du politique.....	473
2.1.- La domination totale et la destruction du politique.....	477
2.1.1 <i>The world of non-sens</i>	480
2.1.2. La superfluité contre la dignité humaine.....	486
2.1.3. Idéologie et société de masses contre la pluralité humaine.....	500
2.2. La désolation du monde humain contre l'amitié réelle.....	513
2.2.1. La destruction de la personne juridique.....	518
2.2.2. La destruction de la personne morale.....	522
2.2.3. Les conditions de la mort de la personne psychique.....	527
2.2.3.1. Le jugement et le sens commun contre l'idéologie.....	529
2.4.- Les liens humains dans le non-monde des « morts vivants » et des cadavres vivants	
.....	533
2.4.1. La fraternité contre l'amitié ?.....	541

3.– L’amitié comme expression de l’humanité.....	548
3.1.- La solitude et l’expérience de deux-en-un.....	553
3.2.- L’amitié contre la désolation : Socrate contre Eichmann.....	558
3.2.1.- <i>Thaumadzein</i> et amitié, l’articulation de la pensée amicale.....	561
3.2.2.- L’amitié, le remède pour l’absence de pensée.....	571
Conclusions.....	577
Annexe I.....	584
Annexe II.....	586
Bibliographie.....	598

Introduction

« L'amitié a pour particularité d'instaurer un lien dans la séparation, c'est-à-dire un lien qui se noue tout en préservant une séparation entre les membres de la communauté »¹.

Y a-t-il une pensée sur l'amitié chez M. Abensour ? Quel est le rôle de cette notion, d'un contenu si lourd pour la pensée philosophique et politique et d'une présence si faible dans le débat contemporain² ? Ou même, quelle est la raison d'être de cette pensée autour de l'amitié dans l'œuvre de qui on peut considérer, à l'égard de la scène où son travail s'inscrit, comme l'un des rares défenseurs de la possibilité d'une philosophie politique ? En effet, il n'est pas difficile de constater qu'il existe une préoccupation, bien qu'itinérante et fragmentaire, au sujet de l'amitié dans la pensée de M. Abensour. En même temps, il est facile de remarquer l'absence de toute thématisation, de tout traité ou de toute conceptualisation plus ou moins déterminée sur son rôle ou son sens spécifique. Malgré ce silence, l'amitié non seulement apparaît, mais sa présence s'inscrit dans des moments fondamentaux – structuraux, si l'on ose dire – de l'œuvre abensourienne notamment pour la configuration du projet qui traverse et qui configure son œuvre : son pari pour une philosophie politique utopique-critique.

Ainsi vue, la notion d'amitié a un statut qui semble être défini par l'ambiguïté créée par cette tension entre absence et présence. Elle se laisse entrevoir, effectivement, dans les instants où M. Abensour nous décrit « l'hétérogénéité irréductible de la politique »³ ; dans les profondeurs de ses recherches sur la vie-ensemble et du lien-humain ; ainsi que dans ses efforts pour réveiller la puissance endormie de la critique qu'il voit, encore, dans la possibilité d'une « vraie philosophie politique »⁴ ; ou dans les témoignages de la pensée politique qu'il retrouve et récupère dans les textes des utopistes. La question n'est donc plus s'il existe une pensée sur l'amitié chez M. Abensour, mais plus précisément quel est son rôle, quelles sont

1 Abensour, M., « Utopie et démocratie » in *Pour une philosophie politique critique*, Sens&tonka, Paris, 2009. p.355.

2 C'est G. Deleuze qui remarque cette condition du sujet de l'amitié dans le débat philosophique contemporain, en signalant à M. Blanchot comme l'un des « rares penseurs à considérer le sens du mot « ami » dans philosophie ». Une rareté qui contraste avec le rôle central qui aurait l'amitié dans la composition de l'expérience philosophique : « [...] l'ami tel qu'il apparaît dans la philosophie ne désigne plus un personnage extrinsèque, un exemple ou une circonstance empirique, mais une présence intrinsèque à la pensée, une condition de possibilité de la pensée même [...] ». Deleuze Gilles. *Qu'est-ce que la philosophie ?* [Nouvelle édition]. Les éditions de minuit, Paris, 2019. pp. 9-10.

3 Abensour, M., « Avant-propos » in *Pour une philosophie politique critique*, Sens&tonka, Paris, 2009. p.46.

4 Abensour, M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Sens&Tonka, Paris, 2006. p.61

les conditions qui disposent ses différentes apparitions et, d'ailleurs, quelle est son importance au moment de concevoir les principes qui mobilisent son œuvre.

Dans cette ligne, on propose que l'amitié, d'une façon ou d'une autre, est inscrite dans chacune des dimensions de ce projet, soit dans sa redéfinition du sens et du rôle de la philosophie politique, soit dans son engagement avec la critique de la domination, soit dans son exploration de la pensée utopique, en inaugurant un prisme inédit pour la compréhension de leurs articulations.

En ce sens, la question sur le rôle qui joue la notion d'amitié nous permet d'entrevoir une voie inédite vers ce qui s'étend, en plusieurs sens, au-delà du propre M. Abensour. En effet, cette notion, par sa position frontalière entre les différentes parties de ce projet et de par la multitude de ses références, présente l'œuvre de M. Abensour comme une composition qui s'étend bien au-delà de son œuvre écrite. Vu d'une façon générale, l'absence d'un concept délimité d'amitié, comme c'est le cas avec la plupart de sujets qui circulent dans la réflexion abensourienne, nous invite et jusqu'à un certain degré nous oblige à traverser les limites de la page écrite *par* M. Abensour pour aller aux sources de ses expressions particulières. L'exploration de l'amitié devient, très rapidement, une tâche de lecture, dans ce cas presque virtuellement infinie, des auteurs et de l'autrices où ses différentes discussions s'inscrivent. On se retrouve donc dans une frontière philosophiquement toujours complexe, placée entre M. Abensour et les textes qui nourrissent sa pensée, en habitant un milieu dont la configuration a été établie par les différents exercices de lecture qui composent la spécificité de sa réflexion. Or, cet espace s'étend à un niveau de richesse nouveau à partir du moment où l'on ajoute au titre du *philosophe-lecteur* celui du *philosophe-éditeur* de textes. En effet, dans cette dimension il faut aussi prendre en compte le travail éditorial de M. Abensour – représenté notamment pour la création de la Collection *Critique de la politique* aux éditions Payot puis Klincksiek –, comme une extension des principes qui motivent son projet philosophique. L'univers de l'amitié, en tant que notion, s'élargit alors avec une abondance de références à diverses écoles de pensée qui transforment l'œuvre de M. Abensour en un véritable lieu de rencontre et de dialogue pour des expériences de pensée politique philosophiquement, historiquement et politiquement distantes.

À partir de cette nouvelle perspective et en raison de notre sujet d'intérêt, M. Abensour devient une sorte de guide, un *gchetteur de textes*, qui préfère soulever la question, réveiller notre étonnement et inciter l'énigme à clôturer le problème avec une réponse. Il a choisi, en

5 Avec l'autrice on fait d'ailleurs référence à Hannah Arendt, la seule penseuse qui fait partie de la constellation de la pensée politique que M. Abensour nous présente.

effet, la création d'une vaste collection de pensée politique à la création d'un système philosophique capable de résoudre, ou au moins de délimiter, notre problématique et tous les autres sujets qui attirent sa réflexion. Ainsi et certainement dans une plus large mesure qu'avec les grands sujets que l'on peut associer avec son œuvre - la réflexion sur la démocratie, l'émancipation ou la critique de la domination -, la question de l'amitié devient une recherche de ses traces dont les apparitions viennent, d'une certaine façon, à répondre ce que chez M. Abensour reste toujours comme une question ouverte. Ainsi, prêter attention aux notions de l'amitié suppose tout d'abord s'introduire dans la configuration intime de sa pensée, traiter avec la condition fragmentaire et contre-systémique de son œuvre et explorer les intentions qui sont derrière son intérêt pour certains textes ou certains auteurs. Il s'agit donc d'une tentative non seulement d'élucider ou identifier une partie ou un problème dans sa réflexion, mais plutôt de créer un lien avec ses principes et ses motifs fondateurs, en construisant une sorte d'association avec l'auteur.

Comme dit M. Leibovici, lire – spécialement M. Abensour – implique toujours l'effort d'« entrer en sympathie avec le mouvement de pensée d'un philosophe et tenter de l'accompagner dans son essai pour dire ce qu'il n'est jamais parvenu à dire définitivement »⁶ ; une tentative non seulement de le suivre, dans ce cas, dans les explorations des traditions de la pensée politique que ses lectures découvrent et nous présentent, mais aussi d'essayer de comprendre les différentes motivations qui animent ces expéditions et les horizons que celles-ci inaugurent. De cette façon, le manque d'un traité abensourien sur l'amitié, d'une conceptualisation sur son sens, nous incite à repenser les conditions de cette double frontière : celle qui s'étend entre la pensée de M. Abensour et de ceux qui nourrissent l'intromission de l'amitié dans son œuvre, mais aussi celle qui se trouve entre ces différentes expressions de l'amitié et le silence de M. Abensour lui-même par rapport à son concept.

Le silence est, en effet, une caractéristique fortement présente au moment de fixer l'importance de cette notion de l'amitié et d'établir un lien entre ces différentes expressions. Dans une certaine mesure, le *non-dit* de l'amitié impose les conditions pour l'exploration de son sujet, déterminées notamment par son caractère fragmentaire, discontinu et non-conceptuel. En même temps, le silence place son *nom* comme une sorte d'antichambre de la façon dont la pensée d'Abensour opère et des principes qui sont derrière ce fonctionnement. En ce sens, la tentative de cet acte de compagnie, pour suivre le mouvement de cette pensée amicale, implique l'exercice d'une lecture croisée, en jetant notre regard à la fois sur le

6 Leibovici, Martine « Avec Spinoza et Levinas. Quel sens donner à un refus de choisir ? » in *Critique de la politique autour de Miguel Abensour*, Sens&Tonka, Paris, 2006. p.275.

contenu particulier des expressions de l'amitié et sur le projet général qui encadre son apparition.

Ainsi, en vue de la variété des sujets de sa réflexion et de la multiplicité de ses foyers d'inspiration, un premier élément à prendre en considération pour notre recherche est le manque d'une continuité, d'une liaison, au moins explicite, entre les différentes expressions de l'amitié. En effet, les différents noms de l'amitié émanent de contextes historiques et de traditions de pensée très variées, sans vraiment donner beaucoup de pistes sur leurs rapports internes ou leur circulation commune. Cette omission d'un traitement plus systématique s'avère cependant cohérente avec la distance, apparente, que M. Abensour prend de tout cadre référentiel pour parler de son sujet. En effet, notre auteur évite la discussion de ses contemporains autour de l'amitié et le dialogue avec le poids historique et notamment philosophique de son concept. Ainsi, tout se passe comme si le nom de l'amitié venait offrir refuge à un type d'expérience particulière, celle d'une expression politique ainsi que philosophique, mais sans pour autant donner place à une création conceptuelle ou à une discussion avec son inscription, soit dans le débat de la réflexion philosophique, soit dans les efforts de type généalogique qui caractérisent le *modus operandi* de la tradition philosophique.

Parce que lorsqu'on parle d'amitié, on évoque, en effet, une notion avec une charge assez lourde, spécialement dans les coordonnées de la philosophie politique, où sa présence a joué un rôle difficilement négligeable. Cette notion porte en elle un poids référentiel qui nous ramène aux moments fondateurs de la philosophie politique elle-même, même au-delà de ses épisodes inauguraux – si l'on suit H. Arendt, on pourrait fixer un de ces moments à la mort de Socrate ou à la création de l'Académie – pour nous approcher à l'expérience de la *philia* grecque, soit que l'on comprenne pour cela cette forme d'expérience de la vie politique appelée *philia politike*, soit que l'on l'entende à partir de ses traductions et resignifications philosophiques, comme « vertu politique » ou comme marque de la bonne gouvernance. À la fois, il s'agit aussi d'une expérience qui s'inscrit dans les racines étymologiques de la philosophie elle-même et qui rentre, de temps en temps, sur sa scène de discussion. Cette réinscription est faite parfois de manières subtiles, comme la place que lui donne Socrate dans sa définition de l'activité de la pensée et du rôle de la philosophie⁷. Parfois elle est faite d'une façon un peu plus explicite, avec la puissance de ses reprises modernes, par l'entrée de la fraternité dans la réflexion politique, notamment *avec* et *après* la Révolution française. Ou par

⁷ On fait référence à la réflexion que H. Arendt mène à terme par rapport à l'activité de la pensée, définit en base à la figure de Socrate comme un dialogue d'inspiration amicale. Arendt, H., *The life of the mind*. E.E.U.U., Harcourt, 1977.

sa transformation en critère des limites d'une communauté, sous le monde de son inverse, par la figure de l'ennemi, interne ou externe. Ou dans ces approches contemporaines, à partir des réflexions sur l'hospitalité ou des politiques de l'amitié.

Or, bien que l'amitié fasse son apparition dans la scène de réflexion où s'articule le projet philosophique-politique de M. Abensour, sa thématisation ainsi que ses différentes discussions se constituent largement au-delà de ce que l'on pourrait considérer comme ses référentes obligées. On n'y trouve, du moins explicitement, ni des références à *La politique* d'Aristote, ni le poids d'une discussion avec Carl Schmitt, ni encore moins un débat avec ses discussions contemporaines, comme celles qui élaborent figures comme Jaque Derrida ou Jean-Luc Nancy. Les explorations amicales d'Abensour semblent pointer dans une autre direction, ou du moins suivre d'autres points de référence.

En effet, comprise comme un refuge, les différents noms de l'amitié s'inscrivent plutôt dans les efforts pour illuminer des expériences particulières et situées. Ils apparaissent soit en tant que formes de l'expérience politique, intrinsèquement liées aux événements et aux configurations de leurs contextes, soit sous le mode d'une forme de l'expérience de la pensée, en tant que notion qui se révèle comme le résultat d'efforts philosophiques pour comprendre une expression particulière de la vie politique. Ainsi, le caractère fragmentaire de l'amitié trouve son point de départ dans cette forme d'engagement, avec les expériences spécifiques qui donnent à son nom un sens distinctif.

Sans le poids et la continuité d'une tradition de pensée politique unique, continue ou même identifiable et, à plusieurs égards, à contre-courant de la possibilité de concevoir l'existence d'une tradition de pensée politique de cette manière, ces expériences sont, en effet, liées à discussions avec un contexte politique qui peut nous sembler, la plupart du temps, inconnu. En plus, en tant que fragments d'une expérience de la pensée politique, dans la plupart de cas, perdue, leur liaison avec notre présent paraît avoir disparu ou rester comme une tâche encore à faire. Parfois, il s'agit des expériences qui se cachent à la base même de la fondation de ce que H. Arendt comprend par « notre tradition de la pensée »⁸ et de la construction des « catégories de la pensée politique occidentale », en demandant tout un exercice de démantèlement pour les rendre visibles. En ce sens, cette version abensourienne de la pensée de l'amitié est chargée d'une discussion avec l'oubli de ses expériences et d'un effort pour les réinscrire dans le débat contemporain de la réflexion politique.

Dans cette ligne et pour les lister d'une façon succincte, on peut témoigner une présence de l'amitié dans les spécificités de la « consistance » du politique, comme titre des

8 Arendt, H., « Tradition and the modern age » in *Between Past and Future*, Penguin Classics, New York, 2019. p.17.

expériences qui signalent sa manifestation ou sa spécificité irréductible. À ces acceptions de l'amitié qui se donnent, comme le dit l'épigraphe qui guide notre recherche, sous la formule du « *lien dans la division* » d'une certaine configuration située et spécifique de la vie-ensemble, s'ajoute une forme « existentiellement » différenciée dans les profondeurs de l'expérience de la pensée, qui est derrière toute une partie de l'égard critique du projet pour une *autre* philosophie politique. En outre, on trouve une version de l'amitié en tant que nom d'une expérience qui prend sa définition dans sa résistance à une forme, de nouveau située et spécifique, de la tyrannie : comme mode de la vie-ensemble qui se dispose contre la servitude volontaire. Et finalement, dans une dimension adjacente à cette variante de la critique de la domination chez M. Abensour, on trouve l'amitié entre certains imaginaires utopiques, parmi ses témoignages d'une pensée *autre* du politique, comme si la « *voie oblique* » de l'utopie trouvait dans son nom la manière de signaler un « point de fuite » vers le nouvel horizon d'un « *tout autre social* »⁹.

Malgré la variété et le possible impact de ces expressions, la clarification du rôle de l'amitié et de son importance dans la configuration de la philosophie politique utopique-critique de M. Abensour restent cependant absentes. Existe-t-il alors un problème non résolu avec l'amitié ou au moins avec la manière d'envisager sa réflexion ? La multiplicité de ses expressions et les lieux où celles-ci sont inscrites semblent effectivement écarter la présence d'un désintérêt en signalant, au contraire, une dimension fondamentale. En effet, l'amitié semble signaler le sol où les différentes régions de la pensée abensourienne se retrouvent, en faisant de l'expérience qui est contenue dans son nom un espace de rencontre, de dialogue et d'entre-connaissance entre elles. Y aurait-il alors une réticence à transformer l'amitié en un concept, à systématiser sa notion ou, peut-être à la contenir et coordonner dans un domaine, école ou problème trop étroit pour contenir l'énigme que son nom évoque ? Pour commencer à entrevoir cette problématique, il faut tout d'abord énoncer les sources de la pensée de l'amitié chez M. Abensour, en mettant en marche l'exercice de cette lecture croisée qui semble nous imposer cette condition énigmatique de son silence.

Les noms de l'amitié chez M. Abensour

Au regard de la richesse qui démontre la pensée de M. Abensour et face à la condition fragmentaire de son œuvre, on peut commencer à concevoir les différentes expressions de

9 Abensour, M., « L'utopie des livres » in *Utopique II : l'homme est un animal utopique*. Sens & Tonka, Paris, 2013. p.64.

l'amitié à partir de l'adoption d'une perspective spécifique, capable de répondre à cette multiplicité. On cherche en ce sens un prisme que nous permet d'aborder ce caractère, mais aussi cette sorte de plasticité d'une réflexion qui parvient à s'étendre sur tant de régions de pensée différentes, tout en parvenant à se concentrer, de manière si puissante, sur des contenus et des fragments aussi spécifiques. En ce sens, plus qu'un rapprochement panoramique ou général, on propose l'adoption d'un point de vue cartographique, pour mieux concevoir ce caractère de l'œuvre abensourienne, en essayant d'être cohérents non seulement avec l'extension ou la profondeur de ses travaux philosophiques, mais plus précisément, avec l'ensemble des intentions qui sont derrière la création de la constellation de pensée politique qu'il nous présente. Ainsi, par rapport à nos intentions, il s'agit de prêter attention au rôle des expressions de l'amitié par rapport à leur *place* dans la confection de la configuration de son œuvre, en essayant de signaler l'horizon, soit philosophique, soit politique, soit critique, soit utopique que ses manifestations inaugurent.

En même temps, cette perspective cartographique rend possible la conception de chacune de ces dimensions à partir de la « porosité de [ses] frontières »¹⁰ – pour emprunter l'expression de G. Labelle. Les noms de l'amitié apparaissent ainsi comme espaces, constitués *grâce* aux différentes explorations de M. Abensour, mais *pour* leur rencontre et leur articulation, peut-être sous la forme d'une configuration inédite de la pensée politique. On est, en ce sens, en train de suivre le conseil de L. Strauss – comme M. Abensour certainement l'a fait – et l'on prête « une plus grande attention à la forme qu'à la substance, « puisque la signification de la « substance » dépende de la « forme » »¹¹, ce qui nous oblige à considérer tant les lieux où l'amitié se place, que ses conditions d'énonciation comme deux éléments fondamentaux au moment de concevoir son importance pour la pensée de M. Abensour. En ce sens, adopter ce point de vue cartographique suppose, d'abord, concevoir les différentes notions de l'expérience de l'amitié chez M. Abensour à partir de la multiplicité de ses expressions, en comprenant que chacune émane d'une partie particulière de cette constellation de la pensée politique avec une spécificité et une, pour le dire d'une certaine manière, topographie différente.

Or, en même temps que l'on met l'accent sur la différence et la particularité de ces expressions, il faut aussi concevoir l'entrée de chaque nom de l'amitié dans cette collection de la pensée comme l'inauguration d'une possibilité de la mise en rapport de ses dimensions, dont les articulations ne sont pas vraiment une affaire explicite ou, parfois, encore explorée.

10 Labelle, Gilles, *L'écart absolu*. Sens&Tonka, Paris, 2018. p.116.

11 Abensour, M., « Thomas More ou la voie oblique » in *L'utopie de Thomas more à Walter Benjamin*, Sens&Tonka, Paris, 2009. p.34.

Ce prisme cartographique permet alors de faire référence à leur spécificité, dans la mesure où il conçoit l'apparition de l'amitié à partir de sa source référentielle, des auteurs et l'autrice qui introduisent sa réflexion, tout en comprenant cette arrivée comme l'aperture d'un horizon pour sa problématisation et, donc, pour son articulation. Ainsi vue, l'amitié fait son apparition et, de cette façon, permet le dialogue entre ses différentes expressions, en inaugurant des perspectives qui demandent son incorporation au paysage de la pensée abensourienne, mais sans pour cela donner lieu à un morcellement de son œuvre ou à la construction d'un système uniforme et complètement cohérent de sa réflexion. Au contraire, comme l'une de ses définitions le signale, la même thématization de l'amitié semble s'installer à partir de la construction des « liens dans la division », d'espaces pour la rencontre et pour le dialogue, en respectant les distances qui rendent chacune de ses apparitions un lieu avec une spécificité et un contenu propre.

De cette façon, l'amitié se révèle non plus comme un concept unitaire avec une définition universelle, transversale ou même valide pour toutes ses expressions. De la même façon, on n'est pas en présence d'une altérité radicale entre des acceptions qui ne trouvent jamais d'instance pour construire ou articuler un horizon commun. En effet, l'œuvre de M. Abensour, conçue comme une collection de pensées devient cet espace, capable de relier et de tisser des passages inédits de la pensée politique, sans pour cela attenter ou soumettre ses spécificités. Bien évidemment, on doit encore comprendre les raisons qui sont derrière le choix d'Abensour pour préférer le modèle d'une collection ou la présentation d'une constellation de pensées politiques à, par exemple, la configuration d'une proposition plus systématique, et pour, d'une certaine manière, contourner sa réflexion de la construction d'un concept, déterminé ou plus fini, de l'amitié. Mais avant d'envisager le problème par rapport à la question de la forme, il faut présenter cette forme elle-même. Effectivement, on peut envisager cette tâche comme l'exposition succincte de cette carte de la pensée amicale et avec elle, la carte qui guidera toute notre recherche. Pour cela, on se servira du « Manifeste de la Collection de la pensée politique »¹² que M. Abensour a créée et dirigée, en concentrant les principes qui configurent, dans une grande mesure, toute son œuvre.

Dans cet esprit, nous pouvons circonscrire les apparitions multiples de l'amitié chez M. Abensour à trois sources principales. Parmi le vaste océan d'exercices de lecture et la diversité de textes qu'y convergent, ces trois référents correspondent à quatre expériences différentes de l'amitié. Néanmoins, si nous essayons de rester attachés à la condition textuelle

¹² Abensour, M., « Manifeste de la Collection » in *Pour une philosophie politique critique*, Sens&tonka, Paris, 2009. Cf annexe n°1.

de ses apparitions, à ces lieux d'origine, nous pouvons signaler concrètement les figures d'Étienne de la Boétie, Pierre Leroux et l'importance cruciale de la pensée de Hannah Arendt comme les trois grandes sources au moment de concevoir l'existence d'une pensée amicale chez M. Abensour. Sous chacun de ces noms, on trouve une entrée vers la *consistance* de la pensée de M. Abensour, aux principes qui le mobilisent, à ses sources d'inspiration et ses soucis, mais aussi à ses points d'articulation, à ses pièces charnières où, justement, l'amitié semble jouer un rôle pas anodin.

1. Étienne de la Boétie

Choisir Étienne de la Boétie pour s'aventurer au « continent inexploré »¹³ de la pensée amicale de M. Abensour, se révèle comme l'alternative la plus évidente et pourtant la plus complexe à suivre. En effet, le travail que notre auteur a développé sur *Le Discours de la servitude volontaire*, depuis sa réflexion sur ses portées politiques et philosophiques, jusqu'à ses efforts éditoriaux pour inscrire le texte lui-même dans le panthéon de la pensée politique, se révèle comme la source principale, la plus explicite et d'une certaine façon la plus riche, de son intérêt pour le sujet d'amitié. Contre ce qu'il appelle les « mauvais usages »¹⁴ des interprétations qui lisent dans ce *Discours*, soit la justification du déterminisme ou de l'inhérence de la domination dans toute configuration de la dimension politique, soit la description de la « formule de la liberté » ou du modèle pour sortir définitivement de la tyrannie, M. Abensour nous présente un exercice interprétatif qui trouve, dans la figure de l'amitié, une voie d'accès vers le contenu problématique et bouleversant de la proposition de La Boétie¹⁵. Sous ce prisme, l'amitié devient une instance pour réfléchir sur l'émancipation, pour mettre en question son rapport à la domination et, finalement, pour signaler la « *terra incognita* »¹⁶ de la pensée politique que l'hypothèse de la servitude volontaire rend visible.

13 La découverte du « continent inexploré de la politique » est une expression que M. Abensour utilise fondamentalement pour décrire le rapport que Machiavel a établi avec la dimension politique qui, grâce à la mise en scène du conflit et de l'identification du foyer de l'« être politique » dans la division sociale, a inauguré un accès inédit à la condition irréductible des « affaires humaines » et de la spécificité du vivre-ensemble.

14 Abensour, M., *La communauté politique des « tous uns » Entretien avec Michel Enaudeau* in Société d'édition Les Belles Lettres, Paris, 2014. p.106.

15 Dans cette ligne M. Abensour n'est pas d'ailleurs tout seul. Très proche de l'interprétation d'Abensour, on trouve celle-là de C. Lefort, qui prend en compte aussi le rôle crucial de l'amitié, notamment dans l'écriture du *Discours de la servitude volontaire*, comme un texte destiné « aux amis ». Lefort, C. « Le nom d'Un » in *Le discours de la servitude volontaire*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2005. p.334.

16 « [L]e lecteur s'exerce à prendre la mesure du territoire que lui ouvre La Boétie [...] la question politique comme un *terra incognita* encore et toujours à découvrir ». Abensour, M., Gauchet, M., « Les leçons de la servitude et leur destin », in *Le discours de la servitude volontaire*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2005. p.11

Cependant, en concordance avec la condition résolument paradoxale du texte, cette mise en scène de l'amitié n'est pas accompagnée ni d'une détermination de la spécificité de son concept, construite à partir des expressions plus ou moins concrètes que La Boétie nous donne de son sujet, ni d'une élucidation, claire et explicite, de son contenu en tant que forme d'expérience politique. Effectivement, la *terra incognita* de l'amitié reste comme une dimension ancrée structurellement à l'énigme. Ainsi, avant définir l'amitié comme l'amour pour la vertu, l'estime des « belles actions » - en tant que type de disposition « très naturel[le] » pour « réduire notre propre bien-être pour accroître [...] l'avantage de ceux que nous aimons [...] »¹⁷ - ; d'analyser son rapport avec la communication ou ce que P. Leroux nomme l'entre-connaissance¹⁸ ; ou d'explorer la voie qui inaugure sa condition « sacrée », en tant que « chose sainte »¹⁹ ; M. Abensour préfère lire ces acceptions à partir du prisme du soupçon, en déplaçant leur évidence vers la dimension énigmatique qui compose le cœur de la servitude volontaire. En effet, la signification de l'amitié est comprise en directe relation avec le contenu problématique que pour Abensour comporte la liberté dans la configuration du *Discours*, en transformant chacune de ses apparitions moins en l'explicitation d'une configuration sociale ou politique particulière, qu'en instances pour analyser la condition volontaire que La Boétie découvre dans la servitude.

De cette façon, l'association que La Boétie nous présente entre l'amitié à la liberté inaugure l'exploration d'une forme d'expérience, tel que M. Abensour le signale, « résolument politique » en raison de « son rapport à la multiplicité et à la pluralité humaine »²⁰. En même temps, elle permet aussi d'explorer la consistance de la servitude, en tant qu'*état de fait* de la vie sur la terre, en servant comme une sorte de brèche qui fait possible l'apparition des frontières de la domination vis-à-vis du contre-exemple qui incarne la vie libre et en amitié. En ce sens, pour Abensour, cette expression de l'amitié déplace l'horizon d'une configuration politique déterminée par des rapports de domination, laissant entrevoir les traces d'un autre monde possible. Il s'agit, ainsi, d'un monde inédit, capable de bouleverser les repères de certitude qui affirment l'inhérence de la domination à la vie politique, ainsi qu'intempestif, en raison de son caractère à la fois « naturel », en tant qu'expérience originaire de la vie-ensemble, et transcendent, comme expérience capable de

17 La Boétie, Étienne, « Le discours de la servitude volontaire » in *Le discours de la servitude volontaire*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2005. p.195.

18 P. Leroux comprend l'acception de l'amitié chez É. De la Boétie comme l'expression divine de l'égalité en tant que condition humaine, en tant que Dieu « nous a tous fait de même forme et, comme il semble, à même moule, afin de nous entre-connaître tous pour compagnons ou plutôt frères ». Leroux, P., « Le contr'Un d'Étienne la Boétie » in *Le Discours de la servitude volontaire*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2002. p.75

19 « L'amitié, c'est un nom sacré, c'est une chose sainte ». Ibid. p.241.

20 Abensour, M., *La communauté politique des « tous uns »*. Op. Cit. p.106

percer l'horizon du possible pour y inscrire une ligne de fuite Ainsi, cette capacité pour accueillir une expérience politique inédite, en même temps qu'un exercice d'élucidation et de dépassement de la domination, expliquent la persistance²¹ du message de La Boétie, en le transformant dans une sorte de foyer pour la résistance.

Or, dans une autre dimension, l'inscription de la signification de la liberté dans les confins de l'amitié, dans les textures et les plis de son expérience, introduit un composant négatif dans l'exercice de signification de son expérience. En effet, l'amitié apparaît non seulement comme la *réponse* à la question sur le contenu de la vie au-delà de la tyrannie, mais aussi et de façon plus radicale, comme la question elle-même sur son absence. La constatation de La Boétie d'un monde gouverné déterminé par la servitude fait de l'expérience de l'amitié, malgré l'apparente simplicité de ces expressions, une confirmation de la distance entre la vie en liberté et le temps présent. Nous assistons ainsi un déplacement de l'évidence de toutes ses acceptions, une inflexion dans la simplicité du ton de ses apparitions, vers le contenu aporétique et déconcertant qui habite non seulement la condition volontaire de la servitude, la grande découverte de La Boétie, mais plus précisément le rapport intime qui s'étend entre le désir de liberté et le désir de servitude.

Ainsi vu, le *Discours* de La Boétie se révèle comme un témoignage d'une pensée qui a réussi non seulement à signaler l'existence d'une spécificité de la dimension politique qui ne se réduit pas à la servitude. Au-delà de la dénonciation de la tyrannie, La Boétie trouve dans l'amitié une forme d'expérience irréconciliable avec n'importe quelle forme de contrainte, en étant capable d'inscrire le caractère irréductible de la liberté même dans une analyse sur la consistance de la domination. Ainsi vue, « [s]oyez donc résolu à ne plus servir et vous serez libres »²², la grande conclusion de La Boétie, se révèle non plus comme la clé d'accès à une configuration sociale ou politique au-delà de la servitude et la tyrannie, mais plutôt comme un effort pour reconstituer le sens de la vie politique à une distance inédite de la domination. Dans ce contexte, l'amitié semble s'occuper de cette frontière entre domination et émancipation ou, en utilisant les termes de La Boétie, des entrelacs parmi la servitude et la réalisation ou mise à jour du désir de la liberté, en transformant son expérience non seulement

21 L'écrit de La Boétie a, en effet, une relation assez particulière avec la scène de la réflexion politique. Comme l'indique l'édition préparée par M. Abensour, l'origine et le parcours du texte de La Boétie sont entourés de mystère. La date originale du texte a été fixée vers 1543, dont le manuscrit a été « irrémédiablement perdu », étant transmis grâce à l'inscription de certaines parties du texte dans les Essais de Montaigne, alors que la date de son édition et inscription définitive au débat et à la « scène révolutionnaire » n'interviendra qu'en 1835, avec l'édition Lamennais. M., Abensour, M., Gauchet, M., « Les leçons de la servitude et leur destin ». Op. Cit. pp.11-13.

22 Ibid. p. 202.

en l'expression d'une configuration de la vie *sans* servitude, mais plus précisément dans la propre mise en question de cette possibilité.

Ce déplacement de la servitude à la région de l'énigme ouvre alors la voie pour associer l'idée de domination à la possibilité de son interruption, ce que dans le contexte du paradigme de la critique que M. Abensour nous présente se donne comme un processus de spécification de la domination elle-même. En effet, la domination est comprise désormais « comme une dimension complexe, historiquement spécifique, certes récurrente de la vie des hommes, mais qui peut [...] et doit être transformée par eux »²³. Il s'agit, en ce sens, d'une conception d'une domination récurrente, mais non plus nécessaire et qui révèle les moyens pour sa transformation grâce à l'exploration de ses rapports, comme chez La Boétie, avec le lieu du pouvoir, la raison et le désir. Dans les coordonnées du *Discours de la servitude volontaire*, cette complexification se donne sous la forme d'une redécouverte de la condition énigmatique de la servitude, en renvoyant la réflexion sur les affaires humaines à la mise en question de l'émancipation par la voie de l'étonnement face à cette inquiétude insurmontable.

En même temps que cet étonnement ouvre la voie vers une resignification du sens de la critique, fondé sur cette possibilité de démontage de la nécessité de la domination, La Boétie inaugure de surcroît l'horizon de l'amitié comme voie d'accès à la condition irréductiblement plurale de la dimension politique. En effet, la différenciation qui produit l'hypothèse de la servitude volontaire, entre servitude et amitié, et la façon dont la servitude se révèle – après la mise en œuvre de cette inquiétude déconcertante pour l'amitié – comme l'autre radical de la réalisation de la liberté, s'avère ainsi tout à fait cohérente avec ce qu'Abensour comprend par le « paradigme du politique ». Ce paradigme est effectivement défini à partir de ce groupe d'auteurs – principalement Hannah Arendt et Claude Lefort - qui « affirment radicalement la différence de consistance de la politique de telle sorte qu'elle ne puisse plus être confondue avec le fait de la domination »²⁴. Sous ce prisme, l'amitié devient la consistance du politique, en exilant de sa signification toute forme de domination pour instaurer, à sa place, la configuration du lien humain. Ainsi vues, les relations humaines, sous la figure du lien en tant que consistance de la vie politique, apparaît ici fondées autant sur la naturalité de l'égalité, que sur la résistance à la suppression de la différence et la possibilité de l'altérité. De cette façon, le *tous uns* de l'amitié, cet « implicite d'un commun rapport » sous l'horizon « d'une reconnaissance mutuelle »²⁵, cette « totalité ouverte » o « totalité

23 Ibid. p.316.

24 Ibid. p.305.

25 Lefort C., « Le nom d'Un ». Op. Cit. p.298.

plurielle »²⁶, s'avère alors irréductible et allergique à l'invocation de l'unité fusionnelle qui représente le *tous Un* de la servitude.

La Boétie, « de la race des guetteurs »²⁷ tel comme ces représentants de la pensée critico-utopique comme Walter Benjamin et Pierre Leroux, introduit le souci pour l'amitié au cœur de la configuration de la philosophie politique critique, en plaçant la signification de sa notion dans les entrelacs des passages entre le sens de la critique, inséparablement attaché à l'élucidation de la spécificité de la domination moderne, et la possibilité de réveiller une philosophie politique. Néanmoins, il faut encore spécifier le sens qui prennent ces deux parties de la constellation de la pensée de M. Abensour, leurs particularités géographiques dans la cartographie de sa pensée et l'extension de ses portées dans la composition de son projet pour une philosophie politique utopico-critique, tout en suivant cette route que l'amitié nous enseigne.

2. Pierre Leroux

Si l'on continue à utiliser le prisme de l'amitié pour regarder l'œuvre de M. Abensour, déjà quelque peu calibré par l'influence prédominante qui représente É. De la Boétie, la deuxième figure de cette cartographie qui apparaît est -sans doute- celle de Pierre Leroux. Avec un œil dans *Le discours de la servitude volontaire* et l'autre dans les luttes ouvrières du début du XIX^e siècle, P. Leroux remet en circulation l'amitié dans la constellation de la pensée de M. Abensour, en plaçant la réflexion de son sujet dans une région avec plusieurs frontières. Entre l'esprit révolutionnaire du XIX^e siècle et l'invocation d'une foi encore non perdue dans les progrès et la modernité ; dans les entrelacs de sa militance politique, qui place à Leroux du côté de ceux qui souffrent et qui luttent contre l'injustice de son époque, et de la configuration d'un projet d'inspiration scientifique et proprement philosophique ; entre la critique radicale aux anciennes figures d'autorité, la famille, la propriété et la patrie, et la proposition de leur dépassement par la refondation des institutions, cette fois avec le point de vue de ce qu'il comprend par l'idée de « l'Humanité ». De ce grand carrefour qui représente le temps et le lieu à partir duquel P. Leroux nous parle, le nom de l'amitié fait son retour. Et il le fait après presque trois siècles de l'intromission que nous présente *Le discours de la servitude*

26 Abensour, M., « La communauté de tous uns ». Op. Cit. p.96.

27 Abensour, M., Gauchet M., « Les leçons de la servitude et leur destin ». Op. Cit. p.25.

volontaire, en éloignant les portées de son influence tout en reconfigurant la spécificité de son expérience.

Ainsi, en démontrant une rare continuité par rapport au parcours de sa notion dans l'œuvre de M. Abensour, P. Leroux reprend les traces de l'expérience de l'amitié qu'É. La Boétie a introduit dans la pensée politique, pour continuer à utiliser son *nom* comme un refuge pour une expérience politique spécifique. En effet, cette version de l'amitié se révèle comme la configuration du lien-humain au-delà de la servitude, mais en déplaçant bien évidemment les conditions et le contexte de sa signification. Dans cette nouvelle topologie, l'amitié apparaît comme le nom d'une expérience d'abord située, dont la spécificité émane de la souffrance de la classe ouvrière – notamment française – du XIX^{ème} siècle. Néanmoins, dans un contexte marqué par le bouleversement de l'horizon de l'émancipation et l'avènement du capitalisme en tant que système d'aliénation social, Leroux trouve dans l'amitié et dans le principe politique qu'elle inspire un lieu d'abri pour réfléchir et imaginer un monde nouveau. Un monde conçu à partir d'une perspective et une vocation pour l'universel et l'infini. Ainsi, en travaillant sur la base de la critique qui émane des ouvriers et des ouvrières contre la bourgeoisie, contre sa « philanthropie » et sa version de la « charité », P. Leroux nous présente une conception de l'amitié qui se révèle, comme chez La Boétie, comme une forme de rapport qui se donne sur la base d'une reconnaissance radicale de l'égalité et d'une fraternité comme conditions originaires. Or, cette fois, cette expérience d'aperture et de réveil collectif n'est plus conçue *au-delà* de la tyrannie, comme c'est le cas de É. De la Boétie, mais plutôt *contre* une configuration social-historique plus spécifique : la verticalité et l'injustice propres de la société bourgeoise française après de la grande Révolution.

En ce sens, P. Leroux dispose l'amitié comme une forme d'aperture au projet de la modernité. En effet, Leroux comprend le défi de son époque à partir d'une mission spécifique, à savoir le dépassement de la société bourgeoise et le démantèlement des limitations du lien-humain qui impose sa distinction des classes et des castes. Ainsi, à la lumière des idées de progrès et de la sainte trinité révolutionnaire – trio que Leroux réorganise en mettant la fraternité au milieu de la liberté et de l'égalité²⁸ – Leroux identifie l'origine du « mal sur la terre » dans ce qu'il comprend comme le « refus de l'infini »²⁹, en tant que condition propre à la configuration de la société bourgeoise. Cet infini est conçu alors comme la possibilité,

28 C'est G. Navet qui nous prévient de cette correction, en indiquant le poids qui comporte l'amitié et la fraternité pour la mise en relation des autres deux termes de la triade. G. Navet nous explique que « la formule [...] est une énigme ; elle ne vient pas couronner une réflexion, elle en est le point de départ, qu'il faut déchiffrer selon l'injonction qu'il délivre ». Navet, G., *Pierre Leroux, Politique, socialisme et philosophie*, Publications de la Société P-J. Prodhon, Paris, 1994, p.60.

29 Leroux, P. *De l'Humanité*. Fayard, 1985. p.143.

proprement moderne, de signifier l'existence humaine à partir d'un point de vue universel. Ainsi, cette perspective est comprise par Leroux comme un processus de transformation du lien humain en un point de communication, non seulement entre les membres d'une communauté, mais aussi entre le sens fini de l'existence, comme vie des individus pris dans son sens mortel, et la vie de toute l'humanité.

Pour accéder donc à ce point de communion, entre les vies passées et la promesse de ce temps imprégné d'avenir, c'est absolument nécessaire de surmonter toutes les limitations propres de la division du genre humain faites par la société de castes. Il faut donc, selon Leroux, intervenir jusqu'à interrompre les efforts pour « rattacher tout à la naissance »³⁰, comme vise le modèle de famille de la société bourgeoise, la « division des hommes dans l'espace »³¹, comme le cherche l'idée de nation moderne, mais aussi la division des « instruments de production »³², comme le fait l'attachement « des hommes aux choses » sous l'idée de propriété libérale. De cette façon, le « génial P. Leroux »³³, comme le qualifiait Marx, nous présente non seulement une dénonciation de l'inégalité et de l'injustice comme les éléments constitutifs de la configuration sociale de son époque, mais il réussit de surcroît à identifier les foyers d'inspiration qui déterminent cette configuration sociale. Ainsi, on trouve chez Leroux une lecture philosophique de l'égoïsme, de l'attachement à la propriété et de la façon dont la vie patronale dispose et limite l'existence humaine, accompagnée d'une proposition pour découvrir, dans l'amitié et la fraternité, la possibilité d'aperture à un monde nouveau.

Or, pour s'acquitter de cette mission, Leroux présente l'ensemble de son œuvre comme un effort commun, d'une confection qui défie toute classification, pour ouvrir l'être humain à l'infini. On découvre ainsi avec une œuvre immense où s'entrecroise le projet de l'« Encyclopédie nouvelle », dont le but est la synthèse de la connaissance universelle pour – comme dit Abensour – « donner forme à l'utopie »³⁴, avec la refondation de la discipline philosophique, non plus conçue comme discipline académique mais comme la « science de la vie »³⁵. En outre, sur ce travail doctrinal qui vise la refondation du propre sens du terme, on

30 Ibid. p. 142

31 Ibid.

32 Ibid.

33 « « Le génial P. Leroux », écrivait le jeune Marx dans une lettre à Feuerbach du 3 octobre 1843 à propos de « l'affaire Schelling » ». Abensour, M., « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne ». Abensour, M., « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne ? » in *Pour une philosophie politique critique*. Sens&Tonka, Paris, 2018. p.201. Sur « l'affaire Schelling » Cf Abensour, M., « L'affaire Schelling. Une controverse entre P. Leroux et les jeunes hégéliens » in *Corpus. Revue de philosophie*, n°18-19, 2^e trimestre 1991. p.117-142. .

34 Leroux, P. *De l'Humanité*. Op. Cit. p.100.

35 Abensour, M., « L'utopie socialiste : une nouvelle alliance de la politique et de la religion » in *Utopiques II : l'homme est un animal utopique*. Sens & Tonka, Paris, 2013. p.138.

retrouve les innombrables traités, revues, articles et comptes rendus rédigés pour la lecture des ouvrières et des ouvriers, comme expressions de la même dénonciation de la servitude et de toute forme d'interruption du rapport entre nous, « communauté d'êtres semblables », avec notre vocation pour l'infini. Dans ce contexte, l'amitié, en tant que nom d'un type particulier de reconnaissance, conçue sous le mode de « l'entre-connaissance », nomme l'aperture à autrui comme voie d'accès à la bonne nouvelle de la modernité, à l'humanité en tant que projet de transformation sociale.

En ce sens, il s'agit d'un projet fondé sur l'amitié, en tant que nom qui adopte le lien-humain une fois qu'il a dépassé les principes et les dynamiques d'égoïsme et d'individualisme propres d'une société divisée, pour s'ouvrir à une autre configuration possible. L'amitié exhorte ainsi à l'assomption d'un autre but : la disposition de la société comme une voie vers l'unité. Cependant, cette unité, au contraire de l'Un fusionnel de la servitude et de la tyrannie chez La Boétie, se configure chez Leroux par la reconnaissance de l'irréductibilité du principe de transcendance qui habite dans les autres – dans « chaque homme dans son existence infinie »³⁶. En effet, Leroux nous propose un projet, philosophique en même temps que politique, pour refonder notre foi dans l'unité, sans pour cela sacrifier la particularité irréductible de chacun de ses membres. Le lien humain apparaît ainsi comme la figure qui donne consistance à cet horizon collectif, en ouvrant de surcroît le sens de sa configuration amicale et solidaire à une temporalité non exclusive du temps présent.

Sous cette lumière, la conception de l'amitié chez Leroux, inspirée par le principe d'attraction et la théorie des passions saint-simonienne³⁷, se révèle pour nommer la consistance du lien-humain qui fait le pont entre cet horizon collectif et la vie dans sa quotidienneté la plus concrète. L'amitié chez Leroux signale le temps à venir, à la fois qu'elle décrit, à partir de ces traces, les espaces d'interruption concrets de la domination. En ce sens, Leroux donne avec une forme « abstraite », sous le nom de l'*humanité*, mais non pas pour cela moins réelle pour Leroux en tant que « le seul milieu où se développe l'existence de l'homme »³⁸. De cette façon, cet « être idéal » est accompagné d'un système capable de

36 Ibid. p.191.

37 Dans la redécouverte saint-simonienne, du principe que « les hommes agissent les uns sur les autres d'après une loi analogue ; en sorte que pas un homme n'est actif sans être passif, n'attire sans être attiré [...] », Leroux introduit un mouvement de suspension autour de la matérialité, pour entrevoir dans la consistance de ce lien, de cette attraction, une entrée à la possibilité de concevoir l'humanité au-delà du principe de domination, « sans supérieurs ni inférieurs », fondé non seulement dans la co-relation entre les lois physiques et la vie morale, mais comme un expression du tout que le nom de l'humanité invoque. On peut comprendre dans ce même ligne la dispute de Leroux avec le groupe de sains-simoniens autour de la façon verticale ou évangéliste de ceux derniers de comprendre la militance, contre l'horizontalité et l'égalitarisme radical de Leroux en tant que principes politiques. Abensour, M., « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne ? » Op. Cit. p.219. p.219.

38 Leroux, P. *De l'Humanité*. Op. Cit. p.196.

garantir, c'est-à-dire d'instituer, cette forme amicale du lien-humain. Ainsi, l'humanité devient un projet, l'*Association*, en tant que mise en acte du socialisme et de la solidarité comme forme qui prend le vivre-ensemble une fois que sa configuration est comprise à partir d'une mission de conciliation « sans relâche de la liberté et l'égalité [, en] se situant dès lors dans le sens du progrès continu de l'humanité »³⁹.

Sur ces principes, pour M. Abensour, P. Leroux, figure méprisée dans la scène de la réflexion politique contemporaine⁴⁰, devient un exemple de la pensée politique à plusieurs égards. D'une certaine manière, Leroux se révèle comme un exemple des efforts abensouriens pour revitaliser le sens de la critique, en reconstituant la tâche de la philosophie comme démontage et dépassement des conditions de domination. En même temps, Leroux devient un penseur du *lien-humain* et de sa spécificité, en nous présentant une conception « préphénoménologique »⁴¹ de la pluralité qui est forgée par la convergence du projet solidaire de l'association, née des luttes ouvrières, et de la réflexion de l'infini et l'égalité comme expériences qui sont redécouvertes par le contact et la communication à autrui. Dans d'autres moments, Leroux apparaît comme l'une des figures charnières qui habitent dans cette région si complexe qui s'étend entre militance politique et l'effort nettement philosophique pour générer une synthèse de la pensée universelle. En fait, la pensée de Leroux opère *sous*, voire *par*, la mise en question de la possibilité même de trancher cette distinction, entre politique et philosophie. En outre, sur toutes ces dimensions, on trouve le halo de lumière qui émane directement de l'influence de la pensée utopique et de la lecture, si originale, que Leroux nous présente sur la religion. En d'autres termes, P. Leroux a quelque chose à nous dire sur chacune des dimensions qui composent le projet d'une philosophie politique utopique-critique, non seulement en nous donnant une définition particulière de chacune d'elles, mais en nous laissant entrevoir un exemple peut-être unique de leur appartenance interne.

Ainsi, Leroux se place pour Abensour dans ce moment si crucial pour l'histoire de la modernité, où commencent à se révéler les lueurs d'une reconfiguration du monde sous d'autres foyers d'inspiration, alignée sur les principes d'égalité, de liberté et de fraternité, tout en ouvrant aussi la perspective qui inaugure l'exploitation capitaliste et la reconfiguration de

39 Ludovic F, « Politique et économie politique chez Pierre et Jules Leroux », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, vol. 40, no. 1, 2010, pp. 77-94.

40 M. Abensour est assez insistant en déclarer le mépris contemporain avec le créateur du mot « socialisme », en insistant dans l'importance qui représente pour le projet d'une philosophie politique critique l'exemple que Leroux nous donne. Il commence l'une de ces réflexions en effet, avec ce ton ouvertement polémique, en disant : « Nous contemporains ne lisent plus Pierre Leroux ». Abensour, M., « Pierre Leroux et l'utopie » in *Le procès des maîtres rêveurs*, Sens&Tonka, Paris, 2000. p.61.

41 Abensour, « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne ? » Op. cit. p.220.

conditions de domination que son avènement produit. Dans ce contexte, cette doctrine de l'humanité se présente comme une voie oblique vers la redécouverte de l'amitié dont la construction s'effectue à distance de l'égoïsme libéral, qui fera des principes de la triade révolutionnaire formules vides de tout contenu effective, ainsi qu'à l'écart de toute réduction du sens de l'émancipation au dépassement des conditions d'exploitation, en même temps qu'elle déplace le foyer de la philosophie, de la « science de la vie », au-delà de toute division qui attende contre l'expérience de l'égalité qui suscite sa resignification critique. Les principes de l'humanité à venir se forment ainsi à partir de la convergence de la réhabilitation des liens humains, comme forme d'actualisation du principe politique qui signale la solidarité, avec la reformulation de la pensée philosophique comme une forme d'aperture.

De cette façon, la puissance d'une pensée utopique, capable de déplacer et d'ouvrir l'horizon du possible, s'articule avec l'attitude critique qui émane des dénonciations ouvrières des dangers de la philanthropie et de la charité des « patrons ». En effet, cette pensée *pratique*, née des scènes d'écriture conçues sous le modèle de l'entre-connaissance fraternelle entre ceux qui souffrent, nourrit une pensée qui met la critique au service de l'utopie, en faisant de la lutte contre la division sociale la porte d'accès à la libération de l'imagination politique. De cette façon, l'utopie, comme force de dépassement de l'horizon du possible, s'articule avec un projet de *praxis* politique, en trouvant son point de communication dans le réveil d'une critique nouvelle à la classe dominante qui émane d'une expérience amicale de résistance.

Dans ce contexte, comment Leroux concilie cette idée de l'humanité avec une lecture du lien humaine qui n'occulte pas la condition de pluralité que la tyrannie occulte ? Comment « l'homme humanité »⁴² ne devient pas une autre invocation du nom d'Un ? Et comment Leroux articule cette aperture à l'inconnu, au *tout autre sociale*, avec la souffrance de la classe plus nombreuse ? À travers la conciliation entre la critique du présent et la découverte philosophique de cette expérience particulière qui apparaît sous le nom de l'amitié, Leroux semble nous offrir une entrée à l'analyse de ces problématiques, en permettant de surcroît l'exploration de cette articulation entre philosophie et la configuration d'un projet politique fondé sur une nouvelle configuration du lien-humain.

3. Hannah Arendt

Jusqu'à ce point, cette cartographie de l'amitié nous présente un panoramique assez cohésif en apparence, où l'irruption de l'amitié laisse entrevoir une trajectoire, quoique tenue,

⁴² Leroux, P., *De L'humanité*. Op. cit. 195.

néanmoins discernable entre deux moments de la pensée politique. La Boétie et Leroux apparaissent en effet comme deux figures pour commencer à imaginer sinon une tradition, du moins l'existence d'une *persistance* amicale dans la constellation de la pensée que M. Abensour nous présente, en nous montrant de plus les fragments d'une expérience de la réflexion politique véritablement peu conventionnels, notamment par rapport à ce que l'on considère généralement quand on se réfère à la pensée politique moderne.

De cette façon et d'une manière étrangement similaire à ces moments où Abensour nous propose de penser l'utopie non plus sur la base de l'uniformité et de la continuité de son concept – comme une « éternelle utopie »⁴³ –, mais plutôt sur la base de l'« impulsion obstinée »⁴⁴ de son nom, ces expériences de l'amitié démontrent une certaine itinérance. En effet, elles apparaissent et reviennent, sous la forme d'une résistance à l'oubli, mélangée avec les traces d'un horizon commun, tendu vers la liberté et l'émancipation. En ce sens, P. Leroux participe effectivement de la communauté de lecteurs de La Boétie, de la transmission probablement clandestine de sa « parole d'émancipation », en permettant de discerner une certaine continuité, au moins textuelle, par rapport à l'amitié.

Or, la troisième figure dans cette cartographie vient à disloquer cette continuité textuelle pour inscrire le sujet de l'amitié dans un autre horizon. Il serait, en effet, préférable de parler d'*horizons*, au pluriel, dans la mesure où l'on fait référence à l'énorme constellation de la pensée que nous présente H. Arendt et à l'influence gigantesque que son œuvre exerce sur la réflexion de M. Abensour. Dans ces coordonnées, le nom de l'amitié invoque parcelles de la réflexion arendtienne qui semblent même dépasser la propre attention qu'Abensour désigne pour sa notion, en inaugurant entrées à scènes de la pensée politique qui s'inscrivent dans les moments fondateurs de ce que la propre H. Arendt décrit comme les origines des catégories et concepts de « notre tradition pensée politique »⁴⁵. Malgré l'apparence un peu démesurée ou peut-être décourageante de ce panorama, ces scènes se tissent d'une façon assez spécifique avec les buts et les principes du projet philosophique de M. Abensour, en approfondissant l'importance et l'ampleur des portées de l'amitié.

43 « Le thème de « l'éternelle utopie » est un motif conservateur, né probablement au moment de la répression sanglante de la révolution de juin 1848. [...] L'éternel texte utopique produirait invariablement une société close, autoritaire, statique, négatrice de la [...] condition de pluralité et [de] la singularité des individus ». Abensour, M., « La persistance utopique » in *Utopique II : l'homme est un animal utopique*. Sens&Tonka, Paris, 2013. p.162

44 « L'expression « persistance utopique » désigne une impulsion obstinée, tendue vers la liberté et la justice – entendons, la fin de la domination, des rapports de servitude et l'afin des rapports d'exploitation – qui en dépit de tous les échecs [...] de toutes les défaites renaît dans l'histoire ». Ibid. p.163.

45 « Our tradition of political thought had its definite beginning in the teaching of Plato and Aristotle. [...] The beginning was made when, in *The Republic's* allegory of the cave, Plato described the sphere of human affairs [...] in terms of darkness, confusion, and deception which those aspirin to true being must turn away from and abandon if they want to discover the clear sky of eternal ideas ». Arendt, H., « Tradition and the modern age » Op. Cit. p.17.

De façon plus spécifique, les acceptions de l'amitié qu'Arendt nous présente s'inscrivent dans un moment clé pour la configuration de sa critique à la tradition de la pensée politique, dans son analyse de la philosophie à cet égard et dans cette sorte de *lapsus* complètement exceptionnel où elle amuse l'idée d'une possibilité, encore et malgré tout, pour une « vraie philosophie politique »⁴⁶. Sur cette dernière formulation, l'amitié apparaît dans un moment que M. Abensour transforme non seulement en un prisme de lecture de l'œuvre d'Arendt, mais aussi dans l'un des piliers fondateurs de son propre projet de resignification critique de la philosophie politique⁴⁷.

Ce lapsus prend lieu dans la réflexion arendtienne de Socrate, figure exemplaire pour l'autrice à plusieurs sens, mais spécialement au moment de reconstruire la généalogie de la relation complexe et polémique qui s'étend entre politique et philosophie. Dans cette ligne, H. Arendt arrive à la figure de Socrate à partir de ses efforts pour « démanteler la métaphysique et la philosophie avec toutes ses catégories, comme nous le connaissons depuis le début en Grèce jusqu'aujourd'hui »⁴⁸, en y trouvant un exemple pour réfléchir sur la spécificité de la pensée. Sous ce prisme, la figure de Socrate devient une voie qui rend possible l'exploration de l'expérience qui sert de foyer à la philosophie, mais aussi à l'analyse de son lien avec la vie en la *polis*. Ce lien, en tant que moment qui apparaît grâce à cette approximation contre-platonicien à Socrate, représente pour Arendt le terrain d'exploration pour la recomposition de la relation de la pensée, sous d'un exercice de compréhension, avec la vie politique. Ainsi, cette tâche adopte une nouvelle urgence dans un contexte dont les coordonnées sont déterminées par la possibilité radicale de la disruption totale, non seulement de la compréhension, comme exercice de dialogue et de signification de notre présent, mais aussi de la vie politique elle-même.

Dans cet esprit, Arendt constate la tendance, très marquée dans sa scène de réflexion politique, à la reproduction d'un geste d'occultation et de négation du caractère *sans précédents* de la domination totalitaire. Ce geste s'exprime comme l'élimination de la brèche qui s'ouvre entre la domination totale et toute autre forme de despotisme connu dans l'histoire. Comment comprendre et, plus fondamentalement, comment confronter un phénomène qui expose, de façon si poignante, la limitation de notre capacité de compréhension ? Comment comprendre l'incompréhensible ? En effet, cette « terrible

46 « If philosophers, despite their necessary estrangement from the everyday life of human affairs, were ever to arrive at a true political philosophy they would have to make the plurality of man, out of which arise the whole realm of human affairs – in its grandeur and misery – the object of their thaumadzein ». Arendt, H., « Philosophy and politics » in *Social Research*, vol. 57, n°1 (spring, 1990), p.73. p.103.

47 Abensour, M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Sens&Tonka, Paris, 2006. p.50.

48 Arendt, H., *The life of the mind*. E.E.U.U., Harcourt, 1977, p. 212.

originalité »⁴⁹ qui incarne le système totalitaire teste la capacité de notre compréhension pour faire face à un événement qui se définit à partir de sa tentative de détruire complètement la dimension politique de la condition humaine.

En ce sens, la critique d'Arendt aux modèles contemporaines d'interprétation des phénomènes totalitaires, y compris sa critique à l'historicisme et à la sociologisation de la réflexion du politique, prend la forme d'une analyse de ce biais par rapport à la nouveauté. Cette exploration la conduit, dans un premier moment de son œuvre, à l'analyse de la spécificité de ce caractère inédit, en signalant la distance qui s'étend entre l'avènement du totalitarisme avec nos catégories de compréhension et ce que l'on pourrait concevoir comme ses antécédents immédiats. Dans ce contexte, l'aperture de cette brèche rend possible l'examen de la relation entre la compréhension, comme expérience de production du sens, avec son contexte, celui-ci déterminé par l'installation d'une domination inédite et donc inconnue. Ainsi, l'analyse des conditions de possibilité de la compréhension conduit à Arendt à l'exploration des « points aveugles » qui émanent de la tradition de la pensée politique, en entrevoyant dans l'occultation de la condition *sans précédent* du totalitarisme une voie vers la recomposition du contact entre l'activité de la pensée et la consistance de la dimensionnalité politique qui y est interpellée de façon radicale. Cette analyse dérive dans un exercice de décortication de notre notion de l'histoire, accompagnée de la mise en question des modèles et des principes qui régissent notre relation avec le passé et, finalement, à l'analyse des expériences qui sont derrière la formation des concepts et catégories qui configurent notre tradition de la pensée politique.

L'effort pour récupérer ces expériences conduira à Arendt à l'analyse de la relation entre la politique et l'institutionnalisation de la tradition de pensée occidentale. Plus spécifiquement, Arendt se concentre dans la philosophie politique, d'abord en tant que foyer d'expression non seulement du biais de l'inédit, mais aussi, d'une manière plus structurelle, en tant que source du mépris des « penseurs professionnels »⁵⁰ des affaires humaines. En effet, dans cet effort pour interrompre l'occultation de la brèche qui rend possible la rencontre avec la spécificité de la domination totale, Arendt démarre une exploration de la constitution de la tradition comme un dispositif d'occultation de la vie politique. Cette analyse, qu'elle poursuivra tout au long de son œuvre, montrera que le problème de la compréhension avec l'inédit totalitaire répond, en effet, aux conditions, d'abord, modernes à partir desquelles nous avons disposé notre relation avec le passé, mais, dans un deuxième moment, à des tendances

49 Arendt, H., *La nature du totalitarisme*. Payot, Paris, 1990. p.42.

50 Arendt, H., *The Life of the mind*. Op. Cit. P. 3.

structurelles à la dimension existentielle de la propre pensée et la façon dont elles ont été institutionnalisées dans notre tradition politique.

Ainsi, dans ce parcours, Arendt revient sur le moment de fondation de la version institutionnelle de la philosophie politique, pour y entrevoir, contre la formulation platonicienne du rôle de la philosophie dans l'organisation des affaires humaines, une expérience de la pensée différente. En effet, Arendt découvre à Socrate comme une figure capable de signaler une autre articulation possible entre l'activité de la pensée et l'expérience de la vie-ensemble. La figure de Socrate devient ainsi un précurseur d'une possibilité, encore latente pour la philosophie, pour recomposer le transit entre l'expérience de la pensée, en tant qu'activité qui définit existentiellement le mode de vie des philosophes, et la vie dans la cité.

Or, dans ce contexte, Socrate incarne ce transit par l'articulation de deux expériences. D'abord, il apparaît comme un philosophe qui, malgré sa prédilection pour la solitude, conçoit le retrait des affaires humaines sous une dynamique à la base profondément politique. En effet, depuis sa position de philosophe, Socrate définit l'activité de la pensée comme un dialogue *entre amis*⁵¹, en suivant le modèle de vie politique qu'Aristote décrit comme propre de la *polis*, c'est-à-dire comme forme de communication entre parties dissemblables – une *égalisation des inégaux*. En ce sens, Socrate, tout comme la définition de l'amitié aristotélicienne, recueille une expérience de la vie politique pour définir une activité cependant solitaire, en reprenant le modèle communicatif de la compagnie *entre amis* pour donner consistance à l'expérience du dialogue du moi avec soi-même. Ainsi vue, la solitude, comme dimension de la pensée, devient une expérience de la compagnie et, en ce sens, attachée, sinon subordonnée, aux conditions de la vie politique.

Deuxièmement, cette modulation philosophique de l'amitié, en tant que forme de *philia* qui se donne dans les contours du « moi pensant », adopte comme modèle le lien humain qui tisse les relations qui configurent la polis. Effectivement, l'amitié décrit une expérience proprement politique, entendue - sous le prisme aristotélicienne - comme la rencontre et la communication des êtres différentes dans un sol commun d'expérience. Or, Arendt voit dans cette relation, entre l'amitié et l'élucidation du commun, la trace d'une spécificité de la dimension politique, en comprenant l'expérience de la communication qui compose l'amitié comme la consistance de la trame de relations qui tisse les liens humains et qui *tient* aux membres d'une société ensemble. Or, Socrate va plus loin et conçoit l'amitié de

51 To Socrate, the duality of the two-in-one meant no more than that if you want to think, you must see to it that the two who carry on the dialogue be in good shape, that the partners be *friends* ». Ibid. p.187,188.

la pensée comme une condition pour la vie avec autres⁵², pour l'accès à la vie politique, en créant un lien, selon lui irréductible, entre l'activité de la pensée et la vie politique. De cette façon, la pensée non seulement *suit* le modèle d'une expérience propre à la vie-ensemble, mais elle est politique dans un sens propre, comme forme de compagnie et donc de dialogue solitaire.

Ainsi, Socrate révèle une voie vers la recomposition des conditions de possibilité pour la compréhension politique et, selon la lecture d'Abensour, pour la resignification critique de la philosophie politique. En effet, cette voie se révèle grâce à la mise en évidence de la corrélation entre l'expérience du lien humain qui donne à la *polis* son but, c'est-à-dire l'amitié en tant que fondement de la vie-ensemble et de l'apparition du « commun »⁵³, et celle qui donne sa spécificité à l'activité de la pensée. L'amitié socratique apparaît alors comme un point de rencontre entre l'expérience de la vie à plusieurs, de l'échange d'intérêt et des avis et de tout ce qui donne à un monde sa consistance *commune*, et cette activité qui se déroule dans les contours du « moi pensant », par nature solitaire, mais pas pour cela isolée⁵⁴.

Ainsi, vers la fin de sa vie, Arendt reprend cette notion socratique, cette fois non plus pour revenir sur le problème de la philosophie politique, mais plutôt pour spécifier, dans ces mêmes coordonnées, la définition de la pensée et sa relation avec sa signification critique. En effet, H. Arendt s'intéresse à la réflexion sur les événements totalitaires et le rôle de la pensée face à cette catastrophe. L'autrice se demande si la pensée, en tant qu'activité, n'est pas impliquée dans la descente d'une société dans la domination totale. Dans ce contexte, elle retrouve chez Socrate une manière de réfléchir sur la relation entre la pensée, sur son sens amical du dialogue intérieur, et la possibilité profondément critique d'entrevoir et même encore de réagir à un processus d'idéologisation sociale. De cette façon, au sillage du péril de la domination totale que le totalitarisme a introduit dans notre horizon, cette forme de sauvetage de l'amitié, comme forme de dialogue solitaire et cependant amicale, apparaît pour Arendt comme un dernier refuge face à l'anéantissement de toute forme de compagnie, face à la production superflue des hommes et contre le dispositif de production de l'isolement et la

52 « Socrates' teaching meant: only he who knows how to live with himself is fit to live with others ». Arendt, H., « Philosophy and Politics », Op. cit. p.86,87.

53 En effet, Arendt utilise la conception de l'amitié d'Aristote, comme « la forme politique d'égalisation non-économique » - « *the political, non-economic [forme of] equalization* » - pour définir le but de la vie en la *polis*. En effet, H. Arendt lit chez Aristote et dans le rôle qu'il donne à l'amitié, en tant que condition de l'égalité et de la possibilité de l'apparition du « commun », une route d'accès à l'expérience profondément discursive qui prend lieu et qui fonde la vie-ensemble comme une expérience proprement humaine. Ibid. p. 83.

54 Sur la différence entre *solitude* et *isolement*, Arendt signale « Thinking, existentially speaking, is a solitary [*solitude*] but not a lonely business ; solitude is the human situation in which I keep myself company. Loneliness [*isolement*] comes about when I am alone without being able to keep myself company ». Arendt, H., *Life of the Mind*. Op. Cit. p.185.

désolation que le totalitarisme incarne. L'amitié de la pensée sert ainsi comme un dernier bastion de la pluralité face à la destruction de la personne humaine. En ce sens, l'amitié est de nouveau conjuguée avec le nom de l'humanité, mais cette fois en raison d'un défi beaucoup plus radical.

Or, pour M. Abensour, ce travail de démantèlement, ces efforts pour redécouvrir l'expérience politique qui reste sous-jacente aux biais et « points aveugles » de la tradition, révèle la configuration d'un modèle de la pensée politique. Arendt apparaît effectivement un regard d'Abensour comme un exemple à suivre, en devinant une « figure de résistance »⁵⁵. Sous cette clé de lecture, cette force de résistance est comprise comme ce modèle lui-même, c'est-à-dire comme une opération complexe de suspension des foyers d'occultation des « choses politiques » – une *epoché* de la tradition philosophique –, qui inaugure les voies inédites vers la redécouverte de leur expérience. La consistance du politique apparaît ainsi comme le résultat d'une opération de démantèlement, un exercice qui redécouvre l'amitié comme le nom d'une expérience non seulement commune à la pensée et à la vie-ensemble, mais en plus comme une forme de résistance à la destruction des liens humains.

*

* *

Ainsi, sous les traces de cette découverte, M. Abensour voit dans cette formulation de la pensée amicale une voie inédite pour la redécouverte du sens de la critique, en inaugurant une possibilité encore non-explorée pour la philosophie politique. En effet, en ce qui concerne au rôle de l'amitié dans la composition du sens de la critique, M. Abensour ne se limite qu'à signaler la présence de son expérience comme voie possible pour la recomposition d'une nouvelle philosophie politique. Nous n'avons, en ce sens, que des pistes sur cette condition amicale de la pensée critique, de sa relation avec la philosophie, de sa consistance politique et de sa présence dans l'exploration de *tout autre sociale* qui nomme l'utopie. Ces pistes nous indiquent que l'expérience de l'amitié est profondément impliquée dans la composition de la résistance au despotisme, à la tyrannie et, plus pertinemment pour nous, dans les luttes contre les dynamiques de domination que le totalitarisme a introduit dans notre horizon politique.

55 « Figure de résistance, H. Arendt le devient doublement : à l'évidence contre la scientification du politique qui menace toujours ; n'à-t-on pas entendu récemment un appel à un renouveau de la sociologie sous la forme d'une « philosophie politique scientifique » ? Mais aussi et surtout, figure de résistance contre cette restauration de la philosophie politique et ses effets d'occultation des choses politiques [...] ». Abensour, M., « Hannah Arendt contre la philosophie politique ? » in *Pour une philosophie politique critique*. Op. cit. p.235.

Ainsi vue, l'amitié apparaît comme le nom de la résistance à la servitude, comme le fondement philosophique et politique un projet de transformation sociale et comme une expérience de la pluralité qui sert comme foyer à la pensée critique.

Ainsi, à cause du silence qui pèse sur son concept, sur ses articulations et sur la consistance de ses différentes expressions, nous pouvons commencer la recomposition de cette cartographie par la recomposition des traces des noms de l'amitié. Or, en tant que traces, cette mission doit confronter un problème de *forme*, comme dit L. Strauss, en comprenant que toutes ses régions de la cartographie amicale de la pensée abensourienne présentent une consistance, un contexte et une spécificité propre, irréductible alors à une systématisation uniforme. Nous devons, en ce sens, commencer par la description du sol d'expérience commune qui rend possible la rencontre entre ces différentes versions de l'amitié, en suivant le même modèle qu'Arendt décrit au moment de définir son expérience. Effectivement, nous devons trouver l'espace où la *séparation liante* entre ces différents noms se rend visible, où leur spécificité peut apparaître sans pour cela occulter le sens particulier de ses autres manifestations. Ce sol commun, en tant qu'espace pour la rencontre et le dialogue, n'est autre que l'œuvre elle-même de M. Abensour qui sert, en tant que projet, comme le sol *textuel* où la communication et l'entre-connaissance amicale peut avoir lieu.

Première Partie : L'écriture amicale contre la tyrannie

Chapitre I : Le problème de l'écriture chez M. Abensour : lire et collectionner pour libérer et sauver

« (...) un éditeur qui écrit a peu de chances d'oublier
qu'il ne pense pas tout seul »¹

« [...] le projet politique, la recherche du meilleur
régime, passe nécessairement par le recours à une forme
nouvelle d'écriture »²

Comme nous commençons à l'entrevoir, que ce soit dans sa formulation en tant qu'expérience qui prend une distance radicale et active par rapport à la servitude et à la tyrannie chez La Boétie, que ce soit dans sa modulation ouvrière en tant que principe de l'idée de l'humanité chez P. Leroux, que ce soit encore à partir de son expression dans la *polis* grecque, en tant que nom de l'expérience politique du commun, ou sous la forme de sa modulation socratique en tant que source de la pensée chez H. Arendt, l'amitié devient un sujet de plus en plus pertinent pour la composition de l'œuvre de M. Abensour au fur et à mesure que nous approfondissons le contenu spécifique de ses expressions. Néanmoins, avant de nous adonner à la tâche d'explorer la puissance particulière de chacune de ces expériences et de décortiquer leur sens politique, critique, philosophique ou utopique, il faut envisager une question préalable qui nous attend depuis le début de la présentation de cette cartographie. Il s'agit d'un problème dont la pertinence n'est pas immédiatement évidente, mais qui est pourtant imbriqué dans la composition même de la pensée de M. Abensour et, d'une manière assez intime, dans son souci pour l'amitié. On fait référence à la question de la forme et, plus précisément, de l'écriture, ou à ce que l'on peut concevoir, dans le contexte de notre recherche, comme les conditions qui disposent les différentes entrées en scène de l'amitié dans la réflexion abensourienne.

En effet, l'une des premières complexités dans le travail d'élucidation des conceptions de l'amitié chez M. Abensour s'avère être la condition discontinue, fragmentaire et intermittente de sa présence. Bien évidemment, cette condition n'est pas une prérogative exclusive de l'amitié dans l'œuvre de M. Abensour dont les sujets et les thématiques semblent être traités moins comme concepts, bornés à une définition spécifique et à des coordonnées déterminées, que comme lieux de réunion, ouverts à l'échange, à l'entrecroisement et les

1 Ibid. p.608.

2 Abensour, M., « Thomas More ou de la voie oblique ». Op. Cit. p.29.

désaccords entre différents auteurs et courants de pensée. Néanmoins, en face de l'amitié et de ses expériences, ce parcours dialogique semble être revêtu d'un type de silence, d'un halo de mystère, en démontrant une réticence plus significative aux possibilités de sa conceptualisation. En effet, on peut noter, pendant la composition de ce parcours cartographique, l'absence d'une définition proprement abensourienne de l'amitié et, peut-être de façon plus importante, le manque d'un effort de configuration et d'articulation, explicite ou catégorique, entre les différentes acceptions de ses apparitions. Ce silence nous oblige alors à configurer un rapport particulier avec les sources de la pensée de M. Abensour, avec les textes en tant que matière première de son écriture.

Or, ce prisme textuel, bien qu'utile au moment de composer une cartographie de la pensée, rend cependant complexe la tâche d'identifier sa position et ses limites par rapport à la constellation de la pensée qu'il nous présente. En effet, au-delà du lien textuel entre l'expérience de l'amitié contre la servitude de La Boétie et l'arrivée de P. Leroux à l'expérience politique et philosophique de l'amitié, il n'existe pas vraiment une thématisation de M. Abensour sur la relation entre ces deux expériences du point de vue amical. Le passage entre ces deux formes de l'amitié semble être ainsi justement *suggéré* aux lecteurs et lectrices d'une façon très ténue, presque timide, par la récupération du texte de P. Leroux sur La Boétie dans l'édition que M. Abensour lui-même fait du *Discours de la servitude volontaire*³. En outre, la relation entre ces deux expressions de l'amitié et celle que nous présente H. Arendt, c'est-à-dire entre l'étonnement devant le manque d'amitié de La Boétie et la définition de la pensée comme un dialogue amical, reste aussi comme une exploration à faire. En effet, cette proposition de lecture se fait manifeste grâce aux efforts d'Abensour pour entrevoir les points de rapprochement possibles et les distances irréconciliables entre l'hypothèse de la servitude volontaire et la « conception héroïque » du politique, que, selon sa clé de lecture, H. Arendt professe⁴. Cette distance se transforme en silence dans le cas du rapport entre cette expérience héroïque de la politique chez H. Arendt et l'association que P. Leroux nous présente entre amitié et fraternité, en contournant les problématiques et les différences substantives que l'autrice remarque vis-à-vis de la conception de la fraternité qui émane de la Révolution française⁵ et sa critique aussi au mouvement ouvrier⁶.

En ce sens, même dans ce contexte, l'instance qu'offre l'amitié et ses possibilités de devenir la « pièce charnière » articulant une expérience politique et ses portées critiques,

3 La Boétie, É., « Le discours de la servitude volontaire ». Op. Cit.

4 Abensour, M., « Hannah Arendt : la critique de du totalitarisme et la servitude volontaire », in *Pour une philosophie politique critique*. Sens & Tonka, Paris, 2009. p.164.

5 Cf Arendt, H., « The Social Question » in *On Revolution*. Pinguin Books, New York. 2006.

6 Cf Arendt, H., « The Labor Movement » in *The Human Condition*. Op. cit.

philosophiques et utopiques restent à explorer. C'est ce qui est signifié par M. Abensour dans les coordonnées de la « *terra incognita* encore et toujours à découvrir »⁷ que ses *noms* nous signalent. Y aura-t-il alors un message d'Abensour pour nous derrière ce silence ? Ou simplement s'agit-il d'une condition de sa pensée, de l'un des plusieurs traits de sa réflexion, qui se place toujours du côté de la suggestion et l'incitation plutôt que de la définition et du concept ? Ou bien, la manière dont l'amitié apparaît, ou à l'inverse, la façon dont les noms semblent préférer le silence, et les différentes formes dans lesquelles leurs expériences sont traitées, ces deux facteurs, pourraient-ils être liés ? Car, pourrait-on déduire dans une première lecture, que l'amitié est présentée comme un type d'expérience plus proche d'une dimension historico-politique, dont la mise en scène dépend, dans tous ses cas, du contexte où elle a lieu. En effet, les apparitions de l'amitié semblent toujours arriver au souci philosophique de M. Abensour moins comme un concept, avec un contenu clair, universel et délimité, que sous la forme d'expériences de la pensée politique, distillées d'une scène philosophique ou historique plus ou moins déterminée.

Néanmoins, sur chacun de ces fragments et moments de son œuvre, on peut constater la mise en marche d'un travail tout à fait particulier de lecture, dont l'effet primaire s'avère non seulement être la présentation d'une expérience particulière, mais aussi la création de liens et l'ouverture de passages qui rendent possible la composition de cette forme de constellation référentielle de la pensée politique. Ainsi, la possibilité d'entrevoir la relation entre les dimensions théoriques et politiques de ces versions de l'amitié passe par la révélation des rapports qui habitent cette collection de la pensée politique, c'est-à-dire par les efforts pour signaler la place de chacune des acceptions des amitiés, mais aussi par l'analyse du geste qui anime cette manière si particulière de composer son œuvre. De ce point de vue, on peut considérer les différentes approches de l'amitié comme espaces d'apparition de la gestualités qui compose la pensée de M. Abensour, comme des mouvements de la pensée qui exposent les sources et les principes sur lesquels son œuvre se configure. Cette collection de gestes fait ainsi de l'expérience amicale un milieu d'une connotation structurelle, notamment au moment de comprendre ce que nous proposons de concevoir comme le sens cartographique de sa pensée.

De cette façon, par ce prisme gestuel, on peut considérer la cartographie de l'amitié à partir de la convergence entre deux dimensions qui donnent à l'œuvre de M. Abensour sa

7 Abensour, M., « Les leçons de la servitude et leur destin ». Op. Cit. p.11

8 On emprunte le concept de gestualité à la réflexion que M. Leibovici mène sur le travail de lecture que M. Abensour réalise à propos de Spinoza et Levinas en termes d'une révélation de « gestes ». Leibovici indiquant que : « [f]aire apparaître l'intention d'un texte ce serait mettre au jour sa gestuelle ». Leibovici, M., « Avec Spinoza et Levinas » in *Critique de la politique : Autour Miguel Abensour*. Op. Cit. p.280.

composition particulière. En effet, on trouve l'expression d'une réflexion que l'on pourrait signaler comme *propre*, en référence à la production philosophique signée de son nom propre par M. Abensour, en l'opposant à son travail éditorial, ou à ses efforts pour récupérer et pour remettre en circulation les textes d'*autres* auteurs.

Or, malgré la distance entre ces deux dimensions et la différence entre les gestes qui les composent (différence accentuée dans notre scène intellectuelle par la distinction entre l'exercice *théorique* de la philosophie et le travail *pratique* de l'édition), l'œuvre de M. Abensour semble se configurer, voire se placer à cette frontière. Ceci grâce à un rapprochement entre l'exercice de la philosophie, comprise dans son sens critique - à savoir, comme mise en œuvre d'un acte particulier de lecture -, et celui de l'édition de textes comme forme d'expression d'une théorie. Il s'agit, en fait, d'un travail d'édition que, comme nous le verrons plus bas, est *politique* en plusieurs sens comme nous le verrons. De cette façon, les places de l'amitié, les passages, les proximités et les possibles distances entre ses différentes expressions, ont lieu dans un milieu configuré par l'articulation entre écriture et édition. L'écriture et l'édition deviennent ainsi deux versions d'un même geste, l'un qui vise la transformation des textes en espaces de rencontre, comme points de contact, voire de décollage vers des traditions inconnues, parfois insoupçonnées, à découvrir.

En suivant la clé de lecture que nous donne A. Birnbaum, cette frontière se révèle pour nous comme un lieu de dialogue, en comprenant « l'interlocution comme site de l'élaboration de la pensée »⁹. En effet, cette philosophe - lectrice d'Abensour en même temps qu'autrice éditée pour lui - nous appelle à comprendre la proximité entre l'édition et l'exploration philosophique comme deux faces du même acte. Il s'agit, en effet, de deux actes qui dépendent d'un même exercice de communication, non seulement avec le contenu du texte, de ce qu'il dit et dans un certains sens il résout, mais plutôt avec l'énigme sur lequel il travaille et qui le traverse comme son expérience fondatrice. L'éditeur remet en circulation le texte comme point de contact avec une énigme, en se servant de la matérialité des textes comme sol d'une expérience de dialogue qui communique à l'auteur avec l'univers de ces lecteurs. Ainsi, l'énigme qui anime l'écriture est expérimentée par l'éditeur non plus à partir d'une confrontation directe, immédiate, mais plutôt dès la position de celui qui habite la frontière qui s'étend entre le texte et sa lecture. En ce sens, ce double condition de la figure de M. Abensour, comme auteur et éditeur, laisse déjà entrevoir la présence d'une expérience de dialogue qui imprègne le projet philosophique politique utopico-critique, en déterminant sa

9 Birnbaum, A., « Miguel Abensour, collectionner et utopiste » in *Critique de la politique autour de Miguel Abensour*, Sens&Tonka, Paris, 2006. p.608.

composition comme une exploration d'une *terra incognita* qui opère sous une forme de compagnie.

Comme A. Birnbaum l'indique, cette condition mixte de la pensée de M. Abensour, cette façon de placer le foyer de sa pensée à la frontière de sa propre page et de son attachement aux textes des autres, révèle un geste constitutif à toute son œuvre. En effet, Birnbaum donne un nom à la figure qui émerge de ce mouvement de la pensée, le « collectionneur de textes »¹⁰, en comprenant sous ce titre un modèle de l'activité philosophique. Sous ce rôle, le caractère quelquefois divers de l'œuvre de M. Abensour, sa tendance à lire d'une manière croisée les auteurs ou les écoles de pensée parfois distantes, voire opposées, adopte une nouvelle signification à partir de l'image de la collection comme l'expression d'une proposition philosophique, comme une façon utopico-critique de faire philosophie politique. Dans ce contexte, les différents noms de l'amitié trouvent leur articulation à partir du geste qui conditionne son entrée dans cette collection, à ce que l'on comprend comme la constellation de la pensée politique que M. Abensour nous présente, en laissant en évidence à chaque fois sous une modalité propre, le mouvement de la pensée que son expérience ramène à cet ensemble. L'élucidation de la figure du *collectionneur* s'impose ainsi comme entrée à la configuration de la pensée amicale de M. Abensour.

En effet, tout comme pour A. Birnbaum, il nous semble que le travail éditorial de M. Abensour s'avère être l'expression la plus concrète et la plus transparente des principes qui mobilisent sa pensée. Loin d'être une dimension accessoire ou secondaire par rapport à la production de ses textes, cette dimension éditoriale met en évidence l'ensemble d'engagements philosophiques et politiques qui composent la réflexion abensourienne, en explicitant d'une façon privilégiée autant sa position par rapport à son contexte immédiat, que le mouvement de sa pensée face aux écrits dont elle se sert. L'articulation entre ces deux dimensions, entre le type de rapport que M. Abensour établit avec son contexte intellectuel et la relation si particulière que sa réflexion entretient avec les textes qui l'inspirent, convergent dans la modulation de ce que G. Navet appelle « une politique de lecture comme vigilance »¹¹, comme si dans ce rapport aux livres, à leur écriture et à leur lecture, il mettait en jeu une partie fondamentale du contenu politique de son œuvre.

En effet, la dimension éditoriale nous permet de comprendre la modulation de cette politique de lecture et la cristallisation de cette attitude de « vigilance ». Cette attitude

10 Ibid.

11 Navet, G., « Guetter et éveiller » in Kupiec Anne, Tassin Étienne. *Critique de la politique [Texte imprimé] : autour de Miguel Abensour : [textes issus du colloque international "Critique de la politique", en hommage à Miguel Abensour, tenu le 18 novembre 2004 à l'Unesco et les 19 et 20 novembre 2004 à l'Université de Paris 7 Denis-Diderot]*. Sens et Tonka, Paris, 2007. p.349.

s'exprime, en tant qu'intention politique de lecture, sous le mode d'une « réponse politique à un déficit théorique »¹², comme l'indique A. Birnbaum, en pensant le rôle de collectionneur à partir des principes qui guident la création de la collection Critique de la politique – aux éditions Payot & Rivages et dirigée par Abensour de 1974 à 2015¹³. En effet, derrière de la mission particulière qui est implicite dans la mission pour introduire la Théorie Critique dans la scène française, cette collection exprime de manière paradigmatique la façon dont M. Abensour conçu l'exercice de la pensée, en explicitant par son *Manifeste* les principes qui déterminent la conception politique de la lecture et ses portées critiques.

En effet, le contenu de cette dimension politique du travail éditorial se laisse identifier à plusieurs niveaux. Tout d'abord, il fait référence à la proximité de M. Abensour avec une certaine scène de lecture, notamment à son rapport avec la critique du marxisme qui découle du groupe *Socialisme et barbarie* et à sa première proximité avec la figure de C. Lefort. En effet, à la base de cette proximité on trouve, d'abord, l'engagement avec une définition du politique qui prend comme sa base l'engagement avec la différence irréductible entre la domination et l'exploitation, une maxime qu'Abensour lit dans l'École de Francfort et qui l'éloigne de toute école de pensée qui conçoit comme cohérente l'émancipation avec l'occupation de l'État ou le contrôle des moyens de production. Cette prémisse selon laquelle « la domination ne peut ni se réduire à l'exploitation, ni être considérée comme en dérivant, même si d'aucuns concèdent l'autonomie relative du politique »¹⁴, vise ainsi à récupérer la spécificité du politique à partir d'une distinction radicale par rapport à la dimension économique.

Ce foyer critique, déterminé par le questionnement du marxisme « partisan et étatique »¹⁵ et par la différence entre l'émancipation et la libération des conditions d'exploitation, apparaît comme l'arrière-plan d'une redécouverte de la lecture comme une

12 Birnbaum, A., « Miguel Abensour, collectionneur et utopiste ». Op. Cit. p. 602.

13 Comme l'Anne Kupiec et Étienne Tassin le signalent, la confection de cette collection et l'esprit de vigilance qui l'anime adopte comme sa mission l'introduction sur la scène française de la réflexion politique la pensée de la Théorie critique. En comprenant cet acte comme un geste profondément politique, motivé par les critiques au marxisme dogmatique très présente de cette scène, « cette collection de livres publiée par Miguel Abensour aux éditions Payot, qui commence au milieu des années 1970 avec *L'Éclipse de la Raison* de Max Horkheimer et le *Discours de la Servitude Volontaire* d'Étienne de La Boétie, n'est pas une collection « universitaire », mais le lien décisif par lequel la Théorie Critique transite en France ». Anne Kupiec et Étienne Tassin (dir.), « Autour de Miguel Abensour », *Raisons politiques*, vol. 32, no. 4, 2008, pp. 161-171.

14 Abensour, M., « Manifeste de la collection « critique de la politique ». Op. Cit. p.49.

15 Sous l'invitation à lire un *autre* Marx, pour un *retour* à Marx contre ses interprétations marxistes, Abensour nous pose la question : « le marxisme ne serait-il pas l'inversion même de la pensée de Marx qui était plus proche du projet d'Union Ouvrière de Flora Tristan que des traductions partisans ou étatiques de ceux qui se sont déclarés ses disciples? De ce point de vue, l'effondrement des régimes marxistes, se prétendant abusivement socialistes a eu entre autres effets bénéfiques de nous Marx, un Marx débarrassé des concrétions idéologiques qui ont dressé un véritable écran entre lui et nous. » Abensour, M., *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*. Presses Universitaire de France, Paris, 1997. p.VIII.

pratique de résistance. En effet, contre la dogmatisation de la figure de Marx, Abensour élabore sa thèse doctorale¹⁶ comme un exercice de sauvetage du contenu utopique de son œuvre, c'est-à-dire comme une opération de lecture de Marx contre soi-même. Cette impulsion trouvera son expression la plus claire dans l'élaboration de *La démocratie contre l'État*, ce que nous pouvons considérer comme la grande œuvre de M. Abensour, dont la composition est motivée explicitement à partir du geste de résistance à un Marx dogmatique. Ainsi vu, cette quête pour trouve un *autre* Marx - politique et d'une certaine manière contre-militante¹⁷ –, s'inspire par un engagement non plus avec la figure de Marx, mais plutôt avec la condition irréductible de la dimensionnalité politique elle-même, pour la possibilité de l'explorer au-delà de sa réduction à la critique économique, mais aussi au-delà des modèles de lecture hiérarchiques.

On assiste ainsi à une première rupture avec le marxisme, motivé par l'écart contre certaine façon de lire, qui dérive dans une impulsion structurelle pour le projet d'une philosophie politique critique. En effet, la pensée abensourienne s'éloigne de toute modèle positiviste ou historiciste qui détermine le sens de l'émancipation à partir d'un dépassement des conditions matérielles spécifiques. Comme signale la prémisse sous laquelle Abensour prend de la Théorie Critique, le fait que « la fin de l'exploitation ne se traduit pas nécessairement par la fin de la domination »¹⁸, nous oblige, d'abord, à reconsidérer la capacité de trancher une distance claire et nette entre l'émancipation et son contraire. Effectivement, l'écart qui apparaît grâce cette désidentification permet la reconfiguration de la tâche critique à partir d'une inquiétude, d'un certain mode, plus insaisissable et insondable que la redistribution ou l'inversion des rapports de pouvoir. En effet, elle déplace les coordonnées du problème de la domination, de son existence et de ses formes de reproduction, d'un état ou d'une étape historique, déterminable et éventuellement surmontable, à une dimension beaucoup plus difficile à attraper ou même à habiter.

16 Abensour, M., *Les Formes de l'utopie socialiste-communiste : essai sur le communisme critique et l'utopie*, Thèse d'État, Paris I, Science politique, 1973, sous la direction de Charles Eisenman puis de Gilles Deleuze.

17 Les traits d'une attitude anti-militantisme de M. Abensour, bien que timides, sont perceptibles lorsqu'il fait référence au rapport entre militance et la figure du « maître » à propos de l'hypothèse de la servitude volontaire, - « le militant porte sinon le nom du maître tout au moins un dérivé qui lui permet de marquer au mieux aussi bien sa dépendance que son appartenance ; ». Abensour Miguel. *La Boétie prophète de la liberté*. Paris, Sens & Tonka, 2018. p. 50. Dans une certaine mesure, sur ce point en particulier, comme sur l'interprétation du sens du *contre Un* que le Discours de la servitude volontaire invoque, la position d'Abensour est assez proche de celle de C. Lefort, de sa critique du rapport entre « savoir » et « lieu de pouvoir » et de sa position face à son expérience du troskisme : « Au principe des positions de pouvoir occupées par un petit nombre de militants, il y avait la détention d'un certain savoir, un exercice de la parole et, plus précisément la capacité d'inscrire tout fait intérieur ou extérieur dans une mytho-histoire ». Lefort, C., « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*. Fayard, Paris, 1981. p.164.

18 Ibid. pp. 246,247.

En ce sens, la séparation entre domination et exploitation, dont le contexte semble plutôt circonscrit à la discussion d'Abensour avec le marxisme, s'avère être la condition de possibilité d'une double redécouverte. D'abord, elle révèle le contenu énigmatique de la spécificité de la domination, en effaçant son identification avec une figure, une classe ou une force historique, pour déplacer sa source aux dynamiques de destruction ou de corruption de l'expérience de la liberté. En effet, si la domination n'est plus circonscrite aux forces d'exploitation, elle peut re-apparaître même dans un contexte où la libération est devenue une expérience quotidienne. En outre, d'un autre côté, cette maxime relance la question sur l'émancipation, sur son sens, celui non plus déterminé par sa relation avec les rapports de production, mais dans un autre sens, par l'énigme de la liberté et les capacités de la pensée politique à accueillir « son interminable complexité [...] sans garantie aucune »¹⁹.

De cette façon, cette première rupture avec le marxisme dogmatique semble déclencher un mouvement qui dépasse la lecture qu'Abensour nous présente de Marx lui-même. En fait, ses portées semblent aller encore plus loin que sa propre exploration de la Théorie Critique, pour s'inscrire, en tant que mouvement de la pensée, dans le cœur de sa réflexion. En ce sens, on peut repérer un premier geste dans cet épisode fondateur. Il existe, en effet, un premier déplacement dans ce contexte qui commence à déterminer le rapport de M. Abensour à la scène de la réflexion politique, celle-ci déjà comprise à partir d'un problème de lecture, comme si la possibilité de *lire autrement* – en ce cas à Marx – était déjà une réponse à la question du rôle politique de la fonction de la pensée critique.

En effet, Abensour explicite le geste qui motive sa rupture avec le marxisme à partir d'une opération de lecture critique, décrite comme un « sauvetage par transfert » en tant que formule qui décrit le mouvement par lequel Marx, critique de l'utopie, se tourne contre soi-même, en se montrant, contre son gré, comme un penseur utopique²⁰. En effet, la découverte de cette formule se révèle comme le premier chapitre de son exploration utopique, mais en tant que geste de lecture, nous pouvons aussi entrevoir sa présence dans le déploiement d'une *contre-lecture* d'un Marx contre la bureaucratie et contre l'État. Néanmoins, au-delà de cette

19 Ibid. p.219.

20 Jusqu'à présent, la thèse doctorale de M. Abensour, dédiée à la pensée de Marx et dirigée par G. Deleuze, n'est malheureusement pas publiée. Néanmoins, on compte avec un petit extrait dans le volume *Utopiques IV*, où Abensour explicite déjà une forme de critique de la scientificité, en tant que « tare » de la pensée utopique chez Marx. Cette tare empêche d'entrevoir l'existence, déjà chez Marx, d'une pensée critique, qui loin de condamner les voies vers l'utopie, fait un vrai « sauvetage » de son contenu. L'acte de sauvetage est ici une référence claire à la pensée de W. Benjamin, en comprenant la condamnation de Marx de l'utopie comme une sorte d'exercice de triage, une forme de réduction, qui vise justement sauver son contenu politique par sa distinction des pensées qui cherchent serrer sa signification soit à la formulation d'un programme politique, à un modèle de l'action et de la configuration du social, soit à un rôle mystico-idéologique, comme forme d'occultation de la souffrance présente par la promesse vide d'un futur différent. Cf Abensour, M., *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*. Sens & Tonka, Paris, 2016. P.14.

constellation marxiste, cette opération de lire pour redécouvrir, voire pour sauver, réapparaît dans ses efforts pour lire autrement H. Arendt, contre elle-même en tant que représentante d'une « vraie philosophie politique »²¹. En outre, il s'inscrit dans les exercices abensouriens qui visent à lire autrement E. Levinas, contre le « tout éthique »²² qui détermine et clôture sa scène de lecture ; dans sa lecture philosophique de Pierre Clastres, non plus comme un anthropologue mais comme un penseur politique contre hobbesien ; ou dans les nombreuses interpellations – du type « nous contemporains ne lisent plus ... »²³ - dirigées directement à nous, ses lecteurs et ses lectrices, pour lire à Pierre Leroux, à Saint-Just, à August Blanqui, etc.

Ainsi vu, tout se passe comme si la rupture avec une certaine école de pensée aurait comme conséquence l'adoption de la libération de la lecture comme source d'une pratique philosophique. En ce sens, la dimension éditoriale se révèle comme l'expression la plus claire et la plus catégorique de l'importance que prend cette pratique de lecture pour M. Abensour, en signalant au « Manifeste »²⁴ de 1975 de la collection Critique de la Politique comme le meilleur reflet des principes qui sont derrière ce déplacement. En effet, ce Manifeste, expression assez transparente de l'engagement politique d'un projet fondamentalement théorique pour présenter un *contre manuel*²⁵ de la pensée politique, devient une sorte de charte générale de toute l'œuvre de M. Abensour dont l'objectif s'avère néanmoins très spécifique : l'analyse de « la structure historique spécifique de la domination-esclavage »²⁶. Ainsi, le Manifeste nous présente un décorticage de cette analyse par la convergence entre trois sources, profondément interconnectées, de ce qu'Abensour comprend comme le sens de la critique de la politique. Ceci en cohérence avec la prémisse qui discerne, d'une manière irréductible, la domination de l'exploitation, et sous la mission d'explorer la consistance de la domination, sa structure interne et la reformulation post-totalitaire du politique et de son rapport avec la question de l'émancipation. En accord avec le ton résolument polémique de sa pensée, ces trois sources adoptent la forme de trois figures du *refus*, en délimitant et en

21 Cf Abensour, M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Op cit.

22 Abensour, M., « Le contre-Hobbes d'Emmanuel Levinas » in *Difficile justice, dans la trace d'Emmanuel Levinas*. Colloque des intellectuels juifs, Albain Michel, Paris, 1988. p.120.

23 Abensour, M., « Pierre Leroux et l'utopie socialiste » in *Utopique I : le procès des maîtres rêveurs*. Sens & Tonka, Paris, 2013. p.93.

24 Abensour, M., « Manifeste de la collection critique de la Politique » in *Pour une philosophie politique critique*-Sens & Tonka, Paris, 2009. pp.49-51.

25 Comme M. Abensour l'indique, l'idée initiale derrière la création de la collection Critique de la politique, c'était « cette[r] [la] collection sur une critique du marxisme orthodoxe, officiel, étatisé [...] », en offrant une sorte d'*anti-manuel* de la pensée politique qui vise au déplacement des repères de certitude de la tradition et la scène institutionnel de la réflexion politique. Abensour, M., *La communauté politique des « tous uns »* Entretien avec Michel Enaudeau. Société d'édition Les Belles Lettres, Paris, 2014. p.28.

26 Abensour, M., « Manifeste de la collection critique de la Politique » Op. cit. p.49.

approfondissant par-là l'étroite relation qui garde le sens de la critique avec le caractère polémique chez M. Abensour.

Or, notre intérêt face à ces trois figures du *refus*, au-delà de leur importance fondamentale dans la configuration du statut d'œuvre de la pensée de M. Abensour, porte plutôt sur les gestes qui les composent. En effet, ces formes de refus expriment les mouvements de la pensée qui animent le projet philosophique abensourienne, en manifestant, sous ce prisme du collectionneur de textes, les intentions qui convergent derrière la formulation du sens de la critique. Ainsi vues, ces autres formes de rupture constituent, chacune à leur manière, le sol sur lequel la *terra incognita* de l'amitié se configure, en désignant les coordonnées de sa cartographie. Dans ce premier chapitre, nous nous concentrerons sur l'exploration de ces principes, de ces lignes directives, en faisant de la configuration de ce paysage l'espace où les différents noms de l'amitié peuvent ensuite se rencontrer.

1. Le refus de la sociologie politique

Contrairement à ce que ce principe semble indiquer, la première des sources de cette nouvelle critique de la politique est dirigée moins contre la formation d'un mouvement disciplinaire spécifique que contre la philosophie politique elle-même. En effet, dans son Manifeste, Abensour décrit une scène intellectuelle où l'essor de ce qu'ici apparaît sous le nom de « sociologie politique », mais qui adopte aussi des autres titres – comme scientification de la pensée politique ou la restauration de la tradition²⁷ -, coïncide avec l'abandonne philosophique des « questions critiques » issue d'une prétention plutôt moderne pour « édifier une science du politique »²⁸. En effet, notre auteur constate, dans l'essor contemporain du souci pour le politique, notamment celui qui provient de la scène de discussion académique²⁹, la présence d'un mouvement constant d'éviction des problèmes

27 Cf Abensour, M., « Avant propos » in *Pour une philosophie politique critique*. Op. cit.

28 Abensour, M., « Manifeste de la collection critique de la Politique » Op. cit. p.49.

29 L'une des critiques la plus directe de M. Abensour à la scène académique de la réflexion politique se trouve dans les itinéraires de sa proposition *Pour une philosophie politique critique ?* Où la pensée académique est identifiée avec un mouvement de « retour » qui, contrairement au « retour des choses politiques », lié directement comme nous signale G. Labelle à la possibilité de discerner l'« apparition, par-delà de son occultation de la dimension symbolique de l'institution du lien social », s'avère être un mouvement de « restauration » de la discipline académique de la pensée politique et de la continuité de son institution *grâce* à l'essor de la question politique. On reviendra à cette distinction en profondeur dans notre chapitre sur H. Arendt et la question pour la philosophie politique. Abensour, M. « De quel retour s'agit-il ? » Op. Cit. p.59. Et G. Labelle, « L'écart absolu : Miguel Abensour ». Op. Cit. p.27.

classiques de la philosophie, notamment de la question du « meilleur régime », de l'horizon d'analyse de la pensée politique. Or, loin de tenter une revitalisation du rôle de la philosophie politique en face de la réponse à cette question classique, l'intérêt de M. Abensour porte plutôt sur la question elle-même, sur la possibilité de la poser *autrement* et, plus précisément, sur les effets que cette mise en question a sur la réflexion des « choses politiques ».

Grâce à cet accent dans la *question* et non plus dans la *réponse*, Abensour découvre l'une des sources la plus puissante de la possibilité de poser *autrement* la question du « meilleur régime » à partir d'une opération de « décentralisation et de multiplication » de ses « lieux de socialisation »³⁰. En effet, nous faisons référence à la pensée utopique et, plus spécifiquement, à son articulation de la pensée utopique avec la pensée critique, sous cette nouvelle constellation de la pensée qu'Abensour appelle comme le *nouvel esprit utopique*. Cette reconfiguration de la tradition utopique, représentée par des noms aussi divers que ceux de P. Leroux, W. Benjamin et E. Levinas, fait converger la question du meilleur régime avec un mouvement de « sauvetage » du contenu politique des utopies, par l'introduction d'un écart critique par rapport à la domination et à la possibilité de son avènement. En ce sens, la critique de la pensée utopique par ses contemporains, identifiée par Abensour notamment dans l'association entre utopie et totalitarisme - comme si entre ces deux concepts il y avait une relation secrète basée sur « l'excès du politique »³¹, sur le contrôle de la configuration de la vie dans son ensemble grâce à la mise en place d'un modèle de contrôle parfait et harmonieux -, se révèle comme l'expression la plus transparente de ce mouvement d'abandon du côté de la version disciplinaire de la philosophie politique de la question de l'émancipation. Si « l'utopie est morte »³², il meurt avec elle cette possibilité critique, en clôturant la question du

30 Abensour, M., « Le procès des maîtres rêveurs » in *Le procès de maîtres rêveurs*. Sens & Tonka, Paris, 2000. p.49.

31 Le combat d'Abensour contre la réduction de l'utopie à certaine notion « banale » du totalitarisme se laisse entrevoir à plusieurs reprises. La notion qui décrit le totalitarisme comme un « excès du politique », et non pas comme sa destruction, est identifiée dans des auteurs comme Simon Leys qui font, au regard de notre auteur, l'association entre un « Tout politique », déterminé par un excès du souci qui devient fanatisme, au « tout idéologique » comme « imposition à toutes les activités d'une société donnée d'un modèle dominant sous le contrôle d'un parti unique ». Selon notre auteur, cette confusion, où l'utopie est impliquée comme l'une des expressions de cet excès, s'avère être la conséquence d'une occultation du « concept rigoureux » qui incarne le totalitarisme, comme système de destruction des liens humains et de production des « hommes superflus ». En même temps, suit à la critique de cette banalisation, Abensour dénonce la réduction de l'utopie à une version simplifiée et homogène, ancrée dans les confins du « bon régime », du « bon-lieu », qui coïnciderait avec la dynamique totalitaire d'imposition d'un modèle idéologique de configuration sociale. Contre cette banalisation du totalitarisme et contre la réduction de l'utopie, la stratégie de notre auteur consistera à inverser cette dynamique, c'est-à-dire à faire du totalitarisme un concept profondément rigoureux, et de l'utopie une expérience critique, chargée par l'atmosphère de l'ambiguïté et de l'énigme. Abensour, M., « D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets » in *Pour une philosophie politique critique*. Op. cit. p.173. Cf, Abensour, M., « Le procès des maîtres rêveurs » Op. cit. 2000.

32 Avec une clarette et une véhémence assez inusité par rapport à son œuvre, Abensour exprime sa colère face à la tendance intellectuelle qui déclara la mort de l'utopie en pointant directement à la pensée académique : « si l'utopie est morte [...] un nouveau modèle de thèse universitaire est né [...] ». Ou encore plus loin, quand il signale ces écrits comme les « [d]iscours d'intellectuels aux abois qui las d'être des idéologues de parti se transforment en

meilleur régime à l'affirmation indépassable du *réel* du *possible*. De cette façon, la question de l'émancipation fonctionne comme un déplacement de la question du « meilleur régime », une intervention de ses principes qui vise à exposer ses « points aveugles », afin de *libérer* l'imagination politique au contact avec la question de « l'autrement social » de l'utopie.

Or, dans l'autre extrême de ce paysage, dans les prétentions positivistes d'un mouvement orienté vers l'analyse pragmatique du réel et vers l'objectivité, caractéristiques de cet esprit de scientificité, M. Abensour note une forme de clôture de la question politique. En effet, il s'agit de l'installation d'une sorte de cécité envers la possibilité de déplacement de l'horizon du possible, face à la mise en question des conditions données, qui devient une forme d'abandon, notamment académique, du problème de l'émancipation. Dans ce contexte, l'idée de sociologie politique, qui, dans une première lecture peut paraître une critique bornée d'une discipline spécifique ou même d'un groupe d'auteurs en particulier, fait en réalité partie chez M. Abensour d'une critique plus généralisée de la « scientification du politique » dont les foyers d'inspirations émanent, en raison de sa centralité, partout dans son œuvre.

1.1. « *Seules parlent les véritables sources* »³³

Si l'on fait une petite radiographie des sources de cette critique, en se concentrant dans les différents modèles de refus qui la nourrissent, on peut commencer par la critique arendtienne de l'approche scientifique de l'histoire – en relation directe avec sa critique du traitement des phénomènes totalitaires, de sa conception de la compréhension politique et de sa critique de la scène intellectuelle et académique qui suit ces épisodes. Comme nous l'avons déjà mentionné et comme nous le verrons avec plus en détail dans notre quatrième chapitre, pour H. Arendt la possibilité de mettre en œuvre une expérience de la compréhension, un exercice essentiel pour affronter la question du sens et de l'impact des événements totalitaires dans la configuration de notre présent politique, est disposée, et d'une certaine façon obstruée, par notre façon « moderne » de nous « réconcilier avec un monde où de tels événements sont tout simplement possibles »³⁴. Cette formule, d'une tonalité qui peut sembler peut-être un peu hégélienne, est examinée par H. Arendt à partir de sa première suspicion, née dans le contexte de son analyse des totalitarismes, de l'existence d'une certaine affinité voilée entre la machine

prophètes pour mieux sauver les privilèges de la corporation pensante ». Abensour, M., « Le procès des maîtres rêveurs » Op. cit. p.54.

33 Arendt, H., *La nature du totalitarisme*. Op. cit. p.72.

34 Arendt, H., « Compréhension et politique » in *La philosophie de l'existence*. Bibliothèque philosophique Payot, Paris, 2000. p.196.

idéologique totalitaire, dont le résultat est identifié par elle dans l'installation de la prémisse selon laquelle « tout est possible »³⁵, et ce qu'Arendt comprend par la « façon de penser moderne », prisme fermement enraciné dans l'idée de « processus »³⁶ en tant que foyer de signification de notre expérience du monde, de sa nature et de son histoire.

Selon cet « exercice de pensée politique »³⁷, l'idée de processus forge sa modulation moderne dans un moment plutôt spécifique du cours de la tradition politique occidentale, comme réponse au contexte complètement aporétique qui succède aux événements révolutionnaires modernes. En effet, la modernité politique est comprise pour Arendt comme le foyer d'un nouveau souci pour la sphère politique. Cette renouvellement adopte la forme, d'abord, d'une refondation de la question politique à partir de l'apparition du problème de la fondation, du « *novus ordo saeculorum* » qui accompagne les révolutions modernes³⁸. Néanmoins, ce nouvel essor de la pensée politique a été, selon la lecture arendtienne de la Révolution française, remplacé par la mise en place d'une science historique, fortement inspirée par l'idée de progrès³⁹. Dans ce contexte, l'idée de progrès vient à résoudre le problème qui suit l'instant révolutionnaire, en enchaînant la nouveauté que représente l'interruption historique de son événement à la continuité d'un processus linéaire et de « sens unique », qui donne une explication universelle sur le mode d'une élucidation rationnelle. H. Arendt revient ainsi fortement sur la figure de Hegel, spécialement sur ses textes à propos de la philosophie de l'histoire et son concept de « nécessité historique »⁴⁰, en y identifiant

35 « In my studies of totalitarianism I tried to show that the totalitarian phenomenon [...] is based in the analysis on the conviction that everything is possible [...]. The totalitarian systems tend to demonstrate that action can be based on any hypothesis and that, in the course of consistently guided action, the particular hypothesis will become true, will become actual, factual reality ». Arendt, H., « The concept of History : Ancient and Modern » in *Between past and future*. Pinguin Classics, New York, 2006. p.87.

36 La façon de penser moderne est, en effet, définie par Arendt comme la notion selon laquelle « meaning is contained in the process as a whole, from which the particular occurrence derives its intelligibility [...] » . *ibid.*

37 Arendt, H., « Between the past and the future » in *Between past and future*. Pinguin Classics, New York, 2006. p.14.

38 Dans une procédure similaire à son travail d'exploration des expériences politiques qui sont à la base de notre pensée politique occidentale, un exercice qui prend la forme d'une reconduction à *rebrousse-poil* de leurs significations traditionnelles à leur contenu originaire, le concept de Révolution est limité pour Arendt, d'une façon assez stricte, aux épisodes qui expriment, pour elle, une confrontation avec le « pathos de la nouveauté » et qui ont envisagé, d'une façon déterminant et paradigmatique pour notre tradition politique, la question du nouveau régime. Sous sa logique, cette liste est réduite aux expériences des révolutions française et des États-Unis, sans prendre en compte d'autres épisodes révolutionnaires inscrits dans l'aube de la modernité comme, par exemple, l'événement de la révolution haïtienne.

39 En parlant de la signification philosophique, notamment allemande, qui a déterminé la signification de la Révolution française, Arendt signale : « Theoretically, the most far-reaching consequence of the French Revolution was the birth of the modern concept of history in Hegel's philosophy. [...] Before the backward-directed glance of thought, everything that had been political – acts, and words, and events – become historical [...] » Arendt, H., *On Revolution*. Op. cit. p.42

40 « [...] all those who, throughout the nineteenth century and deep into the twentieth, followed in the footsteps of the French Revolution saw themselves not merely as successors of the men of the French Revolution but agents of historical necessity, with the obvious and yet paradoxical result that instead of freedom, necessity became the chief category of political and revolutionary thought ». *Ibid.* p.43.

l'expression paradigmatique de la façon moderne de configurer notre rapport à la dimension politique. En ce sens, H. Arendt voit dans ce modèle de signification moderne le sacrifice d'un point de vue du particulier, des événements conçus à partir de leur irréductibilité spécifique, pour gagner une perspective historique à prétentions universelles et globales.

Dans cette ligne, ce déplacement post-révolutionnaire de la création d'une nouvelle pensée du politique vers l'apparition et l'adoption d'une philosophie de l'histoire⁴¹, devient pour H. Arendt le foyer déterminant de notre signification tant de la nature, qui perd son ancienne condition « immortelle »⁴² pour devenir un objet et un moyen au service du progrès de l'humanité, que de l'histoire, dont le sens abandonne son attachement aux événements particuliers pour subordonner toute opportunité de compréhension à la possibilité de son articulation et soumission au *cours de l'Histoire universelle*. La possibilité donc de recomposer la consistance particulière des événements, de leur redonner une signification individuelle et spécifique en faisant une *époque* des logiques causales, linaires et progressistes⁴³, s'avère pour Arendt la voie pour récupérer le rôle de la dimension politique dans l'exercice de compréhension de notre monde. Il s'agit, en effet, d'un effort pour récupérer le sol de l'expérience du monde, celui-ci conçu non plus d'un mode *universel*, comme le résultat du déroulement de l'esprit de la raison ou du progrès indéfini de l'humanité, mais plutôt comme un *monde commun*⁴⁴, c'est-à-dire comme une construction

41 Arendt voit chez Hegel le représentant le plus direct du déplacement de l'essor de la pensée politique à l'aube de la modernité politique, notamment dans le contexte de la Révolution française, vers la formation de l'historicisme moderne. Dans ce contexte, loin de représenter une nouvelle recombinaison de la dimension politique, en accord avec l'irréductibilité de son contenu révolutionnaire, la pensée hégélienne aurait soumis la particularité des événements, imprégnés de nouveauté, à la démarche désormais rationnelle de l'Esprit absolu. Cf. Arendt, H., « Hegel's solution : the philosophy of History ». in *The Life of the Mind*. Op. cit.

42 Pour H. Arendt, la perte de cet attachement aux événements particuliers a sa source dans un contexte beaucoup plus ancien que la prétention moderne à transformer le monde en une réalité objective et productive. En effet, dès la première apparition de l'expérience de la pensée philosophique, dans sa version institutionnelle chez Platon et Aristote, elle identifie déjà le déplacement de l'ancienne condition « immortelle » du monde, de la nature conçue à partir du modèle de la *Zoè* ou du temps cyclique de la rénovation de la vie, vers l'apparition de « l'éternel » en tant qu'expérience du transcendantal des idées chez Platon, à une réduction de l'expérience particulière, de la vie, de l'histoire et de la nature, à un principe rationnel et sempiternel. Ce bouleversement de la monodivision des anciens grecs par l'irruption de la pensée philosophique, devient ainsi le premier épisode de l'aliénation du monde qui mène à terme, pour nous de manière paradigmatique, à la modernité. Cf. Arendt, H., « The concept of History ». Op. cit.

43 Sur cet attachement à la causalité de la pensée historique moderne, Arendt dit « À vrai dire, dans le domaine des sciences historiques, la causalité n'est qu'une catégorie totalement déplacée et source de distorsion. Non seulement la signification véritable de tout événement dépasse toujours toutes les « causes » passées qu'on peut lui assigner [...] mais le passé lui-même n'advient qu'avec l'événement en question. [...] L'événement éclaire son propre passé, il ne saurait en être déduit ». Arendt, H., « Compréhension et politique ». Op. Cit. p.210,211.

44 Sur la consistance spécifique de ce « monde commun », on se remette à la définition qui nous donne É. Tassin, qui comprend cette acception arendtienne comme « la communauté de ces singularités plurielles », en définissant le composant humain du *commun* à partir de son appartenance inhérente avec la condition de pluralité, c'est-à-dire de la singularité des êtres humains comprise comme sa condition d'être autant que semblables qu'irréductiblement étrangers entre eux. On reviendra sur le contenu de cette condition du commun dans notre deuxième et troisième chapitre, dédiées respectivement à la pensée d'H. Arendt et d'É. Tassin. Tassin, Étienne, *Un monde commun*. Éd. Seuil, Paris, 2003. pp. 177, 294.

faite pour accueillir à l'humanité et la dignité humaine, dont la configuration est renvoyée au lieu de la rencontre, du lien humain et de ses conditions pour être signifié comme tel.

En ce sens, cette reprise du *commun* est comprise en relation directe avec la réhabilitation du politique et de la possibilité d'y trouver les conditions nécessaires pour recomposer notre relation avec le monde et son histoire comme espace proprement humain. Il s'agit d'un effort alors pour aller à *rebrousse-poil* des logiques d'aliénation modernes, des dynamiques de « non-appartenance au monde »⁴⁵ qui opèrent, justement, par l'intervention du processus de signification de notre contexte comme une réalité partagée. En effet, l'expérience de la non-appartenance au monde prend une expression absolue et dévastatrice dans les épisodes totalitaires, en adoptant la forme d'une destruction systématique, progressive et finalement totale des liens humains qui supprime, par conséquent, la possibilité de construire le monde comme un lieu pour l'apparition du commun. Dans ce sens total, cette formulation de l'acosmisme aboutit principalement à deux types d'expérience : la « désolation »⁴⁶, ou la perte et la destruction du lien humain, et le « déracinement », ou la perte du sol de l'expérience, deux états qui deviennent le foyer du péril de destruction de la vie politique dans sa configuration actuelle, c'est-à-dire après l'avènement des systèmes totalitaires.

Or, néanmoins la condition extrême que prend cette forme de destruction dans les systèmes totalitaires, dans sa désintronisation des éléments qui sont à la base de cette expérience, H. Arendt réussit à identifier, dans le composant idéologique de la mise en place de ces régimes, l'aggravation finale du processus de séparation du sol de l'expérience qui est déjà opérative dans notre façon moderne de configurer notre rapport au monde⁴⁷. Plus précisément, H. Arendt identifie dans la pensée processuelle moderne la présence d'un mouvement qui fait l'économie de ce processus de rencontre avec une expérience particulière du monde, qui sacrifie constamment la condition irréductible de cette particularité, par la mise en œuvre d'une sorte de dispositif de rangement global, une façon de disposer et de traiter les événements par la réduction de leur spécificité à leur rôle dans la construction de l'Histoire universelle. Sa critique ainsi du rôle de la science dans ce processus de compréhension se

45 Tassin, É., *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence politique*, Klincksieck/Critique de la politique, Paris, 2017. p.188.

46 « La désolation du monde signifie alors la destruction du sujet de l'expérience (l'être singulier) dans celle de la modalité de l'expérience (le vivre-ensemble) et dans celle de son objet (le monde qui n'est tel que d'être commun) ». Ibid. p.195.

47 Cette aggravation prend la forme, pour H. Arendt, non plus de la pensée scientifique, mais de son détournement radical vers ce qu'elle comprend comme « endoctrinement », qui « réduit à néant l'activité de compréhension » par l'« assertion d'énoncés apodictiques, brandis comme s'ils possédaient la fiabilité des faits et des chiffres ». Arendt, H., « *Compréhension et politique* ». OP. Cit. p.197

centre sur la séparation, qui émane d'une prétention processuelle d'objectivité, entre l'acte de compréhension et ce qu'elle conçoit comme « sens commun » ou le sens pluriel ou collectif qui émane de la trame et du contexte dont l'événement est inscrit.

Le sens commun, le « sens de la réalité », accompagne et guide, selon Arendt, notre inscription dans la configuration intersubjective qui compose le tissu humain d'une communauté ; une forme d'implication qui produit une « pré-compréhension non critique »⁴⁸, foyer des préjugés et aussi de l'opinion en tant que formes d'inscription contextuelle qui sont néanmoins parties fondamentales de la quête du sens et de la compréhension finale d'un événement, comme « le fil d'Ariane [...] qui seul peut [nous] guider en toute sécurité à travers le labyrinthe de [nos] propres conclusions »⁴⁹. De cette façon, la séparation de cette pré-compréhension de la connaissance, en tant que trait de la logique processuelle moderne, prend une connotation d'un degré tout à fait différent quand la prétention de remplacer le préjugé et l'opinion par le savoir change par l'intention d'arriver à un énoncé indéniable et indiscutable sur le sens de l'Histoire. Dans sa formulation totalitaire, cette prémisse devient non seulement la seule source de toute recherche du sens, mais aussi elle est inscrite dans un mouvement qui cherche à réduire, à transformer ou simplement à anéantir toute contradiction possible.

Ainsi, l'avènement de la prémisse totalitaire de que « tout est possible » se révèle comme l'une des conséquences possibles de la perte des foyers de compréhension. Elle opère grâce à la dissociation de la façon de concevoir la vie politique d'avec la possibilité non seulement de méconnaître le risque de déduire la configuration de la réalité d'une prémisse qui défie toute évidence, mais de perte de la capacité collective ou individuelle pour contredire ce déplacement.

Or, bien évidemment, les causes de ce processus et leurs conséquences pour la configuration d'une pensée du politique méritent une analyse plus approfondie que nous entreprendrons au moment de scruter la version de la pensée politique amicale qu'Arendt nous offre. Néanmoins, dans cette petite radiographie du refus de la scientification de la politique, on peut déjà noter l'influence d'Arendt, spécialement au moment de concevoir le rapport de M. Abensour avec la tradition de la pensée occidentale et, plus spécifiquement, dans la critique, transversale qu'il fait à la façon scientifique de disposer notre relation avec la *praxis* politique. En effet, le démantèlement de cette façon de penser moderne est réalisée par Arendt par le contre-point qu'offrent les anciens concepts d'histoire et de nature, sources pour elle originaires des concepts de la pensée occidentale et de l'expérience politique qui y est

48 Ibid. p.200.

49 Ibid. p.201.

crystallisée. La récupération de cette expérience, la redécouverte d'un regard « à distance de tous les philosophèmes constitutifs de la tradition, qui occultent la phénoménalité propre au *bios politikos* »⁵⁰, inaugure ainsi une voie inédite pour la recomposition de notre rapport au passé, à sa compréhension et à l'irréductibilité de la dimension politique.

Pour M. Abensour, l'analyse de ces expériences politiques, dont les traces sont encore présentes -quoique faiblement- dans les concepts qui composent notre pensée politique, devient la formulation d'un modèle pour le « retour vers les choses politiques », en exposant probablement le plus clairement autant le contenu de ce retour, « la redécouverte de la chose politique après que la domination totalitaire a tenté d'annuler, d'effacer à tout jamais cette dimensionnalité constitutive de la condition humaine »⁵¹, que sa méthode, par l'articulation de la mise en question de la tradition de la pensée politique et l'accès à la révélation de la *praxis* politique. La mise entre parenthèses de la façon moderne de penser, cette *epoché* de ses dispositifs d'occultation, des « philosophèmes » comme le concept de progrès ou l'idée de processus, devient ainsi condition de possibilité de la considération de la consistance du politique, c'est-à-dire une façon de recomposer une relation avec la *praxis* politique, tout en révélant le péril derrière l'abandon de son irréductibilité. Dans ce contexte, la mise en œuvre de la critique de la signification universaliste, de la soumission des particuliers à l'universel, de la prétention moderne à regarder la *praxis* politique du point de vue des résultats, des effets et d'expliquer « les choses politiques qui font irruption dans le présent »⁵² à partir d'une logique déductive, processuelle et administrative, prend la forme, par opposition, d'un attachement aux petits événements, au particulier, au contingent, aux « véritables sources »⁵³.

De plus, cette récupération de l'expérience des particuliers s'inscrit dans les efforts pour mettre à jour la brèche entre politique et souveraineté. Il s'agit, en effet, d'une tentative pour faire l'écart entre cette forme de *praxis* qui émerge de la construction des liens humains et la formation d'un régime d'administration des besoins et des individus. M. Abensour souligne et fait sienne ce geste, en comprenant l'affirmation de l'irréductibilité de la vie politique comme un exercice de démantèlement de la réduction de la compréhension à une affaire scientifique ou technique. Contre la tendance à faire de la question du meilleur régime un problème pragmatique, Abensour s'efforce de réhabiliter l'engagement envers la liberté, en tant qu'expression de la mise à jour de la condition de pluralité qui se révèle comme le foyer de la consistance du politique. Nous reviendrons sur la spécificité de ces deux mouvements

50 Abensour, M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Op. Cit. pp. 228, 229.

51 Abensour, M., « De quel retour s'agit-il ? ». Op. Cit. p.62.

52 Ibid. p.60.

53 Arendt, H., *La nature du totalitarisme*. Op. cit. p.72.

plus tard, mais ce que nous voulons souligner maintenant c'est l'inhérence, que H. Arendt dévoile selon M. Abensour, de la la redécouverte de la condition politique aujourd'hui et de la dénonciation des périls d'occultation qui habitent la composition de la pensée moderne.

Cette perspective, en tant que prisme, rend possible la recomposition du processus de signification de notre monde, en concevant la compréhension comme un exercice qui suppose nécessairement la mise en œuvre d'une critique de la raison politique. En ce sens, M. Abensour n'adhère pas seulement à la critique arendtienne de la scientification du politique, mais il inscrit la résistance aux foyers d'occultation du politique comme un trait de sa propre pensée. En outre, il conçoit cette forme de résistance comme l'aperture d'une voie inédite, capable de redécouvrir la spécificité de la vie politique, la consistance des « choses politiques ». En ce sens, M. Abensour semble faire sien le geste de démantèlement qui décrit la pensée arendtienne, en posant l'un des foyers de sa conception de la critique dans cette façon particulièrement polémique de concevoir la phénoménologie de l'expérience politique, tout en inaugurant une route inédite vers la réhabilitation du sens critique de la philosophie politique. H. Arendt devient ainsi l'une des référentes principales dans la configuration de la notion de tradition de la pensée occidentale que M. Abensour utilise, en déterminant cette critique de la pensée politique comme l'autre dimension – compte tenu de l'influence de la Théorie critique – de la récupération du particulier, de la rencontre avec l'événement, bref comme un « sauvetage » de l'expérience politique qui ressort entre les factures des prétentions d'universalité et de continuité des dispositifs historiques modernes.

1.2 Le *ductus obliquus*

Bien que l'articulation entre la critique de cette « façon moderne de penser » et la redécouverte de l'expérience politique devienne chez H. Arendt une exploration des épisodes fondateurs de la pensée politique – sur le mode d'une analyse des événements politiques qui sont derrière la cristallisation de ces concepts et catégories –, il est encore très difficile de percevoir le rapport entre cet exercice et la mission éditoriale exprimée dans le manifeste abensourien. En effet, le lien entre la décomposition de ce prisme moderne, la critique à l'état de la philosophie et l'engagement avec la circulation des textes et, en plus, leur relation avec la configuration de notre cartographie de l'amitié, sont des éléments qui restent pour le moment assez éloignés les uns des autres.

Effectivement, on peut bien évidemment remarquer l'influence d'Arendt dans la condition fragmentaire de la constellation de la pensée que M. Abensour nous présente, dans sa manière non-linéaire de composer différentes traditions de la pensée politique, ou même dans la façon dont il conçoit ces traditions : au pluriel⁵⁴ et contre toute prétention de réduire cette hétérogénéité. À partir de cette perspective, chaque auteur de cette collection apparaît comme fragment d'une expérience de pensée politique. Chaque texte devient ainsi un dispositif – comme G. Navet le signale - « de rapports temporaux complexes, où se joue une politique de la lecture comme vigilance »⁵⁵ dont le but, si l'on ne peut en citer qu'un seul, c'est la création d'un passage qui relie notre présent à une forme d'expérience chargée d'une puissance émancipatrice. L'éditeur apparaît sous ce prisme comme celui qui nous permet de déplacer l'horizon de la pensée politique, de remettre en question ses limites, ainsi que de sauver un moment qui risque d'être oublié par notre mémoire historique.

En ce sens, comme le démontre l'exemple arendtien, cette reconfiguration opère non pas au-delà de la discussion avec la composition de la tradition de la pensée politique occidentale, mais plutôt à rebrousse-poil de sa propre composition, en concentrant son travail herméneutique sur ses « points aveugles », ses lieux oubliés, ignorés ou méprisés. Ainsi, la mise en scène du *non-pensé* de la tradition, c'est-à-dire l'exposition de ces « points aveugles », suppose la visualisation des contours et des frontières de la pensée politique, de sa condition historiquement et géographiquement située⁵⁶, en composant la tâche de la critique à partir de cette exposition. La pensée politique devient alors un exercice de démontage - de

54 À propos de ces nombreuses réflexions sur les traditions utopiques, M. Abensour définit son travail « [...] de constituer, de construire des traditions » comme la « tâche [qui] est peut-être notre travail le plus urgent [...] ». L'accent dans ce contexte est clairement mis sur l'importance de décliner toujours au pluriel *ces traditions*. Abensour, M., « Le nouvel esprit utopique » in *L'homme est un animal utopique*, Sens&Tonka, Paris, 2013. p.196.

55 Navet, G., « Guetter et éveiller » Op. cit. p.349.

56 Comme nous l'avons signalé, la pensée d'Arendt s'avère être l'une des références la plus importante au moment d'entrevoir le sens que prend la notion de tradition chez M. Abensour. Néanmoins, l'une des entrées les plus directes à la décliné « occidentale » de cette discussion se trouve sans doute dans l'influence de l'ethnologie politique de P. Clastres. L'apparition de l'Occident, chez Arendt identifiée dans la répétition du geste qui fonde la tradition de la pensée politique - à savoir la méprise, la réduction et la transgression de la dimension politique -, se révèle cependant d'une manière géopolitiquement plus claire chez Clastres. En effet, pour l'anthropologue, l'oubli et la réduction de la dimensionnalité du politique à la gouvernance, s'avère le signe non simplement d'une tendance structurelle à la tradition politique, mais aussi comme le trait de sa condition Occidentale. L'Occident pense la politique à partir d'un principe de domination, de subordination des gouvernés par les gouvernants, contrairement aux sociétés dites « primitives » qui opèrent contre l'avènement de cette impulsion. L'État est en effet conçu comme l'instrument qui non seulement rend possible, mais qui plutôt reproduit et institutionnalise la division et le partage de la société entre dominants et dominés. Cette inversion du regard, qui définit l'État et les sociétés occidentales à partir de son contre-exemple, dans les sociétés non seulement *a-étatiques*, mais plus exactement *contre-l'État*, a une influence énorme sur la conception abensourienne du sens d'occident, de l'horizon du pouvoir politique et sur sa lecture de la propre démocratie. En ce sens, bien que nous puissions affirmer la proximité de la notion de tradition chez Abensour à la pensée d'Arendt, le sens de sa condition « occidentale » démontre un référent très clair dans l'œuvre de l'ethnologue politique. Nous reviendrons sur cette importance à propos de la réflexion d'É. De La Boétie. Cf Abensour M., *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Seuil, Paris, 1987. Politix. 1988;1(2):88-9.

démantèlement dans le cas arendtien - du mépris de la politique de la part de l'institution philosophique, autant que de sauvetage des expériences particulières de sa composition. Néanmoins, bien que l'attitude qui émane de cette conversion du regard et de l'adoption de cette perspective contre-traditionnelle puisse nous donner une idée des principes qui guident l'aspect éditorial et le caractère de collectionneur de M. Abensour, la place si essentielle qu'occupent les textes eux-mêmes dans cette configuration, ainsi que sa propre lecture en tant qu'exercice de cette pensée critique, sont des liaisons qui restent loin d'être établies.

Afin de franchir cette distance, l'une des entrées pour concevoir cette condition textuelle de la critique se révèle grâce à la figure de L. Strauss. En effet, le philosophe dont le travail se concentre – vu d'une façon strictement formelle - aussi sur l'articulation entre la modulation d'un geste de refus de la scientification du politique et une tentative de reformuler les conditions de la compréhension et la pensée politique. L. Strauss conçoit, en effet, les efforts de transformation du politique en science comme la réponse principale au contexte de crise qui vit la pensée politique, notamment la philosophie politique⁵⁷, qui est pour lui dans un état de « putréfaction » totale⁵⁸. Pour L. Strauss, ce contexte, confronté à l'alternative entre « la philosophie politique pratiquée sous forme d'un retour aux Anciens »⁵⁹ ou l'affirmation des deux principes de la modernité, à savoir l'historicisme et le positivisme, semble avoir choisi la « vulgarité moderne »⁶⁰, la scientification de la pensée politique, « en laissant libre cours à [ces] deux agents destructeurs de l'idée même de philosophie politique »⁶¹. En effet, L. Strauss définit sa conception de la philosophie politique comme « l'effort conscient, cohérent et acharné pour remplacer les opinions sur les principes de la politique par une connaissance »⁶². Il dénonce ainsi le mouvement qui se configure à partir de ces deux impulsions modernes comme la cause de l'état si calamiteux des institutions. En ce sens, la tâche de la philosophie politique, d'un caractère épistémologique si concret, semble avoir effectivement été évincée de nos coordonnées de la pensée. Ce procès adopte ainsi un double formulation, en déterminant la mort de la philosophie politique, dans une première variante,

57 En effet et comme signale L. Strauss à propos de la philosophie politique dans son état actuel : « Nous exagérons à peine lorsque nous disons qu'aujourd'hui la philosophie politique n'existe plus, sinon comme quelque chose qu'on enterre, c'est-à-dire comme sujet de recherches historiques, ou encore comme thème à protestation timide et sans conviction ». Straus, Leo, « Qu'est-ce que la philosophie politique ? » in *Qu'est-ce que la philosophie politique*, Quadrige/Puf, Paris, 2010. p.23.

58 « Aujourd'hui, la philosophie politique est dans un état de délabrement voire de putréfaction, si même elle n'a pas entièrement disparu. Non seulement le désaccord le plus total règne au sujet de sa matière, de ses méthodes et de sa fonction ; mais sa possibilité même sous quelque forme que ce soit est devenue contestable ». Ibid. p.22.

59 Abensour, M., « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne ? In *Pour une philosophie politique critique* ? Sens & Tonka, Paris, 2009. p.205.

60 Ibid.

61 Ibid.

62 Straus, Leo, « Qu'est-ce que la philosophie politique ? » Op. Cit. p.18.

par l'effacement de la frontière qui sépare sa discipline du domaine de l'opinion, un processus aggravé par la confusion contemporaine sur son rôle. Dans une deuxième alternative, la modernité a occulté la mission de la philosophie politique par la séparation de la propre pratique de la philosophie de son inscription dans les « choses politiques », par l'occultation de son implication avec son présent politique, une démarche menée à terme par la prétention d'objectivité et de pragmatisme moderne qui émane des attitudes historicistes ou positivistes.

Dans ce contexte, l'essor de la sociologie, en tant qu'interlocuteur valide au moment de répondre et d'interpréter le souci pour le politique, est lié, d'un côté, à l'éviction de la question du « meilleur régime » de la philosophie politique ainsi que, d'un autre côté, à la capacité de la sociologie politique à accueillir les mouvements qui émanent de l'esprit moderne. En effet, pour Strauss, il existe une sorte de retrait de la philosophie de la discussion à propos du sens du politique, de la justice, de la liberté et des grandes idées qui ont traditionnellement inspiré son activité. Ainsi, selon le philosophe, la discussion sur le rôle, la place et le sens de l'activité philosophe a pris la place de son rôle dans l'élucidation de ces grandes questions, en ouvrant la place pour l'essor de l'historicisme et le positivisme comme foyers de signification du présent politique. En effet, dans ce contexte se produit l'entrée de la sociologie sur la scène de la pensée politique, qui n'essaie plus de résoudre son conflit avec ses impulsions modernes, mais elle les inscrit dans le cœur de son activité. En ce sens, L. Strauss conçoit le positivisme comme l'effort de séparer et d'isoler les événements dans leur analyse, en méconnaissant leur appartenance et leur liaison au tissu social qui les a fait émerger. Du même que l'historicisme, sous sa variante du XX siècle, prend la forme d'un effort pour faire de cette analyse non plus le résultat d'un processus de compréhension et d'interpellation de notre présent politique, mais plutôt une tentative de distiller le sens de l'avenir⁶³, en transformant la question du politique dans une guide pragmatique pour le futur.

Or, M. Abensour prend ce diagnostic de L. Strauss sur l'état de la philosophie politique et sa critique à la scientification de sa discipline, mais en contournant sa direction pour y entrevoir, avant tout, une thématization remarquable de la relation entre philosophe et politique. En effet, Strauss expose, très clairement, l'image philosophie de ce qu'Arendt comprend par les « affaires humaines », en déterminant leur rôle à partir de l'opposition à ces modalités de composition. Ensuite, Abensour détourne – comme le signale G. Labelle⁶⁴ – la

63 Strauss sur l'historicisme : « L'historicisme typique du XXe siècle exige que chaque génération réinterprète le passé à partir de sa propre expérience et en prévision de son propre avenir. Il n'est plus contemplatif, il est activiste ; et il attache à cette étude du passé fondée sur l'anticipation du futur, ou qui part de l'analyse du présent et qui y retourne, une importance philosophique cruciale : elle doit être guide ultime de la vie politique ». Ibid. p.61

64 Pour Abensour, selon Labelle, « il s'agit [...] de faire bifurquer voire de détourner l'enseignement straussien – au point de l'arrimer à une fin qu'il récusait explicitement, soit l'affirmation de la supériorité du mode de vie

définition straussienne de la philosophie, en concevant l'opinion elle-même, l'une des expressions pour L. Strauss de la non-philosophie et de ce qui doit être forcément converti et traduit en connaissance, comme foyer de la philosophie politique. En effet, M. Abensour note, derrière les efforts de L. Strauss pour restaurer et redonner à la philosophie son rôle et place originale, la reprise du cœur de la problématique qui soutient l'existence même de la philosophie politique, sa matière primaire. Strauss met en scène l'attachement de la philosophie non seulement avec la dimension politique, mais plus précisément à l'opinion en tant que son sol fondamental. Néanmoins, avant de suivre L. Strauss et de réintroduire la distinction classique entre l'exercice de l'opinion et la discipline philosophique, en essayant ainsi de restituer l'autorité perdue de la philosophie académique face à la vie politique, M. Abensour entrevoit dans cette apparition de l'altérité, de la *doxa* comme la non-philosophie, une opportunité pour la découverte d'un écart critique par rapport à l'état de l'institution et du rôle de la philosophie même.

Or, cette identification de la non-philosophie avec l'opinion mérite d'être analysée, surtout si notre but est de comprendre le lien éditorial qui se tisse entre l'œuvre de M. Abensour et son contexte. Comme c'est le cas des « choses politiques » – que M. Abensour semble arracher au contexte straussien pour les faire siennes, en déployant leur usage sur une multiplicité de lectures⁶⁵ -, la figure de la « non-philosophie » devient l'expression d'un lieu commun de la pensée abensourienne, prenant une signification particulière à partir de ses différentes scènes de lecture.

Comme nous l'avons déjà mentionné, chez H. Arendt, la non philosophie est conçue non pas à partir d'une opposition directe avec l'institution philosophique, mais à partir d'une relation plutôt complexe, dont les points d'articulation sont identifiés justement dans les sources de conflit et de polémique entre le mode de vie des philosophes et de la vie politique, en révélant sa présence dans les foyers d'occultation de notre présent politique. Or comme nous verrons avec P. Leroux et sa critique de la condition académique de la philosophie de son époque, la non-philosophie est incarnée explicitement dans « la classe la plus nombreuse et la plus pauvre », en tant qu' « élément humain » qui représente toute son extériorité et

politique ». Labelle, G., *L'écart absolu : Miguel Abensour*. Op. Cit. p.112.

65 On trouve une des définitions les plus claires des « choses politiques » dans l'analyse que nous présente G. Labelle, qui conçoit, de façon assez lefortienne, ce retour comme « l'apparition, par-delà de son occultation, de la dimension symbolique de l'institution du lien social ». Or, l'ambiguïté de l'expression de Strauss, importante pour la composition de l'écriture de M. Abensour, permet de concevoir sa signification à partir de plusieurs parties de cette cartographie de la pensée politique. Par exemple, dans le contexte de sa lecture de H. Arendt, ce retour devient la condition pour la pensée politique après l'exposition de la fracture de sa tradition, de la crise de la pensée politique post-totalitaire. Labelle, G., *L'écart absolu: Miguel Abensour*. Op. Cit. p.27.

hétérogénéité⁶⁶. Ainsi, la non-philosophie devient tout ce que l'institution philosophique essaye de cacher, soit pour soutenir l'écart qui sépare et qui permet l'exercice de son activité depuis une distance sécurisée par rapport au « tourbillon » de la sphère publique, soit à cause d'un engagement avec l'unicité et la continuité de sa discipline et de sa tradition.

En effet, cette pulsion à la continuité est l'un des facteurs déterminants chez H. Arendt de la cécité contemporaine à la reconnaissance de la fracture de la tradition. En ce sens, depuis la perspective arendtienne, la non-philosophie commence à désigner la frontière même entre l'institution académique de la philosophie et la possibilité critique de resignifier son exercice. En tant que frontière, la non-philosophie signale moins une région extérieure à la continuité de la tradition philosophique, mais ses points de contact qui expriment la condition politique, ce que l'institutionnalisation originelle de sa discipline – sous son modèle platonicien – vise à occulter par le déplacement des philosophes eux-mêmes en dehors et, finalement, au-dessus de la sphère politique. En ce sens, s'il y a une possibilité de recomposition du lien entre la philosophie et la dimension politique, celle-ci se trouve dans l'exploration de la non-philosophie en tant que forme d'exposition et, alors, de démantèlement des sources d'occultation de son rapport à la vie politique.

Or, l'un des éléments fondamentaux apportés par la lecture de L. Strauss à cette considération de la philosophie, à son rapport avec l'altérité et à ses propres frontières, est l'attention au format de cette relation, c'est-à-dire à l'écriture. En effet, si l'on suit la lecture de M. Abensour, la séparation que L. Strauss réalise entre opinion et philosophie, entre « l'intuition » qui compose la discussion sur les choses politiques et leur investigation par l'effort conscient d'y distiller la nature du politique et de notre implication dans sa dimensionnalité, trouve une expression non seulement institutionnelle à partir de cette première sortie des philosophes des contours de la *polis*, mais aussi *textuelle*, grâce à l'adoption d'une écriture et d'un langage spécifiques. Or, ce déplacement est tout à fait présent dans la lecture critique que H. Arendt fait du processus d'institutionnalisation de la philosophie, qui signale la mort de Socrate⁶⁷ comme l'épisode fondateur qui installe la persécution et le besoin d'abri comme des conditions de l'exercice de la pensée libre, dans le

⁶⁶ Abensour, M., « L'utopie socialiste : une nouvelle alliance de la politique et de la religion ». Op. Cit. p.139.

⁶⁷ À propos de l'importance de la mort de Socrate pour la base platonicienne de la philosophie institutionnelle et, plus précisément, pour la composition de sa relation avec la *doxa*, H. Arendt nous signale : « The opposition of truth and opinion was certainly the most anti-Socratic conclusion that Plato drew from Socrates' trial. Socrates, in failing to convince the city, had shown that the city is no safe place for the philosopher, not only in the sense that his life is not safe because of the truth he possesses, but also in the much more important sense that the city cannot be trusted with preserving the memory of the philosopher. ». En ce sens, le déplacement que Platon propose de la place contemplative du philosophe à une position active, par l'occupation du lieu du pouvoir, répond à un besoin non pas politique, protéger à la *polis* de soi-même, mais plutôt institutionnel du « cercle des philosophes », pour sécuriser l'activité des *sophoi* et sa continuité dans le temps. Arendt, H., « Philosophy and Politics ». Op. Cit. p.75.

contexte institutionnel que représente la création de l'Académie. Ainsi vue, l'adoption d'un langage technique, spécialisé et d'un style d'écriture particulière se révèle moins comme un besoin de la pensée pour s'exprimer d'une façon *claire et distincte* que comme la réponse à un problème politique. En ce sens, l'écriture philosophique tente de résoudre le conflit, dans le cas du Socrate mortel, entre la configuration politique de la cité et l'exercice de la liberté de la pensée. Or, de son côté, la lecture que L. Strauss nous présente de cette relation entre la philosophie et la *doxa* fait apparaître deux éléments centraux pour comprendre la condition textuelle de la réflexion de M. Abensour.

Tout d'abord, l'attention à l'écriture démontre la condition politique de la pensée, en exposant son inscription non plus dans le ciel abstrait des idées, mais dans les entrelacs qui font communiquer l'exercice de la pensée et la vie politique. Selon la lecture de M. Abensour, l'expression de cette condition forme une sorte de double rapport entre pensée et vie politique fondée sur la distance. En effet, du côté de l'écriture philosophique et de la réflexion politique, la reconnaissance de leur inscription sur la scène publique et de la dépendance de leur activité à la composition collective de la *doxa* peut générer les conditions pour une recomposition de la place de la philosophie politique. Ainsi, la philosophie peut se situer non plus dans le lieu du pouvoir du *philosophe-roi*, mais dans l'espace conflictuel qui s'étend entre le libre exercice de la pensée et l'opinion publique. De cette façon, il ne s'agit plus de sécuriser la place des philosophes, mais de déplacer le lieu de l'exercice de la pensée à cet espace conflictuel, désormais compris comme le foyer de la pensée politique. Ainsi, le conflit entre le mode de vie des philosophes et la vie politique cesse d'être un composant sublimé dans l'institutionnalisation de l'écart entre le cercle de philosophes et le reste de la société, pour devenir la porte d'entrée à la condition politique de la pensée.

D'autre part, à partir de cette structure de double rapport, on trouve une deuxième alternative configurée par la négation de cette condition politique, en comprenant l'exercice de la pensée complètement à l'écart de son inscription dans le tissu social de la vie-ensemble, c'est-à-dire comme une activité toute entière étrangère ou détachée de ses circonstances et ses événements. Cette alternative ouvre ainsi la place pour l'inversion de ce détachement, c'est-à-dire pour la détermination du rapport entre pensée et politique à partir de la tentative d'occuper le « lieu de pouvoir », en comprenant le retrait de la vie politique comme une possibilité qui dépende de l'introduction d'une distance, voire une division, entre le philosophe et le reste de la société. Cette dernière option dispose, en effet, l'exercice et la création de la connaissance à partir de l'effort de maîtriser et subordonner son rapport avec la

vie politique, en surmontant le conflit entre ses deux modes de vie, la philosophie et la vie de la cité, à partir de l'association entre savoir et pouvoir politique.

Dans ce dernier cas, on est en face de l'ouverture du risque doctrinaire et idéologique qui habite l'exercice de la pensée. Ce risque est notamment présent dans la philosophie politique qui, par l'occultation de son inscription dans la vie politique, laisse libre cours à la négation de son articulation avec l'opinion et le débat - les deux faces de la *doxa* - par l'affirmation de soi et de son activité comme la seule source de la raison politique. En effet, cette forme d'attitude existentielle de l'exercice de la pensée, cette modulation de son *conatus essendi* qui remplace l'exercice de compréhension de la vie politique par le besoin de sécuriser l'exercice de son activité des dangers qui habitent les contours de la sphère publique, adopte son expression la plus claire, sous cette perspective politique de l'écriture, dans la figure du philosophe-roi platonique, qui fonctionne comme le modèle d'attraction doctrinaire présent dans la relation de la philosophie à la politique.

Or, comme le signale bien G. Labelle, la modulation de cette attitude, qui répond au risque doctrinaire toujours présent dans l'exercice d'une pensée qui tente de mépriser son inscription contextuelle ou d'y échapper, se révèle, grâce à cette attention à l'écriture, non plus comme une différence épistémologique ou ontologique entre la connaissance, le savoir et l'opinion ou le débat. Il s'agit plutôt de l'exposition d'une « posture », « fondée sur le déploiement d'une forme spécifique d'*érôs*, qui peut disparaître [...] au moment même où elle apparaît ou se manifeste »⁶⁸. En ce sens, la mise en évidence de la condition politique de l'écriture, sa mise en scène comme composant déterminant de l'exercice de la pensée, révèle la pulsion derrière la relation que le philosophe tente d'établir avec son contexte situé, en décortiquant l'intention derrière ce mouvement, derrière le retour à la caverne chez Platon, soit à partir de son engagement avec la cité et la *doxa* qui la compose, soit à partir de l'engagement avec la sécurisation sa position, en tant que discipline institutionnelle, face aux dangers de la persécution.

Or, cet aspect textuel de la pensée n'apparaît que grâce à l'attention que l'on donne à cette relation problématique. En effet, cette relation se configure à partir du conflit entre le « petit nombre de philosophes », dont l'activité s'avère être « la tentative de détruire l'élément dans lequel vit la société »⁶⁹, par la transformation de la *doxa* en connaissance, et le « grand nombre de la société » dont le rapport avec l'institution philosophique est conçu par L. Strauss au sillage de la figure de la persécution, en tant que « point extrême de la présence de

68 Labelle, G., *L'écart absolu : Miguel Abensour*. OP. Cit. p.114.

69 Strauss, L., « Sur un art d'écrire oublié ». Puf Édition, Paris, 2010. p.213.

l'opinion »⁷⁰, ou l'expression du degré d'incompatibilité de ces modes de vie. Ainsi, l'attention à la persécution, comme une condition propre à l'exercice de la pensée politique, fait apparaître ce qui est en risque d'être occulté dans la négation de la relation entre l'opinion et la philosophie, à savoir, le contexte de la pensée. De cette façon, la persécution s'avère l'une des expressions de la relation de la pensée avec ses circonstances, avec ses divers lieux d'énonciation, une sorte de trace de son placement dans le moment que son exercice se propose d'analyser et dont la présence détermine finalement, d'une manière ou d'une autre, la forme même où la pensée s'exprime. Ainsi, la reconnaissance de ce conflit ouvre la voie au contexte de la pensée, en signalant dans la *forme*, dans la configuration d'une écriture particulière et dans la composition des gestes de lecture, l'entrée vers l'articulation de la philosophie et la vie politique.

C'est en ce sens que M. Abensour fait de l'enseignement de L. Strauss l'une des boussoles qui guident sa propre exploration philosophique. « [I]l convient de prêter une plus grande attention à la forme qu'à la substance, puisque la signification de la « substance » dépend de la « forme » »⁷¹, dit ce principe, en soulignant son importance notamment au moment de penser la possibilité d'une philosophie politique utopico-critique, dans la mesure où l'attention à l'écriture devient le moyen pour accéder à la recomposition du lien entre l'exercice de la pensée et le présent politique qui suscite son activité. En poursuivant cette démarche, M. Abensour pose son regard alors sur la réflexion straussienne de l'*art d'écrire* et sur la façon dont l'attention aux différentes modalités d'écriture permet de rendre visible la condition politique de la pensée. Il y voit, en effet, le foyer d'un critère qui déterminera la composition de toute son œuvre. Plus qu'un critère, il s'agit plutôt d'une forme d'engagement : avec le « retour des choses politiques », en comprenant cette figure, sous ce prisme, sous la forme d'un attachement avec la manifestation de la condition politique de la pensée, avec l'irruption de la question sur son sens et sa consistance par les modalités de son implication dans son présent politique. Or, au contraire de cette version de la pensée politique, Abensour ce qu'il décrit comme le geste d'occultation du politique, compris de nouveau sous cette clé lecture, comme la reproduction d'un geste de retour à la négation de cette dépendance de la pensée face à son contexte – ou de sa liaison structurelle avec ce qu'Arendt

70 Abensour, M., « Th. More ou la voie oblique » in *L'utopie de Thomas more à Walter Benjamin*. Sens & Tonka, Paris, 2009. p.31.

71 Ibid. p.34.

comprend comme la « brèche entre le passé et le futur »⁷² –, ou à l'inversion de cette dépendance, sur le mode d'une subordination de sa relation.

En outre, L. Strauss donne les bases pour comprendre l'inscription de cette discussion dans la condition textuelle à partir de la relation non plus du philosophe, mais plutôt de l'auteur et son contexte. En effet, il conçoit cette condition textuelle de la pensée à partir de la distinction entre sa dimension *ésotérique*, dont le sens ne « se dévoile qu'à des lecteurs très soigneux et bien entraînés et après une étude longue et attentive »⁷³, de sa version *exotérique*, dont le caractère de divulgation adopte un rôle plutôt instructif comme « enseignement de la vérité »⁷⁴. En ce sens, l'attention à l'écriture fait apparaître non seulement le problème du contexte, en montrant la pensée non seulement comme une force dissidente dans une configuration historique déterminée, mais elle ajoute de plus un troisième acteur fondamental à cette configuration : les lecteurs et lectrices. En effet, la transmission de la pensée, spécialement dans un contexte de persécution, dépend absolument de la relation entre l'écrivain et la communauté de ses lecteurs, en plaçant l'interprétation de leur sens dans sa capacité d'analyse, dans l'identification de ses gestes d'écriture et dans le décortilage des intentions des textes.

On peut distinguer ainsi, d'un côté, une écriture, disons d'une inspiration nettement académique dans son sens ancien, qui module son intention à partir des efforts pour sécuriser l'espace pour la libre pensée grâce à la reproduction des limites qui séparent l'espace des philosophes de la sphère publique. Cette tâche a besoin alors de la création d'un langage propre et étranger aux oreilles des non-initiés. Néanmoins, d'un autre côté, on trouve la reformulation exotérique de cette écriture cryptique, dont la formulation exprime le lien entre le « petit nombre » des philosophes et sa société sur le mode de l'enseignement⁷⁵, ce qui tente

72 À plusieurs égards, on peut dire qu'il y a une du moins une affinité entre la conception abensourienne des « choses politiques qui font irruption dans le présent, interrompant l'oubli qui les affectait, attendant qu'on y réponde » et la dépendance qu'Arendt assigne à ses « exercices de la pensée politique » avec leur présent, celui-ci est conçu à partir de l'espace des « *political incidents* », « *incidents of living experience* » qui représentent les seuls repères de certitude, « *the only guideposts by which to take its bearings* ». Abensour, M., « De quel retour s'agit-il ? ». Op. Cit. p.60 ; Arendt, H., « Between the past and the future ». Op. Cit. p.14.

73 Strauss, L., « Sur un art d'écrire oublié ». Op. Cit. p.214.

74 Ibid.

75 Cette image de l'enseignement et l'éducation, comme la reproduction du modèle hiérarchique qui traverse la configuration sociale qui soutient l'académie platonique, se voit énormément bouleversée par la figure de Socrate et la pratique de sa méthode maïeutique. H. Arendt fait noter cette différence, en soulignant la distance entre la méthode socratique, fondée sur la prétention non plus d'anéantir la *doxa* par sa transformation en *vérité*, mais d'aider aux citoyens à trouver le contenu véritable qui habite dans sa propre *doxa*, de sa resignification platonique, qui nie l'existence d'une vérité propre au domaine politique, à la sphère publique, en déplaçant son contenu et l'élucidation de son sens au « dialogue par élévation » de l'exercice privée de la pensée. Arendt, H., « Philosophy and politics ». Op. Cit. p.81.

de moduler leur inscription au tissu social à partir d'un format maître-étudiant qui a tendance, notamment sous le modèle des anciens, à reproduire les modalités d'une pensée dogmatique.

Or, L. Strauss s'intéresse à une troisième formulation de cette relation, présente spécialement dans l'écriture qui surgit des contextes de persécution, où sa simple expression représente un danger mortel autant pour les auteurs et les autrices que pour les lecteurs et les lectrices. Nous faisons référence ici à « l'art d'écrire entre lignes » en tant que technique de ceux qui sont persécutés pour créer une voie à la fois inédite et codée, pour exprimer leur pensée et leur souci politique d'une manière indépendante. Cette forme d'écriture s'avère, en effet, capable d'habiter la frontière complexe qui s'étend entre l'usage libre de la pensée et le risque pour le philosophe que L. Strauss associe à la sphère publique, grâce à la capacité de déguiser tout contenu critique et toute forme de dissidence dans la formulation d'un autre récit. Il s'agit, comme M. Abensour le signale, d'un « [a]rt d'écrire secret tel qu'une pensée libre puisse se livrer à la recherche de la vérité sans blesser ouvertement l'opinion, et donc n'en pas souffrir à son tour »⁷⁶. Ainsi, cette stratégie insère, dans la configuration d'un texte, un autre mouvement de pensée, capable de masquer son contenu polémique en même temps qu'il est capable de réveiller l'attention des lecteurs et des lectrices. Ce double rapport au public, qui cache son message aux uns et le révèle aux autres, sans pour cela se confiner aux limites académiques ou au format de l'enseignement, suppose alors une recomposition de la position de l'auteur ou de l'autrice à plusieurs niveaux.

D'abord, l'écriture entre les lignes joue avec la différence entre le caractère exotérique et ésotérique de la pensée, en se plaçant dans les entrelacs d'un langage commun et l'inscription d'un message sélectif, gardé au fond du texte et dont le décodage dépend de l'attention des lecteurs aux traces d'une « écriture énigmatique » - « obscurité du plan, les contradictions, les pseudonymes, les répétitions inexactes »⁷⁷. En ce sens et contrairement à l'écriture strictement ésotérique qui peut se soutenir dans le milieu exclusif des spécialistes, l'écriture entre lignes doit forcément constituer un espace nouveau, hors de la sécurité académique, en dialogue avec son contexte et les conditions de persécution qui la composent.

Ce qui nous amène à un deuxième mouvement, inscrit cette fois dans la place de l'auteur ou l'autrice dont leur position se voit influencée, voire perturbée, par la présence imaginaire de ceux qui composent la scène du texte. Cette intervention des lecteurs et des lectrices produit, d'un côté, l'interruption de l'isolement que l'on associe à l'office de l'écriture depuis l'aube de l'Occident – peut-être par son identification avec la solitude de la

76 Abensour, M., « Th. More ou la voie oblique ». Op. Cit. p.30.

77 Strauss, L., « La persécution et l'art d'écrire », Éditions de l'éclat, Paris, 2003. p.41.

pensée⁷⁸ –, qui doit désormais prendre en compte l'élément humain, son contexte, dans la confection de son texte. D'un autre côté, ce lien exige des lecteurs et lectrices de se détacher d'une lecture à *la lettre* afin de prendre de nouveau la place imaginaire de l'écrivain ou de l'écrivaine pour entrevoir et déchiffrer leur intention. Il s'agit ainsi de l'effort d'une intentionnalité *réversible*, qui aboutit à créer un nouveau milieu, d'autres « espaces de communication »⁷⁹, grâce à l'exercice d'une écriture qui se fait collective grâce à sa capacité de nouer l'inspiration qui mobilise son entrée dans la sphère publique - l'esprit critique et polémique qui défie la persécution dans le cas des écrits persécutés - , avec le déplacement du foyer de la pensée et, plus précisément, de la source de la signification de son message. Cette source, en tant qu'exercice de compréhension, est alors placée justement dans l'espace qui se tisse *entre* la mise en œuvre d'une écriture cryptique, « entre lignes », et la capacité herméneutique des lecteurs et lectrices pour rester attentifs à la présence de ses traits énigmatiques.

Par ailleurs, cette inspiration libertaire, que l'on peut déjà identifier avec la prétention d'une pensée qui tente d'échapper aux conditions de répression et de censure de son époque et de son contexte situé, prend une nouvelle connotation à partir de l'usage que M. Abensour fait de cette lecture entre lignes. Nous faisons référence à sa lecture de *L'Utopie* de Th. More. En effet, le récit de Raphaël Hythlodée, pseudonyme qui se révèle comme l'une des traces de cette écriture énigmatique, exprime dans son intégrité le double mouvement d'un texte qui s'inscrit dans la sphère publique, comme le *livre de bord* du voyage au *pays de cocagne* de l'Utopie, tout en déguisant son contenu critique, en tant qu'exploration du déplacement des déterminations politiques données pour créer un passage inédit vers horizons insoupçonnés de sa configuration. L'utopie de Th. More expose ainsi une autre trace de l'écriture *entre lignes*, par la création d'une « voie oblique » vers la question du « meilleur régime », qui ne se réduit pas au lieu serré qui entoure le savoir et son expression politique – clôture par Platon à l'espace de la théorie et du cercle des philosophes –, ni à la pure expression de l'opinion par sa soumission au débat public comme une position identifiée avec son auteur.

78 « Solitude [*solitude*] is that human situation in which I keep myself company ». Arendt, H., *The life of the Mind*. Op. cit. p.185. Nous reviendrons sur cette définition largement dans notre dernier chapitre.

79 M. Abensour met l'accent dans le caractère pluriel de ces espaces, en éloignant sa composition de la reproduction et dynamiques du « petit groupe » pour y entrevoir la possibilité d'une dé-formation de l'espace de la discussion par la multiplication de ses instances et de ses interlocuteurs. À propos de l'écriture entre lignes, il signale que « cette forme d'écriture tend à instituer une pluralité d'espaces de communication, un espace public où l'objet en question peut être traité selon les exigences de la cité, et un espace philosophique où l'objet est envisagé du point de vue de la vérité », en concevant dans ce bouleversement de l'écriture une instance pour la recomposition du lien entre ces deux sphères Abensour, M., « Th. More ou la voie oblique ». Op. Cit. p.30.

Ainsi, Th. More construit, grâce à l'exploration de la condition littéraire⁸⁰ de la question politique, un autre « espace de communication » activement lié à son contexte, capable en même temps d'y introduire une distance, un point de fuite, vers la possibilité de poser la question du politique autrement. Or, les effets de sa prise de position, de ce choix d'habiter cette frontière oblique entre le petit groupe et la communauté de lecteurs, a une conséquence inattendue. En effet, les efforts pour s'affranchir des périls qui entourent la sphère publique réussissent à détacher cette expression de la pensée utopique, non seulement des confins de l'opinion, mais aussi des exigences de la connaissance et du savoir comme les foyers exclusifs pour moduler le souci politique. En effet, *L'Utopie* de Th. More déplace la question du meilleur régime à une *terra incognita*, dont l'accès n'est maîtrisé ni par le savoir ni par l'échange libre de jugement, mais plutôt par l'imagination et sa capacité – comme G. Labelle l'expose bien à propos de cette lecture d'Abensour – « d'étonner et de stimuler les sens [...] de qui accepte de se prêter à l'écoute de récits relatant un monde différent »⁸¹. De cette façon, la composition de cette pensée *autre* de la question politique inaugure de nouveaux passages, non seulement entre la *doxa* et l'élucidation de la consistance des choses politiques, mais aussi entre l'imagination et l'étonnement, en tant que foyer traditionnel de la philosophie et, selon H. Arendt, de la pensée critique.

1.2.1. L'espace du jardin

Si nous suivons à M. Abensour, l'ambiguïté du récit utopique de Th. More, produite par le mouvement d'oscillation de son message entre une dimension exotérique et une autre ésotérique, donne à la confection de l'Utopie sa condition véritablement énigmatique. Cette condition, en tant que dimension textuelle, semble apparaître alors comme sous une connotation plutôt spatiale. En effet, le processus de signification du texte se situe, sous ce modèle d'écriture, dans le lieu qui est créé par le processus collectif de confection et de décryptage de son contenu critique. Il s'agit, en ce sens, d'un espace frontalier dans un double sens, d'abord comme une région qui se découvre à partir de la distance entre l'auteur et ses lecteurs, mais aussi par rapport à la position de ce processus d'interprétation, situé *entre lignes*. Ainsi vus, ambiguïté et énigme se révèlent comme les éléments qui définissent le récit

80 Par rapport à la relation entre persécution et forme de la pensée, M. Abensour introduit la considération de cette condition littéraire, en déterminant la « [...] liaison de la question littéraire et de la question politique » à partir de la réduction de la « communication » à « sa forme la plus nombre » en tant qu'« instauration d'un vivre-ensemble, bref d'une communauté politique ». Ibid. p.34.

81 Labelle, G., *L'écart absolu*. Op. Cit. p.120.

utopique en tant que « dispositif textuel », c'est-à-dire comme une plateforme capable de réveiller l'intrigue de l'autrement du social qu'offre l'*Utopie*, grâce à la mise en œuvre de l'opération contextuelle qui réactive les liens entre le texte et sa scène de lecture.

Le récit utopique inaugure une nouvelle dimension de l'exploration des entrelacs entre imagination et étonnement, en révélant de surcroît une capacité inouïe pour « exciter la sensibilité [et] nourrir le désir du « mieux être collectivité » »⁸² dans la communauté qui forme sa lecture. La question politique qui habite dans le voyage utopique se pose alors justement dans l'espace *entre* sa confection littéraire interne, où l'auteur ou l'autrice déploie son habileté pour travailler la frontière entre la persécution et l'exercice d'une pensée d'inspiration critique, et l'ouverture de son interprétation à la pluralité qui compose la *consistance* de son contexte, cette forme de trame qui forme la communauté de sa lecture. Or, comme M. Abensour le signale, cette condition ambiguë de l'utopie, en tant que défense contre la persécution tout en étant le milieu du rapport entre l'auteur et son contexte humain, est inscrite dans la position frontalière de son message, c'est-à-dire dans sa capacité d'habiter une diversité de registres. Mais, dans une dimension peut-être préalable, elle s'inscrit aussi dans son *nom* même dont le sens oscille aussi entre deux lieux : l'*eu-topos*, le bon-lieu de la société harmonieusement constituée, et l'*a-topos*, le « nulle-part » de sa géographie.

Ainsi, du point de vue de la critique de la raison politique, cette version de la pensée utopique et l'inauguration de la voie oblique à la question politique se révèle comme un véritable contre-modèle à la scientification du politique. Elle introduit effectivement une nouvelle façon de comprendre le lien entre la pensée politique et la sphère publique, le domaine de la *doxa*, tout en accueillant autrement la question politique du meilleur régime. Le « nulle part » du récit utopique, le déplacement des coordonnées de la configuration du lien humain vers la *terra incognita* des mondes imaginaires, introduit ainsi une distance radicale avec la prétention pragmatique de l'historicisme du XX siècle. En effet, l'écriture utopique, notamment dans le cas de Th. More - et d'une manière moins littéraire et, dans ce cas, peut-être plus explicite dans les représentants de ce qu'Abensour comprend par *Le nouvel esprit utopique* -, place l'exercice de son interprétation plus proche du présent, par le lien avec son contexte et avec la création de ces « espaces de communication », que d'un guide pratique pour le futur. Effectivement, l'utopie de More apparaît, sous ce prisme abensourien, comme l'expression d'une transformation de l'inquiétude pour l'avenir en une façon contre-pragmatique de regarder notre configuration politique actuelle. Ainsi, la pensée utopique commence à libérer les possibilités de son interprétation, soit de l'image du *pays de cocagne*

82 Ibid. p. 121.

soit de son association avec la détermination d'un modèle ou d'une « formule de la liberté », pour concevoir son exercice comme la mise en œuvre d'un dispositif d'une connotation déjà politique. De cette façon textuelle, l'utopie apparaît comme l'articulation particulière d'un espace de dialogue collectif, celui-ci créé autour de l'inquiétude qui réveille cet « autre principe de réalité », cette forme de l'« altérité sociale »⁸³.

En ce sens, la lecture de Th. More par M. Abensour transforme cette suspension de la prétention pragmatique par rapport à l'utopie, cette forme d'*époque* d'une interprétation littérale de son message, en une clé d'interprétation qui donne accès au contenu politique de son texte. Ce contenu se révèle à partir de la transformation de la « voie oblique », de cette clé de lecture caractérisée par son atmosphère énigmatique et par le déplacement de la question politique à la création d'un espace de communication inédit, en un contre-modèle à la « voie directe » ou « droite », ou l'effort de faire de la discussion sur l'altérité sociale une proposition pragmatique, un modèle, d'une société à mettre en place. En ce sens, le récit du « philosophe-marin » de Raphaël Hytlodée, déjà coupé d'une cartographie terrestre pour se placer dans l'insularité et les horizons insoupçonnés de la mer⁸⁴, présente le contraste entre ces deux attitudes envers la question politique d'une manière architectonique. En effet, Raphaël fait la différence entre l'*espace du jardin*, pensé par M. Abensour « sous le signe de l'amitié », comme « cet espace protégé où peut se faire jour le lien originaire de l'homme à l'homme, dans l'échange de regards »⁸⁵, et l'*espace de la cour*, ou l'espace de conseil royaux, « champ clos où prévalent les relations de domination et de servitude, l'affrontement des forts et des faibles »⁸⁶. Cette spécification de l'espace de la *doxa*, du débat et de l'opinion, comme l'espace de la cour, apparaît ainsi comme la manière que la lecture d'Abensour trouve pour signaler la différenciation entre la consistance entre deux « modes de socialité »⁸⁷ : l'un

83 Abensour, M., « l'homme est un animal utopique » in *Utopique II : l'homme est un animal utopique*. Sens & Tonka, Paris, 2013. p.261.

84 La mer et l'eau, en tant que dispositifs utopiques qui interrompent la continuité terrestre, sont une image répétitive dans la constellation de la pensée utopique que M. Abensour nous présente. On la trouve, bien évidemment, dans cet épisode fondateur chez More, comme le milieu, propre du philosophe-marin, qui détache irréductiblement l'altérité de l'île des *utopiens* de la cartographie de ce qui est connu et donc mesuré et colonisé ; ou dans son apparition chez W. Morris, dont le narrateur du récit arrive à cette configuration du « nulle-part » justement par son immersion dans la rivière, qui sert comme le *medium* entre les deux formes sociales qui composent son récit. Cette image nautique réapparaît dans d'autres lieux clés, comme dans le texte fondamental d'E. Levinas *De l'évasion*, comme ce qui déclenche le sentiment existentiel de la « nausée », ou d'une manière brève mais très éclairante, dans le contexte de la lecture de M. Abensour sur W. Benjamin où il signale : les rêves collectifs du XIXe siècle, spécifiquement dans sa version utopique, « nous font entrevoir la mer sur laquelle nous naviguons et la rive d'où nous sommes détachés. C'est ici que la « critique » du XIXe siècle pour le dire d'un mot doit intervenir ». Abensour, M., « Walter Benjamin le guetteur de rêves » in *l'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Sens&Tonka, Paris, 2000. p. 71.

85 Abensour, M., « Th. More ou la voie oblique ». Op. Cit. p.42Il faudra revoir les pages de vos références car je ne les retrouve pas

86 Ibid. p.43.

87 Ibid. p.42.

identifié avec l'espace de l'entre-connaissance, du libre-échange des avis qui permet le jeu « avec les idées les plus hétérodoxes »⁸⁸ ; l'autre avec la contextualisation de l'espace de la cour, déterminé dans sa configuration royale, par la résistance à toute forme d'« avis étranger » et où « [c]hacun se complaît à ses propres idées »⁸⁹.

Or, le récit de Th. More, loin de se détacher de la sphère de la *doxa* pour préférer le petit cercle « d'amis sûrs », fait apparaître la résistance et le conflit entre la pensée politique et l'opinion elle-même, en thématissant ainsi la forme elle-même de la réflexion politique et de son articulation à son contexte. Sous cette perspective, *L'Utopie* met entre parenthèses la détermination des modèles de la reconfiguration sociale pour concentrer ses efforts sur l'analyse du lien entre la pensée et la sphère de la *doxa*, sur le mode d'une critique de la « voie directe » et du type de réflexion que celle-ci détermine : une pensée d'inspiration pragmatique et de prétention dogmatique. Ainsi, le discours de cette voie « s'imagine tenir des solutions applicables en tout lieu »⁹⁰, qui n'a pas besoin de l'attention à l'avis d'autrui et qui n'est plus également capable même d'entendre l'opinion étrangère, en opérant sur la base d'une « économie de la domination »⁹¹. En effet, même si l'on interprète le voyage utopique dans sa dimension de récit, le choix de la « voie directe » pour conduire son message - c'est-à-dire la transformation de l'altérité de la configuration sociale contenue dans sa narration en le modèle à suivre pour aboutir à la société idéale - fait de son entrée dans la sphère de l'opinion non plus le déplacement de l'horizon de ce qui est possible, mais tout le contraire. Une fois perdu le lien qui compose cet espace littéraire comme tel, c'est-à-dire une fois détruit l'ensemble de relations qui se tissent grâce au libre-échange et cette forme « d'entre-connaissance »⁹² propre aux cercles des amis où transite le récit utopique, la narration de cette île lointaine devient partie des dynamiques de pouvoir, à savoir un modèle ou une formule du bonheur, au prix de son hétérogénéité. « Raphaël fonde son refus de conseiller au prince sur l'inadéquation de sa parole, parole de paix, à un univers dominé par la guerre [...] »⁹³, spécifie M. Abensour, en signalant que la différence de nature entre une voie et l'autre réside dans leur condition politique. L'une, sur le mode de la voie oblique, faite pour le milieu amical qui est

88 Ibid.

89 Ibid. p.43.

90 Abensour, M., « l'homme est un animal utopique ». Op. Cit. p.260.

91 Abensour, M., « Th. More ou la voie oblique ». p.43.

92 Au le moment où M. Abensour nous offre sa description de « l'espace du jardin », il choisit, de façon complètement suggestive, à É. De la Boétie et sa définition du sens de cette « entre-connaissance » : « le jardin dessine cet espace protégé où peut se faire jour le lien originaire de l'homme à l'homme, dans l'échange des regards, « afin que chacun se pût mirer et quasi reconnaître l'un dans l'autre, la circulation des paroles grâce à « ce grand présente de la voix et de la parole pour nous accointer et fraterniser davantage, et faire par la commune et mutuelle déclaration de nos pensées une communion de nos volontés » ». Ibid. p.42.

93 Ibid. p.43.

créé par cette entre-connaissance. L'autre, sous forme de « voie droite », guidée par le « narcissisme de groupe », par le « tropisme du pouvoir »⁹⁴ et par la composition de « l'espace de la cour » à partir de la différence entre dominants et dominés.

Vu de cette façon, la pensée politique est en face un risque qui s'exprime dans deux dimensions différentes. Du côté des penseurs, face au danger que représente la persécution, en tant qu'expression du lien entre la pensée et la *doxa*, l'écriture peut opter pour se détacher de son contexte, en donnant lieu à la reproduction des biais que la tradition de la pensée politique manifeste envers de sa propre condition politique. Dans ce cas, cette coupure, voire cette cécité, peut adopter deux modulations. Elle peut devenir soit une forme d'exil de la pensée par rapport à son inscription dans le lien social, forme d'abandon de la vie politique en tant que scène de la réflexion, soit une réaction à sa distance, à partir de l'effort de sécuriser, voire maîtriser ce lien par la transformation de la dépendance du « petit cercle » de philosophes au « grand nombre » qui compose la société en une relation de subordination de la politique à l'exercice de la pensée. Cette tendance dogmatique, propre à ce que M. Abensour nous propose concevoir par la « voie droite », est née non pas d'une proximité entre la pensée et le politique, comme si l'intérêt de la philosophie dans les affaires publiques deviendrait toujours une prétention pour l'occupation du lieu de pouvoir, mais plutôt à l'inverse. Elle émerge d'une forme de désintéressement structurel par rapport à cette forme de discours pragmatique, qui le pousse à disposer son lien avec la société sous la forme de la subordination et la reproduction de l'inégalité. En ce sens,

Or, du côté de la *doxa*, l'exil de la pensée de la dynamique de sa composition, du débat et de l'échange d'opinions, inaugure le risque de couper le lien entre la composition collective de l'horizon politique avec la possibilité qu'Abensour assigne à cet espace du jardin, à savoir le contact avec des « idées hétérodoxes »⁹⁵. En effet, l'exil de la pensée utopique concerne à la composition de la consistance de la vie politique dans la mesure où le libre échange des idées, en tant qu'activité de résistance à la persécution, représente la porte d'accès, le point de contact, de ce contexte politique avec l'altérité sociale. L'utopie fonctionne ainsi comme dispositif de libération de l'imagination politique qui, conçu dans sa condition textuelle et spatiale, permet d'introduire des « lignes des fuites » capables de dépasser l'horizon du possible. La conséquence de cet éviction de l'utopie est alors conçue, dans le cadre de cette lecture d'Abensour de More, à partir du refermement de la société moins à un principe qui édicte sa configuration que sur une attitude. En effet, la monopolisation de la dimension par

94 Ibid.

95 Ibid. p.42,

l'espace de la cour décrit une scène qui a fait de « l'orgueil, la sottise et l'obstination »⁹⁶, les forces motrices de sa configuration. En ce sens, l'apparition de l'orgueil comme manière de signaler la dynamique de cette autre forme de détachement et de clôture, nous indique ce que la *doxa* perd, en tant que mode de sociabilité, une fois que sa relation avec l'exercice de la pensée libre est interrompue ou même interdite. Ainsi, dans les coordonnées d'une pensée critico-utopique, cette perte se révèle comme une occultation de l'altérité, en tant qu'effet du rapport avec ces « idées hétérodoxes ». De cette façon, sans ce contact avec l'hétéronomie, la composition du social est laissée à la mise en marche du mouvement centripète sur soi-même, à la reproduction du discours qui n'est que capable d'affirmer et de perpétuer la configuration des conditions données, auto-immune à toute altérité qui puisse intervenir dans sa composition sociale.

En ce sens, à mi-chemin entre la théorie politique et le récit littéraire qui cherche à réveiller l'intérêt populaire pour l'inconnu, le voyage utopique propose un déplacement de la question du meilleur régime des contraintes du savoir tout en gardant l'incitation à l'imagination autour des autres configurations du social inédites. Ainsi, l'écrivain utopique a découvert un autre lien avec la vie politique, une autre forme d'expression du souci politique, qui recompose autant sa place que son registre. Le contact alors entre l'altérité de cette communauté hétérogène et la sphère de la *doxa* se produit à partir d'une *époque* du moment de la réalisation de l'utopie, comme une suspension de l'impulsion à la transformer en un modèle, en une route à sa consécution. De cette façon, le résultat de cette suspension est que cette forme de pensée politique peut arriver à la sphère publique sans reproduire ni le détachement total de sa réflexion par rapport à l'intérêt pour la vie politique (car l'utopie est en effet une manière de poser la question du meilleur régime), ni la tentation dogmatique qui vise à limiter cette réflexion à un petit cercle, grâce à la mise entre parenthèses de la prétention de savoir derrière l'imagination de cette autre configuration du social.

Ainsi vue, dans l'enchevêtrement qui se tisse entre le texte de *L'Utopie* et la réflexion de L. Strauss, la valeur du contre-modèle qu'offre cette voie détournée, ambiguë et inquiétante, face à la voie directe, pragmatique et dogmatique, sert à Abensour pour concevoir la pensée utopique comme la création d'un espace de communication. En effet, cet espace, loin de se soumettre aux conditions données de la persécution et « de consentir à sa folie »⁹⁷, s'avère être un refuge pour recomposer, imaginer et actualiser le lien humain autrement. En ce sens, M. Abensour explique l'inauguration de ce nouveau rapport à la *doxa* à partir des

96 Ibid. p.43.

97 Abensour, M., « Th. More ou la voie oblique ». P.41.

possibilités de ces espaces de communication pour « jouer avec l'opinion, à la surprendre, à la détacher subrepticement de ses certitudes et à l'orienter « en douceur » autrement »⁹⁸. En effet, la confection de cet autre lien entre la pensée et la dimension politique, dont la matérialité est donnée par sa condition textuelle, détermine la relation entre l'auteur ou l'autrice et son contexte à partir d'un espace d'intentionnalités de sens croisés, où convergent les messages, explicites ou implicites, avec l'enjeu d'interprétations et de lectures possibles. En ce sens, la pensée se situe dans la scène qui émerge de la rencontre entre écriture et lecture.

Ainsi, si ce que L. Strauss conçoit comme l'esprit historiciste du XX siècle travaille à la détermination et l'élimination de l'incertitude qui se pose sur le futur, par l'effort de déduction de son contenu à partir de l'affirmation et reproduction des conditions données, la pensée utopique que M. Abensour identifie chez Th. More opère dans le sens complètement contraire. En effet, elle introduit, par la « voie de l'ambiguïté »⁹⁹, un écart entre son lecteur ou lectrice et la composition de sa réalité, en introduisant une distance entre les repères de certitude sous lesquelles la *doxa* opère - en tant que espace de composition d'une perception commun, collective et partagée du réel-, et cette nouvelle proposition, née de la libération de l'imagination politique. Comme Abensour l'explique, l'effet de cette distance s'exprime, dans cette atmosphère utopique, comme une *folie de l'avenir*, une forme d'inquiétude, voire une obsession pour l'au-delà et l'inconnu. Ainsi, contre l'occultation de l'incertitude, la voie oblique réhabilite l'énigme comme une forme de disposition affective qui émerge de l'épreuve du contact avec l'altérité sociale. Par ailleurs, contre le pragmatisme, la voie oblique propose la sortie, momentanée, de la reproduction des conditions données.

De la même manière, si la prétention positiviste tente d'arracher les événements à leur contexte, par la prétention d'atteindre un certain critère d'objectivité, la *voie oblique* oblige à cimenter le processus même de compréhension dans la composition d'espaces de communication. En effet, la recomposition de l'espace de la pensée, désormais situé dans la frontière qui désigne l'échange interprétatif entre auteur et l'univers de ces lecteurs, détermine une autre relation avec l'objectivité, en comprenant la relation avec la réalité, avec sa perception, comme le résultat d'une expérience fondé sur l'échange et le partage. Il ne s'agit pas, en ce sens, d'échapper au caractère changeable ou chaotique des avis particuliers sur le sens de la vérité, du réel, de la justice, etc, par la transformation de l'opinion en connaissance. Contre le modèle de l'unification des opinions dans un consensus solide, voire homogène et totale, du réel, la voie oblique opte pour la multiplication des interprétations, pour la pluralité

98 Abensour, M., « L'homme est un animal utopique ». op. Cit. p. p.260.

99 Abensour, M., « Th. More ou la voie oblique ». Op. Cit. p.37.

des points de vue, pour l'expérience de la communication contre celle de l'ordre et du commandement.

*

* *

Or, avant de passer à l'analyse de la deuxième forme de refus qui configure l'esprit critique derrière la condition textuelle de l'œuvre de M. Abensour, il faut souligner une dernière fois l'aspect amical qui se révèle dans le contrepoint entre ces deux espaces d'écriture. En effet, cet acte de discussion publique, où le texte utopique adopte une dimension collective, semble finaliser un processus de recomposition des conditions de l'exercice de la pensée politique. Cette recomposition adopte ainsi deux expressions. Au niveau de l'auteur/autrice, il s'exprime comme une forme de bouleversement de leur écriture par l'intromission de la présence d'autres, des lecteurs et des lectrices, dans le processus de production des textes. En outre, au niveau de la communauté de lecteurs, le déplacement du registre, de la certitude et l'objectivité vers l'ambiguïté et l'inquiétude, change l'intentionnalité du souci politique dont la direction n'est plus clôturée au décryptage des intentions de l'auteur/autrice, mais aussi à l'échange des interprétations entre eux. L'ambiguïté qui émane ainsi de la mise entre parenthèse de la réalisation concrète de l'utopie, de sa transformation en modèle, rend possible la création d'un espace dont l'horizontalité se confectionne à partir de l'épreuve de l'interprétation comme sol commun. De cette façon, l'utopie, en tant que dispositif communicatif, déclenche le dialogue sous la question désormais ouverte de la configuration sociale.

Tout se passe ainsi comme si la *voie oblique* signalait le chemin de retour de la pensée politique à la cité et la sphère publique, en faisant le geste inverse à celui qui détermine son exil dans un premier moment. En effet, si la philosophie politique, sur le modèle des anciens, représente le déplacement de la pensée politique aux confins sécurisés de l'académie pour sa libre expression, en évitant la persécution et le danger, cette *voie de l'ambiguïté* essaye de reproduire les liens amicaux qui composent son foyer originaire – à savoir les dynamiques de communication et d'entre-connaissance qui ont lieu dans l'espace composé par « [l']amis éclairés, sûrs et bien choisis »¹⁰⁰ - dans la sphère publique. La voie oblique fait ainsi parcourir son message à partir du réveil de l'exercice d'une lecture attentive, « commotionnelle »¹⁰¹ et

100 Ibid. p.37.

101 Horacio Gonzalez comprend la réflexion de M. Abensour comme le lieu d'un déplacement assez particulier de l'acte de l'écriture à la mise en œuvre d'un type particulier de lecture, dont la spécificité réside dans sa puissance pour transformer une « lecture émancipatrice » en une « lecture communicationnelle ». On reviendra sur ce déplacement à la fin de la prochaine section de ce chapitre. Gonzalez, H., « Le processus de libération des textes »

provocatrice. À son tour, la *voie directe*, dont l'exercice peut se dispenser de la présence des autres tant par sa confection que par la réalisation de son message, s'avère beaucoup plus inclinée, grâce à la perte de ce lien humain, au péril de confondre ou simplement d'effacer les frontières entre la formulation de sa vérité et l'occupation du lieu du pouvoir.

De cette manière, la *voie détournée* est marquée par une tendance à la recreation du dialogue « entre-amis », qui inspire et détermine la forme de sa prose, ainsi qu'à la création de communautés de lecture et de dialogue cimentées dans la transmission des inquiétudes. Par contre, la *voie droite* est inclinée à reproduire le geste ésotérique qui fonde les conditions de sa configuration du souci politique. De cette façon, on peut comprendre le sens, pour M. Abensour, politique de ces deux modes d'écriture, en concevant chacun comme l'expression de ce qu'il définit parfois comme « modes de sociabilité »¹⁰² ou, de façon plus précise, comme une distinction entre deux « attitudes existentielles »¹⁰³. En effet, M. Abensour identifie ce que l'on a signalé comme le *conatus essendi* comme l'attitude qui gouverne l'écriture à prétention dogmatique, en tant que forme de préservation de l'être, pensée comme l'être propre, comme modalité existentielle qui détermine la relation de l'auteur avec son contexte. Cette affirmation de soi, de la persistance dans sa place contre sa dissémination dans le concert d'opinions et de contradictions, est ainsi conçue pour Abensour comme une « politique de l'érôs »¹⁰⁴, en tant que modalité en ce sens existentiel de l'espace de la cour.

En effet, cette attitude par laquelle Abensour comprend l'espace de la cour, comme un lieu pour l'expression du « narcissisme de groupe », indique, d'abord, que l'espace « du pouvoir » est compris plutôt comme par une « posture »¹⁰⁵ que par le *contenu* de son message ou les principes des idées qui y circulent. En ce sens, l'opposition entre ces deux modèles, entre une politique de l'érôs contre l'une de la *philia*, apparaît grâce à l'examen de la place où

in Kupiec A., et al. *Critique de la politique : autour de Miguel Abensour : [textes issus du colloque international "Critique de la politique", en hommage à Miguel Abensour, tenu le 18 novembre 2004 à l'Unesco et les 19 et 20 novembre 2004 à l'Université de Paris 7 Denis-Diderot]*. Sens et Tonka, Paris, 2006. p.33.

102 Abensour, M., « Th. More ou la voie oblique ». Op. Cit. p.42.

103 Ibid. p.50.

104 En parlant de P. Leroux et de la resignification critique de son héritage saint simonien, M. Abensour signale le besoin d'accueillir « [u]ne politique de la *philia* contre les politiques d'*érôs* [...] qui sont également destructrices du lien politique ». Abensour, M. « Utopie et démocratie » in *Pour une philosophie politique critique*. Sens & Tonka, Paris, 2009. p.355.

105 Afin de comprendre l'importance de cet espace littéraire que représente le récit utopique, en tant que dispositif textuel de la pensée critique, nous devons beaucoup au passage suivant de l'analyse que G. Labelle fait du problème de l'écriture chez M. Abensour, ou la question de la posture, en tant que forme de la pensée, apparaît comme la clé de son contenu politique : « [...] si la philosophie est elle-même porteuse d'une résistance à elle-même, si elle porte en elle la tentation [...] de se transformer en non-philosophie en se faisant « programme », « doctrine » ou « idéologie », c'est dire qu'elle ne circonscrit pas une communauté positivement existante, que l'on pourrait distinguer et opposer structurellement à une autre, non-philosophique, mais plutôt une *posture*, fondée sur le déploiement d'une forme spécifique de l'*érôs*, qui peut disparaître pour ainsi dire au moment même où elle apparaît ou se manifeste ». Labelle, G., « L'écart absolu ». Op. Cit. p.114. (C'est moi qui souligne).

le foyer de la pensée est situé. D'un côté, l'espace de la cour manifeste sa dynamique de composition à partir du la « voie droite », en subordonnant la participation de chacun de ses intégrants à leur capacité d'inscrire son discours dans les critères d'utilité d'un espace désigné pour l'affirmation d'un pouvoir donné. Ainsi, le caractère pragmatique de cet espace ancre la participation à l'affirmation de soi comme un interlocuteur capable de s'inscrire, à soi-même, dans cette dynamique utilitaire. En ce sens, cette politique de l'erôs indique justement la condition existentielle derrière cette posture, en signalant la présence d'un composant d'auto-préservation, comme forme d'affirmation de soi, comme la limite de l'horizon d'un discours qui est fait pour la reproduction d'un modèle vertical de composition du pouvoir.

Par contre, l'espace du jardin situe la place de la pensée ni dans l'affirmation de soi, comme forme d'inscription du moi dans une dynamique pragmatique, ni dans l'affirmation de l'autre, comme subordination totale à ses conditions données, au discours dominant. En tant que *posture*, les discours de l'espace du jardin placent son centre de composition justement *entre* les participants, dans l'échange de ces idées, dans leur interaction et dialogue. En ce sens, la voie oblique se présente comme une politique de la *philia*, fondée par le déplacement du souci pour soi vers le souci pour l'altérité, en tant qu'expérience d'une libération collective de l'imagination. En ce sens, la voie oblique désigne, en plus d'un déplacement de l'exercice de la pensée, d'un modèle communicatif nouveau ou d'une réhabilitation de l'imagination politique, l'introduction d'une nouvelle façon d'expérimenter la vie politique.

Or, pour mieux comprendre cette consistance et son impact dans la composition des expériences de la pensée amicale qui sont présentes dans la réflexion abensourienne, il faut examiner la deuxième forme de *refus*, centrée moins sur la forme de la pensée, que sur ses lieux d'énonciation, c'est-à-dire ses sujets et leurs contextes historiques. On fait référence au deuxième principe du Manifeste de la collection Critique de la Politique, à l'exigence politique de choisir « un point de vue : écrire sur le politique du côté de dominés »¹⁰⁶.

106 Abensour, M., « Manifeste de la collection « critique de la politique ». Op. Cit. p.49.

2. Le refus d'écrire du point de vue des dominants

« [...] par le choix d'un point de vue : écrire sur le
politique du côté des dominés, de ceux d'en bas pour qui
l'état d'exception est la règle »¹⁰⁷

Jusqu'à ce point, le fil de l'aspect éditorial de la réflexion de M. Abensour nous a conduit, par l'exploration de la critique à la pensée dogmatique et pragmatique, à l'examen de certains principes fondamentaux pour la configuration de son œuvre. Ce parcours nous a révélé la consistance du sens de la critique de son projet philosophique-politique comme une composition, à plusieurs égards, mixte. En effet, cette dimension critique apparaît, sous un aspect, comme ce que M. Abensour comprend par la « critique de la raison politique », en tant que source qui émerge de l'articulation entre la mise en question de la tradition de la pensée politique occidentale et le diagnostic de l'état actuelle de la philosophie politique.

En outre, un deuxième aspect de cette critique se révèle grâce à l'attention au problème de la *forme*. En effet, dans les coordonnées de notre recherche, nous avons proposé de comprendre cette dimension comme la condition textuelle de la pensée abensourienne, c'est-à-dire le composant contextuel du sens de la critique qui se configure à partir du lien entre la production et la publication de texte et les conditions sous lesquelles le « retour du politique » se rend visible. En ce sens, la resignification critique de la philosophie politique, ce que M. Abensour nous invite à composer, a été exposée jusqu'ici comme l'invocation d'une opération dont la mise en œuvre dépend de l'interruption d'une dynamique d'occultation - « des choses politiques ». Sous ce prisme, la critique commence à signaler un exercice non seulement de questionnement ou de suspension des foyers traditionnelles d'occultation, mais aussi une opération qui d'intervention de la pensée elle-même, de ces conditions de possibilités et de son relation avec son contexte. De cette façon, le caractère critique de cette proposition philosophique semble désigner moins l'attachement à un auteur, à une autrice ou à une école de la pensée que la présence d'un engagement fondateur, structurel et qui fonctionne comme la condition de possibilité d'une philosophie politique dans sa condition *véritable*.

Dans ce contexte, la critique arendtienne de la tradition de la pensée politique, avec la clé abensourienne de la dénonciation de la scientification du politique, noue de manière indissociable l'exercice de la pensée politique à la compréhension de notre présent. Elle

107 Ibid.

transforme en effet l'activité de la philosophie politique en analyse de sa propre tendance, en raison des biais fondateurs et structuraux de sa tradition, à transgresser, soumettre et nier l'irréductibilité de la dimension politique. Cette tendance dans notre contexte, s'avère non seulement cohérente, mais aussi proche - voire propice, mais d'une façon encore obscure pour nous - de la cécité face aux dynamiques de destruction du politique que les expériences totalitaires ont introduit dans la composition des mondes et des communautés politiques après leur avènement. En ce sens, l'esprit critique de la philosophie politique se gagne grâce au réveil d'une forme de vigilance active contre ce risque d'occultation, un processus qui n'a lieu que dans la recomposition du lien entre la pensée et son contexte, entre l'exercice de la philosophie politique et ce que H. Arendt appelle la brèche qui « émane des incidents politiques »¹⁰⁸.

Or, tandis que, pour H. Arendt, la critique de la tradition de la philosophie politique inaugure une voie inédite à l'expérience politique qui reste sous-jacente aux concepts et catégories de notre pensée politique, grâce à la mise en œuvre d'une *epoché* des « philosophèmes »¹⁰⁹ qui occultent leur apparition, l'analyse de ce qu'Abensour comprend par l'« alternative straussienne », en tant que prisme pour configurer un diagnostic de la situation actuelle de la philosophie politique et son institution académique, nous conduit de surcroît à l'examen de l'écriture comme dimension où s'exprime de manière privilégiée le lien que la pensée établit avec ses lieux d'énonciation, où son activité est inscrite. En ce sens, si la route que H. Arendt nous enseigne vers la reconfiguration des conditions pour la compréhension politique implique le « démantèlement » des dispositifs qui masquent la « fracture » qui s'étend entre nos catégories et concepts de la pensée politique et leur présent - exposée d'une façon paradigmatique par la rupture qui représente l'avènement « *sans précédents* » de la domination totalitaire -, la route straussienne vers la critique de la philosophie politique nous ramène à l'analyse de ses formes d'énonciation, en entrevoyant, dans l'attention à ce type si particulier d'écriture que représente l'art d'écrire *entre les lignes*, une opportunité pour la thématization de la condition politique de la pensée.

La critique de la raison politique se fait alors par une double route, l'une qui lie la compréhension à la mise en question de la tradition, l'autre qui ajoute à ces « exercices de la pensée » le problème du format. Ainsi, tout se passe comme si la dimension textuelle, l'attention à l'écriture, à la lecture et au milieu interprétatif qui les noue, étaient les clés

108 Arendt, H., « Preface : the gap between past and future » Op. Cit. p.14

109 En effet, M. Abensour décrit la mission de H. Arendt comme la création d'« une phénoménologie de la politique, plus exactement une phénoménologie de l'action qui, grâce à l'*epoché* tiendrait à distance tous les philosophèmes constitutifs de la tradition, qui occultent la phénoménalité propre au *bios politikos* » Abensour, M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Sens & Tonka, Paris, 2006. . p.228, 229.

d'accès à la dimension politique de la pensée et à la recomposition de son rapport avec la vie politique. En suivant cette route, le détour que fait M. Abensour par l'alternative straussienne nous conduit encore plus loin, en révélant dans l'écriture utopique un passage vers la reconfiguration de la relation entre pensée et *doxa*, grâce à la puissance d'exposition et de recomposition du lien humain sous-tendant le rapport entre l'écrivain et la communauté de ses lecteurs, qui habite la voie oblique. L'attention au contexte, à ses conditions de persécution et aux codes qui tissent un lien invisible entre l'auteur ou l'autrice et ses lecteurs, fait apparaître le défi de compréhension du présent comme un problème d'une dimension plurielle, ce qui veut dire, dans ces coordonnées, qui dépend, comme le montre l'exemple de *L'Utopie* de Th. More, de la réhabilitation d'une inquiétude et d'un désir collectif pour imaginer d'autres avenir et configurations sociales possibles.

En ce sens, la création de ces « espaces littéraires », refuges pour l'articulation de l'exercice de la pensée libre avec la possibilité de ce qu'Abensour nomme l'« entre-connaissance », nous révèle une première piste du sens amical qui habite dans la composition de son œuvre. Cette première version de la dimension amicale s'inscrit, en effet, dans cette articulation entre le sens de la critique et l'aspect éditorial, en comprenant ce déplacement de la pensée, qui va d'une inspiration dogmatique à une autre qui fait résistance à cette pulsion, à partir de la délocalisation du foyer de la pensée. Cette nouvelle source de la pensée se place ainsi désormais dans l'espace qui est créé par la recomposition des liens textuels entre l'écrivain-philosophe et son contexte. De cette manière, la composition d'une collection de la pensée, ainsi que le rapport si étroit que M. Abensour noue avec la lecture et la valeur qu'il donne aux textes, s'avère non plus un effet, secondaire ou marginal, de l'inspiration amicale qui nous oriente vers l'exploration de la condition politique de la pensée, mais plutôt l'inverse. Cette reconfiguration de la condition textuelle s'avère être la mise en œuvre du modèle amical qui sert de guide pour repenser l'exercice, la place et la mission de la philosophie politique utopique-critique.

Considérés de cette façon, les textes deviennent un support qui rend possible l'inauguration d'un espace pour la lecture. Cet espace textuel est entendu désormais comme un exercice d'interprétation qui non seulement établit une relation avec les intentions cachées de l'auteur ou l'autrice, mais qui ajoute à ce stade la dimension collective qui émane du milieu d'écriture, ce que chez Th. More s'avère être l'« espace du jardin ». Il introduit, en effet, un espace *amical* comme le modèle du lien entre le texte et son contexte. Ainsi, l'intervention de l'exercice de la pensée, de sa prétention pragmatique et dogmatique, grâce à l'invocation de l'énigme et l'ambiguïté - en tant que « dispositifs textuels » qui rendent

possible la rencontre amicale autour des « idées hétérogènes » -, prend la forme d'un mouvement entre deux attitudes existentielles. L'une, déterminée par un mode de sociabilité fondée sur une « économie de la domination »¹¹⁰, contre une autre, inspirée par la « folie de l'avenir » et qui opère d'une manière amicale, en tant que milieu de cette communication nouvelle et du dialogue libre.

Dans la dimension textuelle de la *voie oblique*, c'est-à-dire dans la mise en scène de la recomposition de la consistance du lien humain qui a lieu dans l'écriture *entre les lignes*, ce modèle amical s'exprime comme une intervention de la place de la pensée. En effet, une fois comprise à partir de sa condition formelle comme une « posture », comme le signale G. Labelle¹¹¹, la pensée est arrachée des contours sécurisés de sa transmission dans un cercle des spécialistes pour s'installer dans la relation entre sa prose et l'interprétation de ses lecteurs et ses lectrices. De cette façon, le métier de l'écrivain-philosophe, bien que *par nature* solitaire, peut devenir un exercice qui s'éloigne de l'isolement grâce à la reconfiguration de son contexte par l'intervention imaginaire *des autres*, à savoir de la communauté de lecteurs¹¹². Comme nous l'avons signalé, cette intervention concerne directement la confection du texte lui-même, qui voit son écriture bouleversée en raison des conditions de persécution et des codes propres qui de ce contexte émanent. Mais aussi elle imprègne le rapport à la question politique de l'écrit et son inspiration collective, dans la mesure où la confection du message reste entourée et d'une certaine manière envahi par l'énigme qui est inhérent à l'usage de la *voie oblique*. M. Abensour entrevoit dans ces coordonnées, dans ce lieu qui s'étend *entre* la sphère publique et l'intimité de l'écriture, les éléments pour commencer à composer une alternative aux gestes et aux dynamiques qui composent le discours de la *voie directe*, en identifiant le caractère critique de la *voie oblique* dans cette recomposition et réactivation collective de la question politique. De cette manière, dans le même sens que notre auteur déclare le besoin d'« une politique de la *philia* contre la politique d'*érôs* »¹¹³, la découverte de l'écriture utopique nous oblige aussi à affirmer le besoin d'une pensée de la *philia*, née *pour* et *par* la mise en jour du lien humain qui tisse la relation entre l'exercice de la pensée, son temps et son espace, tout en faisant résistance, comme si cet effort était sa pulsion la plus propre, à la destruction, à l'occultation et à la transgression de ce *topos* collectif.

110 Abensour, M., « Thomas More ou la voie oblique ». Op. Cit. p.43.

111 Labelle, G., « L'écart absolu ». Op. Cit. p.114.

112 À propos de cette interruption de la place de l'écrivain-philosophe, il est particulièrement éclairant la distinction que fait H. Arendt entre la *solitude*, ou la condition existentielle où la pensée se réalise sous le mode d'un dialogue interne, *de l'isolement*, ou l'état de perte et destruction de tout rapport à autrui, même à nous-mêmes. On reviendra à cette distinction fondamentale pour la conception de l'amitié chez Arendt dans le prochain chapitre de notre recherche. Arendt, H., *The life of the mind*. Op. Cit. p.

113 Abensour, M. « Utopie et démocratie ». Op. Cit. p.355.

Or, bien que la critique de la raison politique nous donne une certaine idée du péril qui s'avère derrière l'occultation de l'expérience politique et qu'elle réussit de surcroît à identifier, grâce à l'articulation entre critique de la tradition et attention à l'écriture, une opportunité inédite pour l'exploration de cette condition politique de la pensée, la motivation spécifique qui anime néanmoins ce qu'A. Birnbaum conçoit comme le « mélange impur »¹¹⁴ que présente l'œuvre de M. Abensour, c'est-à-dire la convergence entre la configuration théorique de ce sens de la critique et l'exploration du rôle du collectionneur de textes, se révèle comme une affaire encore diffuse et incomplète. La raison en est celle-ci : en effet, si la mission de la compréhension prend la forme d'un effort pour réhabiliter et recomposer les « espaces de communication » collectifs avec notre présent, une tentative d'habiter « l'espace du jardin » contre la tentative de monopolisation pragmatique de sa forme tel comme elle arrive dans « l'espace de la cour » ; et si ce que M. Abensour nous démontre avec cette articulation entre *péril* et *forme* c'est la nécessité de trouver une voie oblique au risque dogmatique qui habite, autant dans la séparation de la pensée de la *doxa* que dans la *doxa* de la pensée ; et si le modèle qui apparaît pour inaugurer ces espaces est l'amitié, « parmi les passions, une des plus sublimées »¹¹⁵, comment alors retrouver des amis ? C'est-à-dire, comment expliquer le critère d'identification de ces foyers amicaux de la pensée critique ?

Pour être plus précis, deux grandes questions émergent avec force de cette version abensourienne du sens de la critique et, plus précisément, de son association avec la figure de l'amitié. La première d'entre elle semble être, dans notre contexte politique actuel, la plus pressante : quel est le critère pour identifier ou reconnaître, compte tenu des éléments que L. Strauss et M. Abensour semblent entrevoir pour discerner l'existence d'une écriture *entre les lignes*, la présence d'un lien ou d'un espace amical ? Est-ce que l'on peut tracer si facilement la ligne entre ces espaces de communication, fondés sur le modèle amical, et ces autres espaces qui, soit sous le modèle de l'espace de la cour soit sous une autre configuration, attendent contre leur existence ? Ou, posée autrement, l'existence d'une écriture *entre les lignes* et son association à la critique de la tradition de la pensée politique, et surtout de ses lieux d'énonciation – qu'ils soient académiques, politiques ou culturels dans un sens plus élargi –, suffit-elle à établir la présence d'un usage critique de la *via obliqua* ? Toute écriture de contestation de la persécution, camouflée ou critique de "l'establishment" témoigne-t-elle d'un engagement avec le « retour des choses politiques » et, dans ces coordonnées, de la visualisation, « par-delà de l'occultation », de ces espaces amicaux ?

114 Birnbaum, A., « Miguel Abensour, collectionneur et utopiste ». Op. Cit. p. 607.

115 Abensour, M. « Utopie et démocratie ». Op. Cit. p.355.

Ensuite, et d'une manière peut-être moins urgente mais pas moins fondamentale pour autant, il faut affronter la question de l'amitié elle-même, c'est-à-dire de la consistance de ce que nous n'avons jusqu'à ici mentionné nominalement que comme « lien humain », avec l'image de « l'espace jardin » ou sous la forme de « l'entre-connaissance ». Car, si l'intention de la critique semble se donner pour mission la création, l'ouverture et l'actualisation de ces « espaces de communication », n'est-il pas nécessaire de préciser leur type de configuration pour déterminer un critère d'identification ? Quelles sont, par exemple, les limites de ces espaces et quel rapport ont-ils avec le danger d'occultation, de transgression ou de destruction que M. Abensour entrevoit dans les coordonnées où se déroule aujourd'hui l'exercice de la pensée politique ?

Ces questions sont, en effet, délicates, tant par les difficultés théoriques que suppose la conception de la consistance de ce lien entre amitié et critique, que par ses conséquences politiques. Car la question qui se pose ici, n'est-elle pas précisément celle de savoir si l'utilisation de la voie oblique est liée nécessairement à une reconfiguration amicale de la scène politique de lecture dans laquelle elle est inscrite, à la création de ces espaces où « nous sommes « tous uns » plutôt que « tous unis » »¹¹⁶ ? Ou comme G. Labelle le pense si bien, nous sommes dans l'exploration d'un espace qui apparaît grâce l'attention à la *forme* et la *posture* de la pensée, mais qui se configure par

[l]'interrogation partagé[e] d'une pluralité d'êtres parlants qui à la fois se rassemblent et se divisent en interrogeant le sens de ces mondes, leur valeur, leur vérité et, par extension, l'écart qui les sépare de la cité et du monde connus et ce qu'ils peuvent signifier pour eux »¹¹⁷.

En effet, la différenciation entre une politique de la *philia* contre une politique de l'éros, comme opposition entre deux attitudes existentielles, dispose l'exploration de l'amitié comme trait de cette manière *autre* de comprendre la source de la pensée comme un problème de distinction et, notamment, de résistance à son occultation. Ainsi, la dynamique que Labelle désigne à l'espace du jardin et la voie oblique, comme apertures d'un espace pour l'interrogation collective et plurielle, dépende non seulement du déplacement d'une *attitude* à un autre, mais plutôt d'un exercice d'élucidation des frontières entre deux dynamiques. En ce sens, ce problème ne fait que s'agrandir si on le considère à partir de la condition contextuelle que M. Abensour impose comme le critère pour déterminer l'existence d'une écriture *entre les lignes*. En effet, si l'on prend la persécution comme la condition propre de l'écriture entre

116 Abensour, M., « Thomas More ou la voie oblique ». Op. Cit. p.42.

117 Labelle, G., *L'écart absolu : Miguel Abensour*. p.121.

les lignes et, en ce sens, ce qui déclenche la recomposition du rapport entre écrivain et lecteur ou lectrice, il faut vraiment se demander si tout espace de communication, créé dans les « ombres », a une inspiration critique, dans le sens amical qui démontre, par exemple, l'exemple paradigmatique qu'il lit chez Th. More.

Comme nous pouvons le constater, le fil de la critique de la raison politique nous a conduit à une problématique assez complexe, notamment en raison de la multiplicité des parties de la pensée de M. Abensour qui y sont interpellées. Néanmoins, un point de confluence est en vue dans cette multiplicité : l'aspect éditorial, conçu à partir du prisme qu'inaugure la condition textuelle de cette pensée « impure » ou mixte, en tant qu'il exprime non seulement le critère derrière l'élection des textes et, dans ce sens, des espaces de communication que ceux-ci représentent, mais aussi la « réponse politique »¹¹⁸ que M. Abensour donne à son propre contexte. Ce critère s'expose dans le deuxième principe du *Manifeste de cette collection*, qui nous signale le besoin d'écrire sur le politique non seulement d'un point de vue quelconque, mais à partir d'une perspective très précise : « du côté des dominés, de ceux d'en bas pour qui l'état d'exception est la règle »¹¹⁹.

De cette manière, la question du critère qui accompagne la liaison entre amitié et critique, dont l'articulation se tisse dans les passages entre la résistance à un certain type de discours et le déblocage d'un autre horizon de configuration de la pensée politique, semble être, en effet, inextricablement nouée à une réflexion sur le sens de la domination, tout en adoptant une expression assez concrète dans la politique de la lecture qui guide la réflexion de M. Abensour. Tout se passe comme si derrière l'élection des textes, geste propre de l'activité du collectionneur, était en jeu non seulement le problème de l'identification des « espaces de communication » et, en ce sens, de résistance à leurs contextes et conditions de persécution situées, mais de surcroît la modulation d'une discussion plus transversale sur le sens de la domination elle-même, sur le contenu et les dynamiques de cet « espace de la cour », sur son rapport avec l'occultation de ces instances, de ces expressions du « retour des choses politiques », et par conséquent de la problématisation de la condition politique de la pensée même, conçue désormais comme une activité mixte ou « impure ». Il faut donc déterminer le contenu de ce que l'on comprend par occultation, une notion que la pensée de M. Abensour

118 A. Birnbaum signale que « [l']invention programmatique de la collection [Critique de la politique] est conçue comme une réponse politique à un déficit théorique ». Reste pourtant établir le contenu de la condition politique de cette réponse, s'il ne se limite pas à l'introduction d'une école de pensée négligée ou ignorée sur une scène particulière de la réflexion politique ou si ce contenu politique se joue dans un geste plus profond, lié à la lecture utopique, à ces « espaces de communication » et au rôle que M. Abensour entrevoit dans les textes eux-mêmes dans la configuration du sens de la critique. A. Birnbaum, « Miguel Abensour, collectionneur et utopiste ». Op. Cit. p. 602.

119 Abensour, M., « Manifeste de la collection « critique de la politique » ». Op. Cit. p.49.

dispose, en concordance avec le caractère qui tempère la composition de son œuvre, dans une zone d'échanges polémiques, d'influences croisées et d'articulations complexes.

2.1 - Les deux paradoxes

Dans cette condition « impure » de la réflexion de M. Abensour, dans la tendance structurelle de son œuvre à faire se rencontrer l'exercice de la pensée et le travail d'édition, on peut trouver la coexistence de deux hypothèses dont l'opérativité ou champ d'action semble concerner deux dimensions, en apparence, assez différenciées. Il s'agit, en effet, de l'identification des deux mouvements paradoxaux qui déterminent la façon dont M. Abensour conçoit autant ce qu'il comprend par « consistance du politique » que par le contenu de la domination et son rapport à la possibilité de l'émancipation, c'est-à-dire les deux pôles fondamentaux autour desquels gravite toute sa réflexion. À partir du format qui donne le projet pour une *philosophie politique utopique-critique*, c'est-à-dire en prenant cette proposition en sa qualité justement de projet, la mission de révéler la présence de ces deux mouvements devient une tâche de premier ordre. Vue à partir de cette perspective, la configuration de l'œuvre de M. Abensour s'avère déterminée par un effort assez cohérent et unitaire pour établir les sources théoriques qui rendent possible concevoir la visibilité de ces deux paradoxes, ainsi que les conditions de leur rapprochement, voire de leur articulation.

Dans cette ligne, ces sources sont incarnées par les pôles théoriques qui représentent ce que M. Abensour désigne comme le « paradigme du politique », ou l'effort post-totalitaire pour saisir la spécificité de la dimension politique, et le « paradigme de la critique de la domination », ou l'engagement intellectuel et, dans sa formulation la plus concrète, éditorial que notre auteur démontre avec l'École de Francfort et la Théorie critique. En effet, l'intensité de l'attraction de M. Abensour envers la Théorie critique va au-delà de l'effort, à première vue délimité, pour trouver la « pièce charnière »¹²⁰ entre deux courants de la pensée politique, sinon antagonistes, du moins assez éloignés l'un de l'autre. Il existe en réalité une manifestation assez matérielle de ce lien, qui s'exprime dans son véritable engagement pour l'introduction et la diffusion de la Théorie critique sur la scène de la réflexion politique française¹²¹. En ce sens, l'articulation déjà complexe entre les différentes conceptions du sens

120 Abensour, M., « Pour une philosophie politique critique ? ». Op. Cit. p.269.

121 Comme A. Birnbaum le signale, la collection Critique de la politique est née comme réponse à l'intérêt « inexistant » qui réveille la théorie critique sur la scène de la réflexion politique des années 60 en France. En ce sens, le premier ouvrage publié a été *L'Éclipse de la raison* de Max Horkheimer, en 1974, suivie du *Discours de la servitude volontaire* en 1976, en continuant la ligne d'élucidation du sens de la domination sur la base d'auteurs méconnus ou relégués. Birnbaum, A., « Miguel Abensour, collectionneur et utopiste ». Op. Cit. p.602,603.

des épisodes totalitaires, du rapport avec la critique de la modernité ou de la condition de la dimension politique en face du fait de la domination, tous points de conflit entre ces deux paradigmes, se pose sur une autre articulation, peut-être encore plus moins travaillée : entre la production intellectuelle et l'édition de textes. Néanmoins le caractère si divers de cette composition, la configuration de cette collection semble se faire à partir d'une même exigence que M. Abensour impose à la pensée politique : le besoin de faire l'analyse de la spécificité de la condition politique, notamment urgent après les efforts totalitaires pour la détruire dans son sens le plus fondamental, en adoptant une attention active en face des dynamiques de domination et du risque de dégénérescence de la vie politique¹²².

À cette exigence, la réponse de M. Abensour se configure à plusieurs niveaux de problématisation, mais qui reposent néanmoins sur une même certitude. La nécessité d'articuler le paradigme du politique et de la critique de la domination se fonde non plus sur la tentative d'assimilation ou de soumission d'un courant sur l'autre, comme si la *philosophie politique critique* qui émanait de cette convergence était la conciliation ultime entre l'analyse de la *praxis politique*, la *démocratie sauvage* et la *dialectique négative*. Au contraire, elle dépend fondamentalement de la division ineffaçable de leur spécificité. En effet, ce respect pour la différence émane de la lecture que notre auteur fait du contexte de la pensée politique contemporaine post-totalitaire et, plus concrètement, des deux extrêmes qui configurent ses coordonnées. D'un côté, on trouve la condition « résistante » qu'à la dimensionnalité du politique, dont la spécificité réside dans la révélation de sa fragilité face à l'attaque totalitaire. D'un autre, la constatation du péril omniprésent de la rechute et de la réapparition de ces formes de violence, au sein de ce que l'on nomme couramment aujourd'hui État de droit ou démocratie représentative libérale. Chaque paradigme s'occupe ainsi d'un aspect de ce contexte différent, en trouvant ses points de communication à partir des exigences que l'événement même de l'irruption du politique présente à la compréhension politique.

En ce sens, un premier effet de cette *division liante*, de cette expérience textuelle du théorique, s'avère être l'impossibilité de traiter le problème de la domination - ce que l'on se propose faire afin d'élucider la question du critère qui est apparu dans notre recherche de la condition amicale de ces « espaces de communication » -, sans faire référence à la façon dont le paradigme du politique dispose la compréhension des choses politiques. En effet, M. Abensour présente le risque de cette approche dualiste entre politique et domination à partir

122 Ce risque adopte une formulation moins vague dans l'explication de M. Abensour des motifs qui inspirent ce besoin de convergence : « L'articulation entre la critique de la domination et la pensée de la politique est concevable parce que démocratie ou république sont en permanence exposées à se corrompre, c'est-à-dire à dégénérer en État autoritaire ». Abensour, M., « Pour une philosophie politique critique ? ». Op. Cit. p.315,

de l'identification de deux attitudes qui sont nées à partir de la clôture de chaque paradigme sur lui-même. Du côté de l'analyse de la consistance et « dignité » des choses politiques, il détecte le péril de tomber dans un esprit *iréniste*, sur « une représentation de la politique comme une activité qui serait appelée à se déployer dans un espace lisse, sans aspérité, sans clivage ni conflit, orientée vers une intersubjectivité pacifique et sans problèmes »¹²³, comme si la récupération et la différenciation de la dimensionnalité du politique, après les épisodes totalitaires, risquait de faire oublier la menace de sa disparition et la reconfiguration des dynamiques de domination qui affligent l'horizon contemporain.

Du côté de la théorie critique et de l'analyse du fait de la domination, M. Abensour détecte une attitude *catastrophiste* « qui consiste à penser que tout est rapport de domination, sans exception, sans possibilité d'ouvrir un espace ou un temps de la liberté qui échapperait à la scission entre dominants et dominés »¹²⁴, en sacrifiant ainsi la distinction de l'expérience politique de l'autoritarisme ou du despotisme afin de conquérir une vision globale du péril. Face à ces deux extrêmes, notre auteur pense le projet de la *philosophie politique critique* comme un effort de médiation, compris désormais à partir de la figure de cette division liante qui cherche à mesurer la tendance à l'irénisme et le catastrophisme grâce au déplacement du centre de gravité de leur rapport. Ainsi, il ne s'agit plus d'une tentative de conciliation académique entre H. Arendt et T. Adorno, mais d'un rapprochement théorique, guidé par une nécessité politique, entre la phénoménologie de l'action politique et la sensibilité critique à l'énigme qui s'étend entre l'émancipation moderne et la reproduction et la création des nouvelles formes de domination.

De cette façon, la réflexion de notre auteur répond de deux manières à cette exigence d'articulation. On trouve une réaction plus ou moins *manifeste*, dans la détermination réalisée par M. Abensour, non pas du résultat ou du produit théorique de cette articulation, mais plutôt des conditions et du contexte dans lesquelles la réunion entre le « paradigme politique » et la Théorie critique peut être pensée. La deuxième réponse adopte une forme plus *oblique*, par l'introduction et la présentation, depuis sa position d'éditeur, de textes fondamentaux pour configurer une théorie critique de la domination. De cette manière, les tentatives intellectuelles de M. Abensour lui-même de disposer l'exploration de ces « pièces charnières » qui rendent possible cette conjonction, à son avis non seulement nécessaire mais aussi parfois urgente, sont accompagnées par l'acte du collectionneur, qui nous présente toute une constellation de la pensée, mais d'une autre position que celle de l'auteur, à partir de ce

123 Ibid. p.294

124 Ibid.

genre de distance, ce geste de « retrait » – ou ce que Manuel Cervera-Marzal désigne comme l'« écriture silencieuse »¹²⁵ - qui compose la position de l'éditeur.

M. Abensour signale, comme l'une des figures qui inspirent ce geste de retrait, l'image du « guetteur », ressource littéraire qu'il utilise souvent au moment de décrire la pensée de P. Leroux ou de W. Benjamin¹²⁶, mais dont la source originale semble se trouver dans la valeur fondatrice qu'il donne au nom d'É. De la Boétie. En effet, La Boétie – figure fondamentale pour notre recherche – décrit le rôle du guetteur justement à partir de la mise en œuvre d'une forme de retrait de l'inspiration philosophique par rapport à notre implication dans la vie avec d'autres. Il s'agit, en effet, d'un retrait non pas radical, comme celui que décrit le geste platonicien exilant les philosophes de l'espace public, mais dans une version plutôt *légère*, dont la sortie ne coïncide avec la perte du lien avec la vie politique et l'implication du philosophe dans ses coordonnées. Abensour est plus spécifique dans cet aspect, en décrivant cette autre version du retrait comme une mise à distance, non plus de l'espace public ou du souci pour les affaires humaines, mais plutôt de la tentation de donner une réponse à l'énigme de la liberté, à la question du meilleur régime.

Ainsi, M. Abensour lit ce geste de suspension dans la formulation de l'hypothèse de la servitude volontaire, la grande découverte de La Boétie, comme une question destinée à rester ouverte, sans une véritable explication sur l'avènement de la domination et sans sortie totale non plus du risque de ses charmes. Or, cette suspension de la « solution », en tant qu'étape ou moment de la discussion et du débat public, trouve une modulation spécifique dans la configuration du paradigme du politique où la stratégie de récupération de la consistance des choses politiques adopte, comme sa condition de possibilité, le démantèlement de ce que l'on peut commencer à concevoir comme le « lieu de la réponse »¹²⁷ dans l'exercice de la pensée politique, c'est-à-dire l'intervention critique de la disposition à concevoir la dimensionnalité du politique comme une problématique à résoudre.

125 Comme Manuel Cervera aussi le décrit, la condition textuelle de l'œuvre de M. Abensour apparaît comme la convergence entre deux impulsions : « D'une part, lorsqu'Abensour étudie un auteur, il met en place une *lecture critico-salvatrice* consistant à faire jouer l'auteur contre lui-même dans l'objectif de libérer les potentialités émancipatrices de son texte. D'autre part, Abensour pratique une *écriture silencieuse* qui en dit assez pour éveiller la curiosité de son lecteur mais en dit suffisamment peu pour laisser le lecteur sur sa faim et l'amener à poursuivre l'enquête philosophique par lui-même ». Cervera-Marzal, M., *Miguel Abensour, critique de la domination pensée de l'émancipation*. Sens&Tonka, Paris, 2016. p.27.

126 M. Abensour en parlant de W. Benjamin : « « le guetteur de rêves » se tient là pour guetter dans les rêves collectifs – à l'encontre des forces mythiques qui travaillent à prolonger le sommeil de l'univers capitaliste- l'éclat fragile qui soudain provoque le réveil et arrache au maléfice du XIX siècle ». Abensour, Miguel, « Walter Benjamin le guetteur de rêves » Op. Cit. p.75.

127 L'expression est de C. Lefort, qui l'utilise pour décrire justement la position de La Boétie en face de cette tentation à la solution du problème de la servitude. On y reviendra dans la prochaine section dédiée à La Boétie. Lefort, C., « Le nom d'Un » in *Le discours de la servitude volontaire*. Éditions Payot & Rivages, Paris, 2002. p. 284.

Le résultat de cet exercice de suspensions, de cette mise entre parenthèses, s'avère être la redécouverte d'un autre prisme politique. En effet, il s'agit d'une optique que M. Abensour comprend comme la redécouverte d'une « sensibilité à la différence entre régime politique libre et despotisme »¹²⁸, comme si la sortie du paradigme de la solution et de sa tendance à transformer le politique en un langage de la gouvernance et de l'administration, coïncidait avec le réveil d'une capacité à entrevoir les glissements d'une forme de sociabilité fondée sur la liberté vers l'apparition et la cristallisation du despotisme. Or, nous sommes probablement en train de prendre de l'avance sur la question de la portée de la clé critique qui s'esquisse dans l'articulation que nous propose le projet d'une *philosophie politique critique*. Néanmoins, ce qu'il est important de souligner d'emblée c'est la façon dont ce geste de retrait commence à configurer la position de M. Abensour par rapport à la pensée politique. En effet, ce mouvement de la pensée adopte une expression qui est à la base de la critique contre la raison politique et de sa tendance au pragmatisme philosophique, ainsi que d'une manière plus subtile, dans la position d'éditeur et de collectionneur qui, bien loin de résoudre dans ce cas-là la conjonction entre ces deux paradigmes, s'emploie à présenter les pistes à partir desquelles commencer à composer les lignes de ce qu'il comprend par le contenu de la critique.

2.1.1. Le paradoxe de l'occultation

Pour revenir à nos hypothèses, cette voie manifeste, où le problème de l'articulation est thématized d'une manière plus ou moins explicite, positionne la base de la configuration du paradigme politique dans la constatation d'un mouvement paradoxal qui détermine, dans une grande mesure, l'exercice de toute la réflexion politique et, plus spécifiquement, les conditions de son déroulement contemporain. Nous faisons référence à ce que nous avons déjà conçu comme le mouvement d'occultation du politique, un élément central dans la composition de la critique à la raison politique et de son rapport avec la possibilité critique de la philosophie politique. Ainsi, dans les itinéraires du projet pour une *philosophie politique critique*, M. Abensour formule ce que l'on avait compris auparavant comme un risque propre à la mise en œuvre de la compréhension politique, mais cette fois il le fait d'une façon plus directe et distinctive :

128 Abensour, M., « Réflexion sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort ». Op. Cit. p.124.

[S]'il est à la rigueur concevable que le retour des choses politiques puisse éventuellement inclure un retour à la philosophie politique – ou plus exactement à la tradition, mais à la tradition brisée – il n'est pas interdit de penser que le retour à la philosophie politique puisse avoir pour effet paradoxal de nous détourner des choses politiques jusqu'à les occulter¹²⁹.

Nous avons conçu, jusqu'ici, le risque d'occultation du politique principalement dans deux variables. Sous une optique plutôt arendtienne, l'occultation apparaît comme l'effet des « points aveugles » de la tradition politique occidentale, en tant que formes de réduction ou de transgression de l'irréductibilité de la dimensionnalité du politique. En outre, au sillage de la discussion avec L. Strauss, la réflexion abensourienne détermine l'occultation comme un problème de registre, en raison aux conditions de composition de la relation entre la pensée et son contexte. Or, sous ce contexte, Abensour décrit ses deux variables à partir d'un même mouvement, constitutif de la scène intellectuelle contre laquelle sa réflexion discute, où chaque tentative d'élucidation en face à la manifestation du politique risque de faire exactement le contraire à son but.

Dans un tel contexte, les efforts de compréhension du présent et des événements qui le composent sont exposés à leur transformation en perpétuation des biais et des « points aveugles ». En effet, sur la base de son travail de lecture de H. Arendt, M. Abensour identifie une tendance assez structurale dans la philosophie politique à détourner son attention de la compréhension de la vie politique vers la sécurisation de la position institutionnelle, un détour que notre auteur explique à partir de l'inversion entre deux formes d'engagement.

La première forme d'engagement concerne, d'une part, l'existence de l'institution académique, la continuité et la validité de ses catégories, ainsi que, étroitement lié à ses deux pulsions, la justification de son rôle, sinon son autorité, dans la configuration de la vie politique de la société. La seconde forme d'engagement se constitue par le mouvement contraire à la première, comme une forme de résistance contre la subordination de la pensée politique à la reproduction d'une institution académique par l'exploration du conflit qui s'étend entre cette *posture* et le retour aux choses politiques. Il s'agit, en ce sens, d'un engagement avec ce retour, un *geste* que M. Abensour extrait, formellement, du mouvement de résistance de Feurbach contre l'institution académique, mais que l'on peut lire aussi dans l'influence de penseurs si diverses comme Arendt, Adorno ou Leroux.

En coïncidant avec la prédilection de notre autre pour les oppositions, cet engagement pour le retour des choses politiques s'exprime à partir de l'explicitation d'une discordance

129 Abensour, M., « De quel retour s'agit-il ? ». Op. Cit. p.60.

irréductible. Dans ce cas, c'est Feuerbach qui explicite ce conflit, en faisant la différence entre : « [u]ne philosophie qui n'est que l'enfant du besoin philosophique [...] est une chose ; mais une philosophie qui répond à un besoin de l'humanité est tout autre chose »¹³⁰. De cette façon, M. Abensour place l'engagement avec le retour des choses politiques, comme un mouvement de résistance : contre « le besoin académique » et « contre l'entreprise académique »¹³¹, on trouve la manifestation, sous la forme d'une « irruption dans le présent », d'un « besoin de l'humanité »¹³².

Ainsi vues, Académie et humanité commencent ainsi à désigner deux horizons complètement différents de configuration de la question du politique. On pourrait même dire, dès notre prisme textuel, que nous sommes face à deux formes différentes de sociabilité, au sens où notre auteur comprend la différence entre l'« espace de la cour » et l'« espace du jardin », qui tissent par conséquent des liens complètement différenciés avec leurs contextes et présents politiques. Par rapport à leur inspiration structurelle, on peut thématiser cette distinction à partir de la distinction entre deux gestes. En effet, comme Abensour le signale, il est constatable une tendance au *retour* des choses politiques, en tant que tentative dont la configuration est déterminée à partir de l'articulation entre la reconnaissance de ce caractère « brisé » de la tradition et le réveil d'une attitude de vigilance face à l'introduction des nouvelles dynamiques de destruction du politique. Cette tendance, où Abensour inscrit son projet philosophique, se compose ainsi par la résistance au mouvement contraire, comprise alors sous la figure de la *restauration*¹³³, en tant que propension qui est déterminée par le risque de déviation de la compréhension des « choses politiques » vers la mise en œuvre d'un tout autre effort intellectuel, qui tente, d'une façon explicite ou non, de recomposer et dissimuler cette fracture, en opérant dans la méconnaissance ou la négation de son existence.

De cette manière, alors que cet appel à l'engagement avec le « retour des choses politiques » travaille sur l'interruption et la crise de la pensée politique, en entrevoyant dans ce contexte les conditions pour construire un accès inédit à l'expérience politique avec un regard qui révèle sa spécificité et fragilité post-totalitaire, cet autre « geste intellectuel »¹³⁴,

130 Abensour, M., « De quel retour s'agit-il ? ». Op. Cit. p.62.

131 Ibid. p.62.

132 Le sujet de l'humanité, en tant que lieu récurrent pour la pensée abensourienne, résonne avec de nombreux auteurs, liés notamment à l'imaginaire utopique, mais son expression la plus claire et prépondérante apparaît sans doute avec la pensée de P. Leroux. Nous reviendrons sur ce concept d'humanité dans la section dédiée au concept d'amitié chez P. Leroux.

133 À propos de son contexte intellectuel, M. Abensour signale : « Nous attendions une pensée tumultueuse de la liberté politique, nous n'avons eu droit qu'à une pensée frileuse de la modération, pire de la normalisation. La restauration de la philosophie politique a donné naissance à une philosophie de la restauration, ou de la conservation de ce qui est ». Abensour, M., « Avant-propos ». Op. Cit. p.27.

134 Ibid. p.59.

identifié par M. Abensour à cette figure de la restauration¹³⁵, travaille en faveur de ce qui attende forcément à la manifestation de cette interruption : la continuité de la tradition de la pensée politique. En fait, la critique par M. Abensour de ce mouvement de restauration a une cible plus précise que la tradition de la pensée politique occidentale. Elle désigne la scène intellectuelle française qui lui est contemporaine, en prenant le problème de la philosophie politique et sa relation – ou l’absence de celle-ci – avec la théorie critique, comme les coordonnées pour configurer ce contexte. En effet, il s’agit de l’analyse d’un même mouvement, d’une même tendance à un retour à la philosophie politique, exprimé dans l’essor de cette discipline sous des titres différents - *philosophie politique*, *philosophie morale*, *philosophie du droit*¹³⁶ -, mais qui se compose de deux formes de déplacement.

Premièrement, notre auteur constate une tendance à l’éviction du souci pour l’émancipation, une évacuation de la mise en question des conditions données et de la recherche d’autres configurations du réel, guidée par une envie de disposer la philosophie politique comme une discipline non plus négatrice, destructive et, dans ce sens, critique de l’ordre existant, mais plutôt pragmatique¹³⁷. M. Abensour utilise la figure de François Furet, représentant de la pensée anti-marxiste française, pour expliquer le mouvement qui décrit cette tendance, qui signale « [l]’idée d’une autre société est devenue impossible à penser [...] Nous voilà condamnés à vivre dans le monde où nous vivons »¹³⁸. Comme Patrice Vermeren l’explique très bien, l’esprit du « furetisme », terme qu’Abensour utilise comme forme de dénonciation de ce mouvement de clôture, reste un élément présent au moment d’affronter

135 Pour clarifier encore plus, les termes de cette dichotomie sont énoncés par M. Abensour sous la forme d’un questionnement dirigée de manière directe vers les lecteurs et lectrices : « Sommes-nous en présence d’un retour à la philosophie politique, c’est-à-dire de la restauration d’une discipline académique, ou, ce qui est entièrement différent, d’un retour *des choses politiques* ? ». Abensour, M., « Pour une philosophie politique critique ? In *Pour une philosophie politique critique*. Sens & Tonka, Paris, 2009. p. 265.

136 L’accent de la dénonciation de M. Abensour se porte sur l’essor de la philosophie morale, de la biopolitique ou des autres formes de souci pour la question politique mais, surtout, contre la tendance à réduire le sens de la pensée aux contours d’une « politique appliquée, comme si la philosophie politique était devenue une science exacte d’où l’on pouvait tirer des applications quasiment techniques ». L’un des traits caractéristiques de cette tendance est la perte de la spécificité de la pensée politique, ce qui pour notre auteur s’avère être une « entreprise délibérée qui consiste à mêler la philosophie politique à la philosophie morale et à la philosophie de droit, sans prendre garde aux effets néfastes que cette confusion entraîne [...] ». Abensour, M., « Avant-propos » in *Pour une philosophie politique critique*. Op. Cit. p.29.

137 Sans doute, un antécédent de ce mépris intellectuel pour la question de l’émancipation est lié à l’association de l’utopie, en tant que registre directement concerné par la recherche d’autres configurations du social possibles, avec le totalitarisme. M. Abensour identifie cette haine envers l’utopie dans certaine tendance, académique selon la source de sa critique - « si l’utopie est morte [...] un nouveau modèle de thèse universitaire est né [...] », à banaliser le concept rigoureux de totalitarisme, de le voir partout et donc en vrai nulle part, tout en réduisant le registre utopique comme une forme de planification orchestrée de la fin du politique. L’association entre utopie et totalitarisme n’est possible qu’au prix de la spécificité de ces deux concepts, dit la position d’Abensour, qui prend comme sienne la tâche de les redonner consistance et distinction. Abensour, « Le procès de maîtres rêveurs » Op. Cit. p. 51.

138 Vermeren, P. « Saint-Just contre Saint-Just ? » in *Penser contre. Essais sur la philosophie critique de Miguel Abensour*. Sens & Tonka, Paris, 2019. p.61.

l'accusation de « révoltiste » que Marcel Gauchet lui adresse, rôle que notre auteur assume avec fierté - « s'il y a une «canaille» révoltiste, eh bien j'en suis et heureux d'en être »¹³⁹ - pour placer sa réflexion aux antipodes de toute forme de soutien de la démocratie dans sa formulation libérale, en tant que cadre infranchissable de la configuration politique. M. Abensour place alors son projet contre toute pensée complice de 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 »¹⁴⁰. Le résultat de cette résistance à cette « politique normale » se traduit ainsi dans l'articulation entre la pensée critique, sur le modèle de la figure du démantèlement de la raison politique, et la pensée utopique comme tentative de thématization de « l'altérité sociale », une voie vers la resignification de la philosophie politique.

Deuxièmement, M. Abensour détecte la coïncidence de cette tendance à la clôture du politique à la « politique normale », comprise comme une l'identification de la liberté non plus avec une acception plurielle ou collective mais plutôt comme une attribution fermée aux contours de l'individu, et une autre forme d'éviction, « sans appel »¹⁴¹, de la Théorie critique. Dans ce sens, le geste de restauration, qui cherche à faire revivre le cadavre de la philosophie politique - si l'on veut continuer à utiliser l'image que nous a donné L. Strauss -, démontre un mépris ou plutôt une « fatigue de la raison »¹⁴² face à la critique de la raison moderne, à son rapport énigmatique à la figure de l'État et, plus fondamentalement, à la capacité de vigilance en face des dynamiques de domination totalitaire que la Théorie critique propose de révéler dans sa recomposition de la pensée politique en tant que raison négative. En détectant la synchronie entre ces deux mouvements, Abensour désigne son propre projet intellectuel comme une forme de réponse conséquente : d'abord contre la transformation de la philosophie politique en une philosophie appliquée et, dans ce sens, reproductrice du *statut quo*, et ensuite contre la cécité contemporaine en face du péril de répétition de la catastrophe totalitaire. Autrement dit, face à cette tendance à la restauration, M. Abensour répond avec une philosophie *utopique*, contre-furétiste en tant que complètement sensible à l'altérité des

139 Cité par Cervera-Marzal Manuel. *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation*. Sens & Tonka, Paris, 2013. p. 70

140 Vermeren, P. « Saint-Just contre Saint-just ? Op. Cit. p.62.

141 « [L]a scène intellectuelle française a vu des philosophes passer d'un intérêt, à vrai dire mitigé pour la théorie critique – Luc Ferry et Alain Reanut furent jadis les auteurs d'une préface à la *Théorie critique* de M. Horkheimer – à une adhésion sans réserve à la philosophie politique, conçue comme une éviction sans appel de la théorie critique et de tout ce qui touche de près ou de loin à une critique de la domination ». Abensour, M., « Pour une philosophie politique critique ? Op. Cit. p.293.

142 Le « furétisme » serait la « variante de l'idéologie française qui sous la plume de François Furet trahit une résignation sans limites et une fatigue de la raison ». Abensour, M., « La communauté politique de *tous uns* » Op. Cit. p.25.

autres mondes possibles, et *critique*, contre-pragmatique et destructrice des certitudes et « points aveugles » sur lesquelles se base la signification de la sphère politique.

Comme on peut l'entrevoir, il s'agit bien évidemment d'une critique qui va plus loin de la dénonciation du rôle de l'académie et de la scène intellectuelle française. En effet, par geste de restauration, on peut aussi comprendre la tendance contemporaine à soumettre la signification de la dimension politique à l'administration bureaucratique, aux affaires qui concernent la gouvernance, ainsi que la propension très en vogue à disposer la chose politique en fonction des modalités des *ressources humaines*, du *management* et, en définitive, « à [l']ensemble de procédures, ou de règles du jeu, voire, en langage contemporain, de techniques »¹⁴³. Malgré cette diversité d'expressions, le geste de *restauration* est présent dans tous les cas avec le même effet : la reproduction et l'institutionnalisation de l'aveuglement en face de la possibilité de destruction du politique, laquelle, sous la reconfiguration de ses modulations et de son ampleur post-totalitaires, devient la condition la plus cruciale au moment de déterminer le sol contemporain du champ politique.

Ce défi est interprété, plus précisément, par l'affirmation de la consistance du politique *contre* les tentatives de son invisibilisation, soit par la réduction de sa dimension dans la grammaire de la gouvernance, soit par les efforts de l'« entreprise académique » pour méconnaître la crise qui émane du moment d'interruption que représentent les épisodes totalitaires. De cette façon, l'articulation de la redécouverte de la consistance des choses politiques avec la lutte contre la reproduction du risque de leur occultation est rendue possible par une inversion du point de vue : au lieu de concevoir le présent politique à partir des catégories et concepts de la tradition politique, comme le propose d'une certaine façon le geste restaurationniste, la *philosophie politique critique* doit en revanche placer la source de la pensée dans la fracture elle-même, dans les « incidentes politiques », pour ensuite revenir vers les lieux traditionnels de sa signification. De cette manière, ce retour se fait non plus pour réduire, soumettre ou nier la spécificité inédite et fragmentaire qui recouvre l'apparition des choses politiques, mais au contraire, pour entrevoir l'ouverture, dans cette dislocation par rapport au leur signification traditionnelle, d'un espace pour l'exploration de leurs conditions d'apparition et d'occultation.

C'est en ce sens que toute une partie des esquisses de cette *philosophie politique critique* prend la forme d'une invitation à concevoir le politique du point de vue de l'irréductibilité. En effet, il s'agit d'un appel à partir de l'adoption de cette inversion du regard, de ce « *moment machiavélien* », qui pose l'événement et le sens du politique que son

143 Abensour, M., « Réflexion sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort ». Op. Cit. p.130.

apparition révèle comme l'affirmation d'une consistance et d'un mode d'accès spécifique. Le prisme de l'irréductibilité renvoie l'événement à sa particularité, dont le contenu et la signification dépendent désormais d'une opération de résistance. Il s'agit d'aller non seulement *au-delà* du geste restaurationniste, mais plutôt *contre*, premièrement, la « simple discipline académique qui repart comme si rien ne s'était passé »¹⁴⁴ et qui, en ce sens, nie la condition « brisée » de la tradition qui attende aux conditions de son apparition. En même temps, avec cette geste contre académique on trouve aussi une résistance au langage de la gouvernance bureaucratique et à l'association de la dimensionnalité du politique à un régime de configuration sociale spécifique, ce qui déplacerait forcément le processus de signification du politique à l'identification d'un modèle d'organisation ou d'administration situés.

Dans ce contexte, l'une des figures que M. Abensour utilise pour faire référence à ce prisme de l'irréductibilité est la notion de « reste », comme si la dimension du politique révélait sa spécificité à partir de l'affirmation d'une expérience inclassable, qui apparaît justement sous la forme d'une interruption des tentatives d'assujettissement de sa manifestation. Avec cette clé du « moment machiavélien » - une figure que M. Abensour emprunte à *The Machiavelian Moment*, l'ouvrage de J. G. A. Pocock, et qu'il utilise pour constituer le cœur du « paradigme politique » et de manière plus célèbre dans sa lecture de Marx¹⁴⁵ -, la représentation de ce reste trouve au moins deux expressions¹⁴⁶, configurées à partir de la lecture croisée que notre auteur réalise de deux figures, H. Arendt et C. Lefort. Ces deux figures composent le « paradigme du politique » pour M. Abensour, chacune conférant une signification spécifique au « moment machiavélien » et, en ce sens, à cette opération qui explore le sens de la domination à partir de la reproduction du geste d'occultation. Nous allons commencer par une première élucidation du paradoxe de l'occultation et de ses portées pour la considération de la domination, mais à partir du prisme de l'irréductibilité du politique que révèle le moment machiavélien, en suivant le sens de l'articulation complexe que le projet pour une philosophie politique critique nous présente.

144 Ibid. p. 266.

145 En effet, le sous-titre de *La démocratie contre l'État*, un des ouvrages probablement les plus connus de M. Abensour, est « Marx et le moment machiavélien », où M. Abensour utilise justement ce geste d'inversion, ce mouvement vers la consistance du politique, pour proposer une re-lecture du jeune Marx fondée sur l'irréductibilité de la démocratie en tant qu'expérience politique. Abensour Miguel. *La démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien ; Suivi de "Démocratie sauvage" ; et "Principe d'anarchie."* [2e éd. augmentée d'une préface de l'auteur], Le Félin, 2004.

146 En fait, il y a trois descriptions que M. Abensour donne du moment machiavélien : le démantèlement de la raison politique, l'adoption de la révolution démocratique moderne comme constitutive du monde moderne et la critique à la pensée eschatologique, d'inspiration chrétienne. En vue de notre sujet de recherche et de l'intérêt qui nous convoque à ce moment de notre recherche, nous devons nous concentrer sur les deux premiers principes du moment machiavélien, en incorporant le problème eschatologique à la critique, déjà mentionnée, de la raison politique. Abensour, M., « Réflexion sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort ». Op. Cit. p.99.

2.1.2. La praxis politique contre la *vita contemplativa* ?

La première de ces expressions adopte une formulation clairement arendtienne, en identifiant l'irréductibilité de la dimension politique comme un prisme qui se gagne grâce à la « revalorisation de la *vita activa* »¹⁴⁷. En effet, Abensour conçoit le geste de retour aux choses politiques comme un retour à l'action politique, comprise comme une forme d'expérience dont la manifestation se révèle par la mise en œuvre d'un mouvement de résistance à ce que, dans le contexte de ce moment machiavélien, M. Abensour comprend comme « le privilège chrétien accordé à la *vita contemplativa* »¹⁴⁸. Dans le contexte de l'œuvre de H. Arendt et comme nous le verrons plus tard dans notre recherche, l'acte de récupération de la spécificité de la vie politique se fonde sur la capacité de faire retour vers une expérience politique qui obtient un statut originaire par sa différenciation vis-à-vis de la réduction que la tradition de la pensée occidentale a fait de sa manifestation. Le succès de ce voyage de retour alors dépend, de la capacité de dé-identifier la signification de cette expérience par rapport à ce qu'Arendt comprend comme une subordination de son contenu à une dimension utilitaire et de deuxième ordre d'importance.

Cette mission de dés-identification prend la forme chez H. Arendt d'une récupération de la différence entre les activités qui, sous notre façon moderne de penser, se cachent sous le nom de *vie pratique*. En effet, l'analyse des activités de la vie pratique ramène à Arendt à la visualisation du conflit existentiel originaire : entre l'exercice de l'activité de la pensée et la dimension des « affaires humaines ». En ce sens, comme M. Abensour l'indique, la cristallisation de la subordination de la vie pratique à la « *vita contemplativa* » se révèle par le déplacement de la manifestation fondatrice de ce conflit, placée dans la resignification philosophique - plus précisément platonicienne¹⁴⁹ - de la vie politique dans la *polis* grecque, vers l'institutionnalisation chrétienne du mépris pour les « affaires humaines » et le monde terrestre face à la recherche d'une éternité supra-terrestre. Néanmoins, à la base de ce mépris se trouve, comme H. Arendt l'indique, le processus par lequel l'apparition institutionnelle de la philosophie a resignifié les principes qui ont déterminé le sens de la vie-ensemble dans la

147 Ibid.

148 Ibid.

149 Sur la valeur de modèle de ce conflit, M. Abensour présente le caractère contre-platonicien de la pensée d'Arendt à partir, comme d'habitude, à partir d'une opposition entre la figure de Socrate et Platon : « Autant la première sut faire accueil aux choses politiques et en débattre du point de vue de la cité, autant le seconde paraît avoir institué la philosophie politique à l'encontre du domaine des affaires humaines, en se tenant à l'écart de la *polis*. Entre les deux s'observe un déplacement fondamental : tandis que la première gardait pour objet la cité et l'agir politique, le seconde n'aurait retenu de cet ensemble que les relations problématiques du philosophe et de la cité ». Abensour, ., *Hannah Arendt contre la philosophie politique*. Op. cit. p.28-29.

configuration historique qu'elle nomme *polis*, par la subordination de l'action politique, en tant qu'acte de mise à jour de la liberté qui noue le lien humain entre les citoyens au gouvernement, comprise comme l'administration de la cité à partir du modèle que donne l'idée philosophique du bien¹⁵⁰. Il y a ainsi l'identification d'un moment fondateur pour la philosophie et la pensée politique, que l'on peut saisir à partir de l'apparition de l'idée du bien platonicien, ce concept que H. Arendt propose reconduire à son foyer originaire pour y entrevoir, tant la constitution de la tradition de la pensée politique occidentale que la mise en œuvre des dispositifs d'occultation de l'expérience politique, celle-ci modulée dans ce contexte par la figure de la *polis*. À partir de ce moment-là, l'association entre la politique et *l'art de gouverner* s'avère fondée non plus sur la nécessité rationnelle de traduire et de réaliser le modèle éternel des idées dans le chaos de la vie politique, mais dans un autre précurseur. Il s'agit d'une cause, en fait, non plus philosophique mais politique : la peur et méfiance des « philosophes » envers la sphère publique et les instances de délibération collectives.

En ce sens, le « moment machiavélien » de la pensée d'Arendt s'exprime dans la véhémence de sa distinction entre politique et gouvernement, celui-ci entendu à partir de la détermination inaugurale du rôle platonicien du *philosophe-roi* comme celui qui est capable de traduire la condition abstraite et éternelle de l'idée de bien au modèle de l'administration de l'ordre juste de la vie-ensemble. Autrement dit, la séparation entre politique et despotisme suppose l'interruption du geste qui fait coïncider la compréhension politique et la réduction de l'expérience et des événements politiques à une affaire de gouvernement, à l'administration d'un ordre donnée. Comme la lecture de M. Abensour le montre, H. Arendt décortique cette homogénéisation en quatre « schèmes » - la réduction de la *polis* à l'espace de l'*oikia* ; la confusion politiquement intentionnée des philosophes entre *archein* (l'acte de commencer) et *prattein* (le mener au terme) ; l'adoption du modèle de la *fabrication* (*poeisis*) comme source de signification de l'action politique (*praxis*) ; la négation de la condition de la pluralité¹⁵¹ - qui servent comme foyer autant de la philosophie politique que de l'occultation du politique. La possibilité du retour des choses politiques et de la tâche de recomposition de la

150 Comme l'indique la lecture d'Abensour sur la réflexion arendtienne, le déplacement entre la politique sous l'idée d'immortalité grecque, conception qui fonde le principe de la vie-ensemble dans la polis d'après Arendt, vers la conception platonicienne de *l'art de gouverner*, se laisse entrevoir clairement dans la resignification faite par Platon de l'idée de Bien. Au cours de son parcours bibliographique, en prenant la mort de Socrate comme un événement crucial, l'idée du Bien aurait perdu son attachement aux idées de *beauté* (*kalos*) pour privilégier son attachement aux notions de suprême (*agathon*) et de *mesure* (*omoiosis*), devenant un concept plus proche de l'application et de l'exécution que de la théorisation abstraite. Dans ce prisme arendtien, Platon est le premier exemple de la tendance restauratrice qui vise à transformer la philosophie politique en une philosophie appliquée. Cf Abensour M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Sens & Tonka, Paris, 2006.

151 Ibid. pp.42,44.

compréhension politique coïncident alors avec une forme de retour à la philosophie politique : deux mouvements dont la synchronie semble, du moins structurellement, problématique, mais passe par la transformation de ces foyers d'occultation en des « points de fuite » du geste de restauration. Il s'agit ainsi d'une fuite qui revient seulement à la tradition de la pensée et à l'identification de la politique avec le gouvernement pour y mettre en œuvre un exercice de démantèlement, de suspension et finalement d'interruption de l'occultation des choses politiques.

2.1.3. Claude Lefort et la révolution démocratique

On trouve un mouvement semblable à la démarche arendtienne dans la deuxième de ces expressions du « moment machiavélien », cette fois exprimé en référence assez directe à la pensée de C. Lefort, en désignant comme un autre principe du paradigme du politique « la mise en valeur de la révolution démocratique comme constitutive du monde moderne »¹⁵². En effet, sous ce prisme abensourien, la stratégie de C. Lefort ne s'avère pas formellement si distante de celle d'Arendt, c'est-à-dire, sous ce modèle du paradigme du politique, comme une approche du paradoxe de l'occultation par la redécouverte d'une consistance irréductible des choses politiques.

Sous ce prisme, la pensée de C. Lefort se révèle comme un retour aux choses politiques par la récupération du concept moderne de démocratie, conçu non plus sous le modèle de la démocratie représentative qui tente valider l'État libéral, mais comme l'avènement d'une forme de société capable de reconnaître « la légitimité du conflit en son sein »¹⁵³, en tant que réponse à la tentative totalitaire « qui procède d'une fantastique dénégation du conflit »¹⁵⁴. En ce sens, l'enjeu entre *retour* et *occultation* du politique prend la forme de deux mouvements de directions contraposées. En effet, d'un côté, il conçoit la consistance du politique à partir de la modulation d'une expérience première, à savoir ce que C. Lefort en pensant à Machiavel conçoit comme l'épreuve de la « division sociale originaire ». Or, ce mouvement s'oppose, d'un autre côté, aux efforts qui émanent d'une pensée d'inspiration eschatologique historiciste, qui imprègne les courants dominants de la pensée politique moderne – y compris le libéralisme, le marxisme et dans sa manifestation la plus extrême la logique idéologique totalitaire – qui tentent, d'une manière ou d'une autre, de

152 Abensour, M., « Réflexion sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort ». Op. Cit. p.99.

153 Ibid. p.104.

154 Ibid. p.105.

dépasser, nier, déguiser et réduire l'expression de cette division. À partir de cette perspective, malgré la différence entre l'approche phénoménologique arendtienne et l'exploration de la condition symbolique du politique que nous présente C. Lefort, le « paradigme politique » dispose ces deux référents sous un même cadre : l'affirmation de la consistance du politique comme l'alternative post-totalitaire contre le risque de sa destruction.

Ainsi, si l'on suit la clé de lecture anti-marxiste qui colore la composition du paradigme politique¹⁵⁵, la réflexion de C. Lefort sur la démocratie opère contre la tentative de ce que M. Abensour dénonce comme le courant « dogmatique » qui entoure, voire occulte la pensée de Marx. Plus précisément, C. Lefort met en question l'identification de l'idéal émancipateur qui imprègne la pensée politique moderne au processus non seulement de libération, mais plutôt de création de la « classe ouvrière » comme le seul sujet politique moderne. Comme M. Abensour le signale, sous ce regard la classe ouvrière devient « l'agent historique qui concentrant et condensant toutes les aliénations serait susceptible par le bris de l'aliénation totale d'accéder et de faire accéder l'humanité à une libération radicale »¹⁵⁶. Autrement dit, si l'histoire n'est que le récit de la souffrance ouvrière, en réduisant celle-ci à sa cause originaire, la fin de l'exploitation, la sortie de la soumission matérielle du sujet politique ouvrier à la machine capitaliste, non seulement peut mais doit coïncider avec la fin de la domination et l'aboutissement de l'humanité réconciliée.

Cette réduction de l'idée d'émancipation au devenir historique d'une « classe singulière » est liée, si l'on suit de plus près le prisme de lecture de M. Abensour, à une notion qui n'est pas vraiment propre au paradigme du politique, mais qui provient de l'autre foyer que représente l'École de Francfort pour le projet d'une *philosophie politique utopico-critique*, notamment la pensée de T. Adorno et W. Benjamin. Il s'agit en effet de l'association de la fin de l'exploitation, idée qui soutient l'interprétation économique-historicise qui se place au cœur de cette version dogmatique de Marx, avec le processus d'affranchissement et de dépassement de tous les rapports de domination. De cette manière, l'interruption de

¹⁵⁵ En effet, comme on verra *infra*, la modulation du concept lefortien de démocratie est très lié à la critique du marxisme dogmatique, à l'association du communisme à la logique des Partis et à la réaction de cette partie de la scène française de la pensée politique – notamment du groupe *Socialisme et Barbarie* - à l'état du projet socialiste qui a été incarné par l'URSS. Or, on trouve une autre formulation de cette critique dans l'œuvre de H. Arendt qui, à un certain degré, concentre l'aspect critique de son analyse de la tradition de la pensée et particulièrement son étude de la *vita activa*, contre ce qui pour elle représente la transgression que Marx lui-même a fait de l'irréductibilité de la dimensionnalité du politique. En effet, pour Arendt, Marx a fini pour inverser le modèle qui reproduit la tradition de la pensée politique occidentale, en dépassant la subordination de la *vita activa* à la *vita contemplativa* par la transformation de l'action politique en la production du mouvement dialectique qui décrit la lutte de classe, tout en effaçant la distance entre cette forme de *praxis* avec l'ingérence historique de la propre pensée. En ce sens, la critique d'Arendt vise Marx lui-même plutôt que le marxisme, contrairement à C. Lefort et M. Abensour qui orientent leur critique vers une certaine façon de lire l'auteur du *Capital*. Cf. Arendt H., « Tradition and the Modern Age » Op. cit.

¹⁵⁶ p.94.

l'identification de l'exploitation au fait de la domination suppose la dissociation de l'achèvement de la révolution prolétarienne et de l'appropriation des moyens de production, d'avec l'achèvement d'une configuration sociale pleine et harmonieuse. Comme nous dira le paradigme de la Théorie Critique, « la fin de l'exploitation ne se traduit pas nécessairement par la fin de la domination »¹⁵⁷, une donnée qui est accueillie dans la figure que représente C. Lefort, à partir d'une analyse critique de la pensée politique qui opère en deux mouvements qui tirent vers des directions en apparence opposées.

D'une part, sur la base de l'expérience critique qu'a représenté le moment de *Socialisme et Barbarie*¹⁵⁸, C. Lefort réalise une critique de la réduction de l'horizon du politique à la classe ouvrière par l'analyse des éléments qui rapprochent la conception de la *société sans classe* avec la logique de la domination interne qui cristallise dans les systèmes totalitaires. En effet, C. Lefort déplace le langage économique et technique qui nourrit le processus de libération de l'aliénation capitaliste, pour mettre l'accent sur le rôle du désir et de son rapport au savoir dans la transformation de l'idéal émancipateur en l'aboutissement d'un tout autre processus, fondé sur le « désir de dépasser la scission »¹⁵⁹, d'arriver à une société complètement réconciliée avec elle-même. Face à cette tension qui attire l'idée de refondation d'une société nouvelle – tension que M. Abensour utilise comme critère de lecture pour la configuration de sa propre réflexion sur l'utopie¹⁶⁰ –, vers une prétention d'unité, de transparence et d'homogénéité, C. Lefort construit une véritable *voie oblique* grâce à son exercice de récupération de la lecture de Machiavel. En effet, grâce ce travail de lecture, Lefort déplace le cœur de l'être politique, sa consistance, du devenir d'une classe, ou même

157 Abensour, M., *La communauté politique de tous uns*. Op. Cit. pp. 246, 247.

158 On peut discerner le véritable événement politique que représente le groupe de *Socialisme et Barbarie* pour la pensée de M. Abensour à partir de cette énumération des principes fondamentaux : 1.- la critique à la dégradation de l'idéal socialiste de l'URSS qui est devenu un « capitalisme bureaucratique qui engendrait une nouvelle division sociale entre dirigeants et exécutants » ; 2.- la bureaucratie comme une « caste parasitaire » ; 3.- la nécessité de « détruire cette nouvelle classe dominante et à abolir la nouvelle division dirigeants/exécutants » ; 4.- « l'identification du totalitarisme comme régime politique propre à la bureaucratie en tant que caste parasitaire », finalement le principe le plus proche de la démarche intellectuelle que suivra C. Lefort. Abensour, M., « Réflexion sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort ». Op. Cit. pp. 89-90.

159 Comme M. Abensour le montre, la critique par Lefort du communisme se concentre sur cette inversion de l'engagement avec l'émancipation en désir de dépassement des contradictions, d'avènement de la société sans classe, en y identifiant une relation complexe entre désir et savoir qui est à la base de la totalisation des mouvements d'inspiration jadis libertaire. En effet, M. Abensour signale : « le travestissement du communisme qui, à travers le voile de l'illusion, est le secret de l'attrait indéniable, formidable, que la nouvelle société exerce sur des milliers de consciences travaillées par le désir de révolution, *le désir de dépasser la scission*, comme si le désir de révolution rejoignait dans ce nouvel universel concret le « besoin de philosophie » ». On peut interpréter cette figure, dans ce cas, du « besoin de philosophie » en référence directe à la façon dont l'idéal marxiste fait coïncider la prémisse de la société sans classe avec le cours dialectique de l'Histoire. Ibid. p.96.

160 En effet, en écoutant la polyphonie que concentre le mot *utopie*, en tant que bon-lieu, *eu-topos* ou non-lieu, *a-topos*, M. Abensour intègre à son sauvetage de l'inspiration critique de l'utopie ce moment de la suspension du registre de la réponse, cette mise entre parenthèses, dans l'interprétation de l'utopie, de sa signification en tant que modèle ou formule politique, du *dépassement de scission* en ce sens, pour y entrevoir un moment d'ouverture de ce registre aux horizons insoupçonnés de l'altérité social.

de la resignification libérale de la démocratie comme régime administratif, à la *division sociale originaire*, en tant que source du conflit.

D'autre part, mais en suivant la ligne de cette critique, la redécouverte du conflit se révèle non plus comme une cause historiquement déterminée de la configuration du social, mais au contraire, comme sa cause originaire, en devenant la source de toute consistance de la vie politique. Sous sa formulation machiavélienne, qui conçoit la cité divisée en son sein par, « du côté des grands, le désir d'opprimer, de commander, [et] du côté du peuple, le désir de n'être pas commandé, de n'être pas opprimé par les grands, bref le désir de liberté »¹⁶¹, C. Lefort trouve une manière, d'abord, de signaler la domination comme une tendance propre à la composition sociale, mais ensuite et peut-être d'une façon plus originale, il trouve une affirmation du « désir de liberté », identifié avec la *figure* – et non plus l'*identité* – du peuple. En effet, conçu à partir de l'expression du désir de liberté, le peuple se révèle non plus comme un sujet historique ou comme une matérialité classable par sa liaison à un régime d'appartenance donnée, mais avec l'expression de la contestation du désir de domination lequel vise, par sa pulsion structurelle, à réduire la place et la possibilité de cette résistance. De cette façon, une fois que cette contestation a été anéantie, une fois que le désir de liberté cesse de configurer la division qui lie les « grands » au « peuple », la configuration de l'être du social a été effectivement réduite à un processus d'assignation identitaire, où seul le désir de domination reste pour déterminer sa modulation.

En cohérence avec les traits du paradigme du politique, comme Abensour l'explique bien, le parcours intellectuel de C. Lefort le conduit à toujours concevoir cette route vers l'être du politique à partir d'un exercice critique d'opposition au concept de totalitarisme. En effet, cette opposition au totalitarisme conduit à Lefort à situer la formulation définitive du politique dans la figure de la démocratie, comme cette forme de société qui « se constitue dans l'acceptation, plus dans l'assomption de la division originaire du social »¹⁶². Ainsi la construction de la définition du système totalitaire prend la forme du pôle contraire, comme cette forme de société dont la constitution « s'ordonne [...] dans la dénégation fantastique de la division interne, en laissant se déchaîner une logique de l'identification telle qu'en son sein la non-contradiction s'abolisse [...] »¹⁶³. Totalitarisme et démocratie représentent alors les deux pôles qui configurent l'horizon du politique, de sa destruction et de sa mise en jour. En effet, le totalitarisme se définit par sa capacité, en tant que système, d'anéantir le conflit, en tant qu'extinction de son expression et configuration. Par contre, la démocratie est conçue à partir

161 Ibid. p.101.

162 p.104.

163 p.123.

d'un contenu affirmatif, voire concret, qui représente les manifestations contemporaines du désir de liberté. Ainsi, tandis que la démocratie se définit par son engagement dans l'indétermination, par le refus de la clôture du conflit par le déplacement des places assignées et par sa capacité d'accueillir et de mettre à jour la division sociale ; le totalitarisme se révèle comme l'effort organisé pour dépasser cette indétermination, en éliminant la distance qui s'étend entre le désir de domination et la détermination et la création d'une société devenue *Une*.

Il y a, bien évidemment, plusieurs conséquences que cette définition de la démocratie apporte à la pensée abensourienne, mais pour notre objectif immédiat, on peut synthétiser trois portées centrales que C. Lefort donne au paradoxe de l'occultation.

Premièrement, l'association entre conflit et politique permet d'écarter le paradigme politique de l'attitude *iréniste* qui le menace de confusion avec une pensée d'une inspiration libérale ou même dogmatico-marxiste. Néanmoins, l'accent sur le conflit ouvre aussi une voie vers l'exploration de la division sociale originaire contre l'identification de la dimensionnalité du politique avec la conception de la démocratie comme régime représentatif, ou même contre des formules comme l'oxymore de la « démocratie bourgeoise »¹⁶⁴. En effet, C. Lefort formule lui-même le paradoxe de l'occultation¹⁶⁵ en comprenant son interruption comme l'apparition de la division sociale en tant que « visibilité [du] procès par lequel s'ordonne et s'unifie la société, à travers ses divisions »¹⁶⁶, processus qui prend la forme d'une représentation symbolique de la mise à jour de la division sociale originaire. Or, par procès d'*occultation*, il comprend le moment où le « lieu de la politique (lieu où s'exerce la compétition des Partis et où se forme et se renouvelle l'instance générale de pouvoir) se désigne comme particulier, tandis que se trouve dissimulé le principe générateur de la configuration de l'ensemble »¹⁶⁷. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, consacré à la pensée amicale chez É. De la Boétie, la représentation de l'espace du politique comme « lieu » s'avère être la réponse que donne C. Lefort au processus, propre à la classe dominante et mené à terme d'une manière exemplaire dans les systèmes totalitaires, d'identification du désir de pouvoir avec le pouvoir lui-même. En d'autres termes, il s'agit de la tendance à l'extinction du désir de liberté par le processus d'identification de la société toute entière avec

164 En expliquant le but ultime de la pensée démocratique de C. Lefort, Abensour signale qu'« il s'agit de ruiner l'expression « démocratie bourgeoise », de la faire exploser en renvoyant chacun des deux termes vers une histoire propre et suffisamment complexe pour pouvoir se croiser sans se confondre ». Ibid. p.98.

165 « Le politique se révèle ainsi non pas dans ce qu'on nomme l'activité politique, mais dans ce double mouvement d'apparition et d'occultation du monde d'institutions de la société ». Lefort, C., « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Éditions du Seuil, Paris, 2001. p. 20.

166 Ibid.

167 Ibid.

la figure la construction d'un sujet. On est ainsi en face du processus de création de l'*Égocrate*, du *Leviathan* on pourrait ajouter, une figure « en qui se réalise fantastiquement l'unité d'une société purement humaine »¹⁶⁸, dont la mission d'occultation du politique prend la forme d'une identification de la société avec l'idée du corps qui se construit justement au-dessus de la possibilité d'expression et de représentation de la division en tant que désir de liberté¹⁶⁹.

Deuxièmement, ce processus de spécification du politique arrive à la dimension du symbolique comme le milieu approprié, non seulement pour traiter la relation entre l'expression du désir et la configuration sociale, mais aussi pour contester la tendance de la pensée politique contemporaine à soumettre le risque de l'avènement des systèmes totalitaires à un « excès du politique ». En effet, l'identification de l'être du social avec la division sociale originaire, avec son processus de configuration et de mise à jour comme une confrontation entre *les grands* et le *peuple*, produit à son tour l'abandon de la conception essentialiste qui conçoit, justement, le peuple comme une « matière à organiser, à façonner, voire à produire »¹⁷⁰. Le social en tant que division suppose la confrontation entre deux désirs, ce qui implique, d'abord, que sa composition dépend de la possibilité de son expression et de son actualisation. Vu de cette manière, le peuple n'est qu'un sujet politique dans l'expression de son désir de n'être pas dominé, en devinant alors une figure qui prend lieu et consistance par la manifestation et composition de sa représentation. En ce sens, la distinction entre le social et le politique chez Lefort, prend la forme d'un enjeu entre l'apparition du conflit, celui-ci conçu sous le mode d'une inquiétude ouverte sur la composition de la configuration du social, et les tentatives de sa réponse, ou la composition du politique à partir de la cristallisation des différentes formes dans lesquelles la société accueille ou réduit la question sur son être, sur sa mise en forme.

En face de ce défi, le déplacement de la dimensionnalité du politique à l'ordre symbolique permet de mettre entre parenthèses la relation entre politique et savoir. En effet, ce mouvement bouleverse les tentatives de réponse sur le contenu, le sens ou la configuration de l'être social, en déterminant toute forme institutionnelle non plus à une formule qui dépende d'une connaissance politique, mais plutôt à la relation de sa figure avec la dynamique conflictuelle qu'elle vise à résoudre. Le savoir politique, conçu à partir de son caractère symbolique, montre ainsi sa distance avec ce moment résolutif, où la configuration du social commence à se traduire dans les institutions qui lui donneront sa forme particulière. Grâce à

168 Abensour, M., « Réflexion sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort ». Op. Cit. p.112.

169 Nous reviendrons intensément sur ce problème dans la section dédiée au nom d'Un de notre deuxième chapitre.

170 Ibid. p. 90.

cette brèche, il permet d'entrevoir soit la relation de ce cadre institutionnelle avec le conflit qui l'anime, soit sa distance, comme forme de détournement, voire d'occultation de ce lien. Ainsi, cette forme d'occultation se produit par la négation de la condition énigmatique qui s'étend entre l'expression des désirs et la constitution du politique, en déterminant la relation entre institution et le conflit, en tant qu'être du politique, à partir non plus d'une dynamique, mais plutôt d'une formule abstraite.

Ainsi vu, l'ordre symbolique introduit une distance irréductible entre la configuration du social, comprise comme la mise en œuvre d'une réponse politique en tant que tentative de moduler la composition entre le désir de domination et le désir de liberté, et les efforts pour déterminer l'être du social lui-même, ou l'expression de ces désirs. Autrement dit, si le mode d'être de la division est l'activité de sa manifestation¹⁷¹, si l'expression de celle-ci n'exprime justement que l'enjeu des *désirs* et non des *identités*, la tentative d'établir la représentation qui lui soit propre se réalise dans un contexte qui oscille entre deux alternatives. Soit la condition symbolique est respectée, et la mise à jour de la des-identification entre représentation et nature est présente, soit cette distance est supprimée et cela donne lieu à une « logique identitaire »¹⁷², à un « processus *identificatoire* généralisé ». Ainsi, la relation entre ces deux désirs n'est plus la confrontation entre deux forces déterminées, avec des acteurs qui incarnent un rôle historique ou politique déterminé *a priori*. Elle se révèle plutôt comme une « oscillation consubstantielle à l'être du social »¹⁷³, un mouvement animé pour l'expression de désirs, qui exprime soit l'insistance ou la persistance du conflit, en tant qu'expression de l'interpellation de la configuration du social, soit la possibilité de son éviction de ce processus de modulation. De cette façon, la constitution du politique, conçue en tant que réponse à la reconfiguration de la division, peut apparaître, sous une formulation démocratique, comme une légitimation du conflit, en disposant la source des paramètres sous lesquels se configure la société dans la reconnaissance du désir de la liberté. Ou elle peut devenir l'interdiction du

171 Comme M. Abensour le signale bien, « la division [sociale] ne pouvant se dissocier de la manifestation », dans la mesure que tout régime politique se constitue comme une tentative de réponse à la question qui apparaît une fois ce caractère ontologique qui fixe la composition du social à la détermination d'identités est interrompu : « pourquoi y a-t-il social plutôt que rien ? ». Ibid. p.103.

172 M. Abensour décrit la mise en marche de ce processus à partir de l'entrée de la figure du « corps » dans la représentation du politique, dont la conséquence s'avère être une éviction de la condition symbolique par l'absorption de la différence dans la conformation d'une unité totale : « l'imposition au social de la représentation corporelle aurait pour effet, en faisant jouer l'appartenance au *même* corps, d'effacer la différence, de la « digérer », ou encore de faire prévaloir l'identité ou la « mêmété » sur toute source de différenciation ». Ibid. p.111.

173 Ibid. p.103.

conflit, en transformant ces paramètres - dans ce contexte les lois¹⁷⁴- en les mécanismes de fermeture et d'exil de toute forme de dynamisme ou de relativisme social.

Troisièmement, l'exploration de la condition symbolique rendre visible, voire consolide la distinction entre démocratie et despotisme, en trouvant dans le conflit un critère contre la dégénérescence et déclin de la liberté. En effet, Lefort conçoit cette distinction à partir de la séparation entre un régime capable de dé-identifier la configuration du social par rapport à une institution donnée – par rapport à système de castes bien évidemment, mais aussi, et d'une façon plus générale, par rapport à toute détermination *a priori* de la manifestation de la division sociale -, d'un régime qui, non seulement interprète cette division comme un problème à résoudre, mais qui s'attribue la possession exclusive de cette réponse univoque. Autrement dit, le modèle démocratique est conçu à partir de la distance entre forme institutionnelle et être sociale, en déplaçant la source de la dimension politique des réalités ou constructions données à l'expression des désirs. Par contre, le modèle despotique dispose cette relation à partir de l'identification entre le lieu de pouvoir, entre cette forme institutionnelle, et l'être du social, en devinant sa configuration de la société une réponse non seulement nécessaire, mais aussi unique. La société démocratique devient ainsi cette forme de régime qui affronte le problème de l'organisation à partir de l'incertitude. Effectivement, elle comprend l'expression du désir de liberté non plus comme la manifestation d'une volonté historique qui émane d'un sujet politique spécifique avec un projet ou un modèle à suivre, mais au contraire comme la révélation d'un *reste* inclassable, d'un « excès » de société face à sa configuration actuelle, qui demande une nouvelle modulation de sa composition. Ainsi, en tant que régime, la démocratie se définit comme la « légitimation du conflit », en déterminant le politique comme la tentative, toujours relative, d'institutionnaliser la recomposition de la division sociale originaire.

De cette façon, le « lieu du pouvoir », la représentation symbolique de la configuration du social, devient un « lieu vide »¹⁷⁵, c'est-à-dire détaché de toute matérialité donnée en tant

¹⁷⁴ En effet, sous le prisme que nous donne la considération symbolique de la division sociale, les lois et d'une manière plus précise, les droits dans une société démocratique sont, si l'on suit M. Abensour, les expressions non pas des « instruments de conservation sociale », comme les mécanismes d'assujettissement d'une société dans une configuration déterminée de la division qui l'inspire, mais plutôt « la source, au sens fort du terme, d'une société qui se constitue dans la quête d'elle-même ». En ce sens, ce mouvement d'oscillation que M. Abensour nous propose comme clé de lecture de la relation entre le social et le politique chez Lefort, cette tendance à l'affirmation de la condition symbolique ou à son occultation, trouve dans les droits une expression privilégiée, en tant que manifestation soit du droit comme un dispositif qui vise contraindre l'expression du conflit par la fixation des limites et des contours d'une société donnée, soit comme une tentative démocratique, c'est-à-dire ouverte et perfectible, de réponse à la configuration de sa division. Ibid. p.131.

¹⁷⁵ En effet, C. Lefort conçoit la spécificité de la conception démocratique du pouvoir comme un lieu vide, « inoccupable [...] infigurable », où « [s]euls sont visibles les mécanismes de son exercice, ou bien les hommes, simples mortelles, qui détiennent l'autorité politique ». On reviendra sur cette idée du lieu de pouvoir dans la prochaine section, dédiée à la conception de l'amitié chez É. De la Boétie, spécialement pour donner plus

qu'horizon infranchissable de sa composition. Il se trouve ainsi ouvert à la manifestation d'une nouvelle reconfiguration à la fois qu'il est écarté de l'incarnation du pouvoir dans un individu, ainsi que de son occupation par une réponse ou un savoir définitif au problème du politique. Par contre, le régime totalitaire cherche à sacrifier ce relativisme social, cette imposition de l'incertitude comme le mode d'être de la question à laquelle le politique tente de répondre, en faveur de ce que C. Lefort comprend comme une « transmutation du symbolique en réel »¹⁷⁶, c'est-à-dire une traduction du caractère représentatif de la configuration du social dans la détermination d'un principe de réalité suprême, capable de répondre, par soi-même, à l'incertitude quant à la composition d'une société. Comme M. Abensour le signale, ce principe de réalité, capable non seulement de représenter mais plus précisément d'incarner la consistance du social, apparaît grâce à la figure du corps, un « corps fantastique »¹⁷⁷, capable d'assimiler ou d'exiler toute manifestation du désir de liberté.

Or, à côté d'une formulation de la distinction entre démocratie et totalitarisme qui se définit comme une négation de l'incertitude, C. Lefort établit une formulation *positive* de la démocratie qui trouve son contenu dans l'affirmation d'une activité. Cela lui permet de déplacer le contenu du politique de la détermination d'un modèle de société vers la manifestation du conflit, ce qui s'exprime dans la formulation de la « démocratie sauvage » en tant que « l'ensemble de luttes pour la défense des droits acquis et la reconnaissance de droits bafoués ou non encore reconnus »¹⁷⁸. Dans l'optique du « moment machiavélien », il s'agit ainsi d'une inversion du regard : le droit n'est plus conçu comme la source ou le fondement de la configuration sociale, mais au contraire, comme la tentative politique d'institutionnaliser l'expression du conflit, de la traduire dans la configuration de la société. En même temps, ce déplacement donne une formulation profondément *négative* du contenu de la domination, considéré comme un effort d'articulation sociale dont la spécificité réside dans sa façon de nier l'expression de la division sociale¹⁷⁹. La construction conceptuelle de la démocratie et du totalitarisme se réalise ainsi dans la confrontation entre une expression active, dynamique et capable de donner contenu et spécificité à l'ensemble des différences qui s'étendent entre le

consistance au lien que C. Lefort entrevoit parmi l'occupation de ce lieu et le savoir. Lefort, C., « La question de la démocratie ». op. Cit. p. 28.

176 Abensour, M., « Réflexion sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort ». Op. Cit. p.113.

177 p. 114.

178 p.130.

179 En plaçant à C. Lefort définitivement dans le paradigme politique M. Abensour affirme que « Le système totalitaire [...] est foncièrement une expérience moderne, *postdémocratique* ; entendons, une formation sociale qui est née d'un refus généralisé des transformations politiques essentielles qui définissent la révolution démocratique ». p. 126.

politique et le social, et l'analyse d'un phénomène qui gagne sa détermination particulière par opposition à cette manifestation.

C'est en ce sens que M. Abensour affirme que « seule la connaissance de la démocratie est-elle en mesure d'ouvrir un foyer d'intelligibilité de la formation sociale totalitaire »¹⁸⁰, en comprenant que la spécificité de la domination que les systèmes totalitaires ont introduit dans la configuration de notre horizon politique se révèle dans le degré d'anéantissement de la dimension symbolique, voire énigmatique, qui émane de la division. La pertinence de cette façon de disposer la relation entre démocratie et totalitarisme peut être comprise à partir de deux éléments centraux pour la configuration du paradigme politique et, par conséquence, des portées du paradoxe de l'occultation.

En premier lieu, la conceptualisation du despotisme, de la tyrannie et, plus clairement, du totalitarisme dans la définition du régime démocratique, comme une construction à la base négative des systèmes mis en place pour domestiquer la division sociale originaire, révèle la dépendance structurelle de la thématization de la domination par rapport à la référence de la démocratie. Autrement dit, il n'est pas possible comprendre la cristallisation historique des totalitarismes sans concevoir l'irréductibilité de la condition politique que leurs systèmes se proposent d'anéantir. Cette forme de dépendance implique ainsi que la théorisation de la consistance politique, comprise chez H. Arendt comme la récupération de la notion originaire de *praxis* politique ou chez C. Lefort avec la conceptualisation de la démocratie dans sa version « sauvage »¹⁸¹, représente déjà une forme de réponse, osons le dire, politique à la tentative de négation de l'irréductibilité du politique.

Pourtant, cette prise de position n'est pas exempte de risques. Si l'on utilise le cadre que nous apporte le projet pour une *philosophie politique critique*, l'alternative de concevoir la domination comme une forme de négation de la démocratie, ou de l'expression du désir de la liberté dans un sens plus large, entraîne le risque de séparer l'affirmation d'un mode de sociabilité *active* et *positive* - et parfois d'une connotation *originaire* -, d'une expérience de destruction du lien humain essentiellement anti-sociale. Cette séparation peut se comprendre

180 Ibid. p.126.

181 Par ailleurs, plusieurs différences existent entre H. Arendt et C. Lefort qui ne sont pas vraiment explicités dans le type de composition que M. Abensour nous propose, à partir du paradigme du politique. L'accent de cette opération est en effet, mis sur les points de rencontre et non sur les distances qui s'étendent, par exemple, entre l'approche grecque et à plusieurs sens aristotélicien qu'Arendt fait de la consistance du politique et l'insistance machiavélienne que Lefort met dans le conflit et son rôle moderne. À propos de cet aspect, l'une des critiques la plus importante que Lefort fait à la pensée arendtienne se fixe sur sa réception du concept de démocratie ou, plutôt sur son absence : « Ce qui paraît troublant, chez Hannah Arendt, et le signe d'une défaillance, c'est que, faisant à bon droit la critique du capitalisme et de l'individualisme bourgeois, elle ne s'intéresse jamais à la démocratie comme telle, la démocratie moderne ». Lefort, C., « Hannah Arendt et la question du politique » in *Essais sur le politique XIX^e – XX^e siècles*. Éditions du Seuil, Paris, 2001. p.78,

comme une forme de sécurisation de l'irréductibilité du politique, comme un effort de distanciation conceptuelle entre le sens du politique et l'ensemble des transgressions qui rapprochent sa dimension de dynamiques et de sources de signification qui ne manifestent pas d'incompatibilité radicale avec les mécanismes et les dispositifs propres au despotisme ou à toute autre forme de domination. Dans cette ligne s'inscrivent la séparation que H. Arendt propose entre la politique et la « question sociale », entre autorité et violence, entre pouvoir et coercition, ainsi que celle que nous propose C. Lefort entre *la* politique et *le* politique¹⁸². Néanmoins, ce souci de la spécificité peut aussi déclencher un processus soit de dislocation entre l'expérience et le contenu du politique (comme si par un effort de pureté conceptuelle *le* politique devenait une manifestation lointaine ou franchement impossible), soit à partir du geste opposé, en identifiant la « démocratie sauvage », chez C. Lefort, ou le moment de la « révolution », chez Arendt avec la configuration d'un régime déterminé. Or, dans ces deux cas, la tendance semble être la même. La définition de la consistance des choses politiques se réalise dans le dos des deux conditions qu'autant Arendt que Lefort indiquent pour la compréhension politique. Avant tout, du côté arendtien, il s'agit d'une méconnaissance de l'attachement obligatoire de la pensée aux « incidents de la vie politique », en tant que les seuls guides pour leur compréhension. Et ensuite, du côté lefortien, cette méconnaissance se pose sur le danger que suppose la réduction de la condition énigmatique qui entoure la question politique, la question du « bon régime » et l'affinité que démontre cette envie de clôturer le relativisme du politique avec la pulsion de domination.

Finalement, en deuxième lieu, et d'une manière peut-être plus claire qu'Arendt, C. Lefort conçoit la séparation entre démocratie et totalitarisme non plus comme une disjonction radicale entre une forme de sociabilité et l'autre, mais il insiste d'une façon très véhémement dans ce que M. Abensour désigne « les lieux de communication possible – et donc de glissement – entre certaines représentations révolutionnaires et l'expérience totalitaire »¹⁸³. La manière alors dont C. Lefort fait la distinction entre démocratie et totalitarisme offre les conditions pour entrevoir sa liaison sous la forme, non pas encore d'une inversion de l'une dans l'autre – cela serait la tâche du paradigme de la critique de la domination -, mais presque, à partir de la dégénérescence et la dégradation de la démocratie en des formes différentes de

182 Cette distinction, reprise par des autres auteurs comme C. Mouffe, vise à introduire une distance irréductible entre *le* politique, comprise à partir de « ce double mouvement d'apparition et d'occultation du monde d'institutions de la société », en tant que réaction à la manifestation de la division sociale, et *la* politique, comme la réduction de ce mouvement d'oscillation à l'identification de la dimensionnalité du politique au « lieu où s'exerce la compétition des partis et où se forme et se renouvelle l'instance générale de pouvoir [...] [qui] se désigne comme particulier, tandis que se trouve dissimulé le principe générateur de la configuration de l'ensemble ». Lefort, C., « La question de la démocratie » Op. Cit. p.20.

183 Abensour, M., « Réflexion sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort ». Op. Cit. p. 94.

despotisme, voire de processus de totalitarisation ou de transmutation du symbolique en réel. Ces points de communication servent ainsi non pas pour estomper les limites du concept de totalitarisme ou de démocratie, mais plutôt pour désigner la façon dont chacune de ces constructions critiques se configure sur la base de sa distinction, en déterminant le déplacement d'une configuration politique libre vers l'introduction et l'adoption des dynamiques totalitaires comme une oscillation qui demeure pour C. Lefort toujours énigmatique. En ce sens, dans le moment démocratique, la division sociale manifeste sa mise à jour par la réactivation du conflit et l'expression du désir de liberté, une interpellation que le régime du politique peut accueillir, sous l'inspiration qui donne le modèle démocratique moderne et la condition symbolique du « lieu vide » du pouvoir, ou nier sinon étouffer, sous la voie du processus de transmutation de cette condition symbolique par l'identification, consubstantiation ou incarnation de ce lieu de pouvoir avec une réalité ou un groupe, même un individu donné.

Dans ce contexte, un même élément de la dimensionnalité du politique, par exemple l'imaginaire du « peuple », peut obtenir une signification démocratique, à partir de l'expression, sous forme de lutte, du désir de liberté comme contestation du désir d'oppression qui émane des « grands », par la création d'un espace vide pour la reconfiguration de la division sociale. Mais en même temps, la construction symbolique de l'imaginaire « peuple » peut aussi devenir une tentative de création d'une consubstantialité réelle, une adhérence à l'idée de corps, par la fixation d'une entité qui n'est que pure manifestation¹⁸⁴. Dans le premier cas, dans sa version démocratique, le peuple s'avère déterminé par le caractère négatif de son expression, *on refuse cette fixation de la division sociale, on refuse d'être opprimé*. Par rapport à sa consistance, elle n'est que l'expression de cette contestation. Dans le deuxième cas, on est en face d'un tout autre mouvement, inspiré non plus par le refus d'un processus d'assignation ou par la confrontation avec l'énigme qui porte sur la configuration sociale, mais par le détournement de cette contestation dans un désir de fixation, *le peuple c'est nous*. Le peuple, dans cette variante, devient ainsi la formulation d'une réponse qui se présente comme la seule à la question sociale, en donnant la place pour le début d'un processus d'identification des individus particuliers avec son nom.

L'une des manières dont C. Lefort montre ces points de glissement s'avère être ainsi l'idée de corps, dont l'apparition semble s'inscrire dans le processus même de ce que M. Abensour nomme la « forclusion symbolique », ou le mouvement d'éviction de cette dimension symbolique par l'affirmation d'une corporalité déterminée et la « clôture du social

184 « [...] la division ne [peut] se dissocier de la manifestation ». Ibid. p.103.

sur soi et du même coup, un refus de toute extériorité »¹⁸⁵. Néanmoins, afin de comprendre la dynamique de ce déplacement et les portées critiques de ces « points de communication », le paradigme du politique doit recevoir une influence étrangère.

La lecture que M. Abensour nous présente de C. Lefort décrit une tentative, notamment sous le prisme du projet pour une *philosophie politique critique*, de rapprochement entre la composition de ce regard de la consistance des choses politiques, fondée sur les notions de *praxis* ou de révolution démocratique moderne, avec l'analyse du mouvement oscillatoire entre politique et totalitarisme. En ce sens, la lecture de C. Lefort semble nous placer juste en face de l'énigme qui s'étend entre la cristallisation d'un régime politique libre et l'avènement du despotisme. Néanmoins, la spécificité de cette dynamique, dont la présence semble s'inscrire dans la conceptualisation elle-même de la condition politique post-totalitaire où M. Abensour place son projet, provient d'un foyer théorique qui opère dans un tout autre sens que le paradigme du politique. Nous faisons référence, effectivement, au paradigme de la critique de la domination qui, comme inspiration première, se consacre à l'analyse du mouvement qui s'étend entre l'émancipation et le processus de son inversion dans son contraire.

*

* *

Avant d'explorer le paradigme de la critique de la domination, il est pertinent de revenir à notre inquiétude de départ : la question du critère d'identification de ces « espaces de communication » d'inspiration amicale. En effet, l'optique du projet pour une *philosophie politique critique* nous invite à comprendre le « retour des choses politiques » comme une tâche de reconfiguration de la pensée critique, voire du sens de la critique elle-même. Ce processus doit alors placer son point de départ dans la connotation d'urgence qu'impose le contexte post-totalitaire à la réflexion politique, c'est-à-dire à partir d'une articulation entre le risque de perte de l'irréductibilité du politique et l'invocation d'une attitude de vigilance, active et constante, par rapport aux dynamiques de reconfiguration de la domination.

En ce sens, la tentative de reconfigurer le lien entre la pensée et son contexte, qui se révèle comme le but de l'opération que M. Abensour lit dans l'usage de la « voie oblique », prend la forme d'un retour à l'expérience politique, à la question de sa consistance spécifique. Ainsi vu, le paradigme du politique nous offre une manière de poser la différence entre cette

185 Abensour, C., « Réflexion sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort ». Op. Cit.p.125.

pensée amicale, propre de l'« espace du jardin » où se donne cette forme d'« entre-connaissance », et la pensée de la « voie directe », « construite autour d'une économie de la domination »¹⁸⁶, comme une distinction entre deux gestes intellectuels qui décrivent leur liaison à partir de la résistance de l'un *contre* l'autre. En effet, le geste du « retour aux choses politiques » trouve sa spécificité dans sa capacité de s'écarter non seulement par rapport au geste conservateur, propre à ce que M. Abensour signale comme la tendance intellectuelle d'inspiration académique à la « restauration », mais aussi par rapport à la dynamique d'inversion paradoxale qui le traverse. Pour en sortir, il doit aller plus loin en constituant son travail à partir du démantèlement des foyers d'inversion de la compréhension. Ainsi la relation entre ces deux espaces, du « jardin » et de la « cour », doit être comprise, en fonction de ce que nous indique le paradigme du politique, comme une différence non pas simple, comme s'il s'agissait d'une distinction entre deux alternatives qui pourrait configurer la relation de la pensée avec son contexte, mais complexe, en tant qu'elle demande la mise en place d'un exercice de résistance, d'un contre-mouvement, qui se forge par la dénonciation et la vigilance constante par rapport à cette forme d'inversion paradoxale et, par conséquent, au risque de déplacement d'un geste à l'autre.

Le sens de la critique que nous décrit le paradigme du politique, le contenu de cette conception de la résistance, se manifeste alors dans la construction de ces voies inédites vers la consistance des choses politiques, dans la manière dont H. Arendt et C. Lefort établissent ce voyage à partir de la mise en question des significations traditionnelles de la vie politique comme un acte finalement de récupération de sa spécificité, contre toute tentative de réduction. En ce sens, la façon arendtienne de comprendre la résistance s'est laissée entrevoir jusqu'ici comme une convergence entre la suspension des « points aveugles » de la pensée philosophique politique, cette forme d'*epoché* des « philosophèmes », et la redécouverte d'une expérience politique originaire, une condition qui se révèle dans ce contexte comme la forme que le politique prend une fois qu'il a récupéré l'irréductibilité que la tradition de la pensée politique occidentale lui a dérobée. De son côté, C. Lefort entrevoit cette irréductibilité et ce statut originaire dans la récupération de la division sociale, en tant que voie d'accès à la dimension symbolique du politique, le seul milieu capable d'accueillir le contenu de la révolution démocratique moderne. De cette manière, dans ces deux cas, la redécouverte de cette consistance, que ce soit sous le nom de la *praxis politique* ou au titre de la *démocratie sauvage*, est comprise comme un exercice fondé sur la confrontation avec le paradoxe de l'occultation. C'est-à-dire comme une reconfiguration du sens critique de la pensée politique

186 Abensour, M., « Th. More ou la voie oblique ». Op. Cit. p.43

et de son rôle par rapport à la capacité de faire la distinction entre, comme dit Lefort, *le* politique et *la* politique ou, comme dit Arendt, entre la politique et le gouvernement, ou même dans sa version la plus fondamentale, entre un régime politique libre et le despotisme.

Pour souligner ce point une dernière fois, face à la question du critère pour discerner ces espaces amicaux et leur rapport au sens de la critique, le paradigme du politique nous présente ce que nous avons conçu comme « voie oblique », à savoir le déplacement du foyer de la pensée et la constitution de ces « espaces de communication », comme une articulation entre la mise en œuvre de cette forme de résistance à l'occultation du politique avec la redécouverte de la spécificité de sa dimensionnalité. Autrement dit, le paradigme du politique identifie la nécessité de mettre en question le lieu d'énonciation de la pensée politique par l'identification de son association, latente ou manifeste, avec le risque d'occultation de la dimension politique, en révélant le lien qui noue la reproduction de ce geste avec l'avènement des dynamiques de destruction du lien humain en tant que soutien de la condition politique de la vie ensemble. En ce sens, le contenu de cette destruction, de ce que l'on peut commencer à concevoir comme le risque de la domination, se révèle sous la forme de cette occultation, dans la mesure où il coïncide soit avec la tentative d'anéantissement des conditions de la vie politique, de la pluralité et la natalité chez Arendt, soit avec l'éviction du conflit de la configuration du social chez Lefort.

Néanmoins, la mise en place de cette stratégie n'est pas sans risques. Il existe le danger de clôturer le sens du politique dans l'originalité de ces expressions fondatrices, en accentuant la recherche de sa spécificité au point de couper sa liaison avec les événements politiques qui configurent notre présent. Sous la déformation de ce paradigme, la condition originelle des expériences politiques fondatrices de la tradition de la pensée occidentale devient non pas une voie pour accéder à une consistance particulière, à distance du gouvernement et du despotisme, mais plutôt une sorte de statut, de niveau, dont l'administration se fait par l'identification de ses conditions, de ses éléments, avec cette source, désormais devenue modèle. Ainsi la détermination de ce *qui est* ou ce *qui n'est pas* politique commence à réduire *l'inversion du regard* qui est à la base du « moment machiavélien », par un certain détournement de l'attachement à l'événement, à ce que H. Arendt comprend comme les « incidents de la vie politique », vers la transformation de la condition, par exemple, *sauvage* de la démocratie ou du sens *révolutionnaire* de l'action politique, en modèles de classification du sens du politique.

Cette attitude configure, en partie¹⁸⁷, la critique que M. Abensour fait à l'*irénisme* politique. En effet, cette critique comprend cette tendance à concevoir la dimensionnalité du politique comme une espace sans conflit, comme un effort de trouver une version *pure* du politique, en tant qu'expression de la coupure entre la réflexion politique et le caractère chaotique, mixte et aporétique qui apparaît avec l'irruption des choses politiques. Comme nous l'avons mentionné, une deuxième forme du risque s'avère dans l'autre extrême de cette attitude, dans l'identification d'une expérience intrinsèquement énigmatique, comme la « démocratie sauvage » -, avec un régime politique spécifique¹⁸⁸. Dans ce dernier cas, on n'est plus en face d'une analyse de la condition « sauvage » d'une manifestation de la vie politique, d'une tentative d'élucider la recomposition de la dimension symbolique, à partir de l'étude d'une expression particulière de la lutte pour la revendication ou pour la reconnaissance des droits. On est au contraire en présence de l'expression de la tentation que C. Lefort lui-même dénonce dans la composition du savoir politique, l'élimination de la distance entre la dimension symbolique du conflit et l'être du social. Il s'agit ainsi d'un effort de représentation de l'être même du social, par l'envie de sa fixation dans une « formule de la liberté », d'un modèle pour l'expression de son être sauvage.

La réponse de M. Abensour à ces formes de détournement du paradigme du politique est l'introduction non plus d'une solution, qui nous place à une distance infranchissable de leur attraction, mais au contraire, d'une autre inquiétude. Il s'agit, en effet, d'une nouvelle reconfiguration du sens de la critique, de toute une nouvelle dimension de sa composition, qui place son foyer dans la spécification de son rapport à la domination, en ajoutant à cette forme

187 Comme on avait déjà signalé à propos de C. Lefort et du diagnostic de M. Abensour à la scène de la réflexion politique française, la critique au geste de restauration vise directement la tendance de clôture de la pensée émancipatoire dans les coordonnées de la pensée politique post-totalitaire. Ceci soit par l'éviction de la pensée utopique et son association avec l'idéologie totalitaire, soit par l'affirmation du cadre du libéralisme moderne comme la cadre infranchissable de l'horizon politique. Néanmoins, à la base de ces deux expressions de la pensée restauratrice, on trouve une profonde déconnexion entre la construction et l'utilisation conceptuelles et le caractère, d'après Abensour novateur et sans précédent, qui démontre l'expérience politique contemporaine.

188 On pourrait dire que l'un des traits d'une certaine partie de la scène intellectuelle où M. Abensour s'inscrit, Lefort, Castoriadis, Balibar, Rancière ou ce que la réception anglo-saxonne a nommé comme la *French critical theory* (*Recognition, Work, Politics. New Directions in French Critical Theory*, sous la direction de JP Deranty, D. Petherbridge, J. Rundell, R. Sinnerbrink), c'est la réticence, voire la résistance, à identifier l'une des formes de la démocratie - « vraie », « sauvage », ou du « politique » contre la « police » - avec un régime particulier. Cette résistance comprend le conflit qui suppose pour la pensée politique la méconnaissance qui habite entre le « savoir » et le « lieu de pouvoir ». Or, ce trait n'est pas du tout présent, par exemple, dans des auteurs comme Chantal Mouffe (*L'illusion du consensus, Pour un populisme de gauche*) qui semble utiliser sa proposition d'une « démocratie radicale » et du « populisme de gauche » comme cadre théorique pour placer la proximité ou distance des gouvernements, notamment de l'Amérique-latine, avec le mode de la démocratie agonistique. Pour une reconstruction des postulats de Mouffe, cf Cervera-Marzal, Manuel. « Une « démocratie radicale » pas si radicale ? Chantal Mouffe et la critique immanente du libéralisme », *Raisons politiques*, vol. 75, no. 3, 2019, pp. 13-28. Et pour une critique venue d'Amérique latine à cette « stratégie » populiste, cf Chaguaceda Noriega, Armando. « Tout pour le peuple, rien par le peuple: una crítica al populismo de Chantal Mouffe. » *Perfiles latinoamericanos : revista de la Sede Académica de México de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales*, vol. 29, no. 57, 2021, pp. 363-84.

de résistance à l'occultation du « retour des choses politiques » la nécessité de réveiller une sensibilité à un autre mouvement paradoxal. Cet autre paradoxe est placé cette fois entre la possibilité d'émancipation et la répétition de la catastrophe¹⁸⁹. En effet, cette forme de sensibilité garde la même centralité pour l'œuvre de notre auteur que le paradoxe de l'occultation, en repérant une relation structurelle avec l'interruption de la reproduction des « points aveugles » autour de la dimension politique. C'est avec la « dialectique de l'émancipation » que M. Abensour donne la formulation probablement la plus précise à cette inquiétude, en raison notamment de sa filiation théorique avec l'École de Francfort. Il reprend cette figure pour décrire à nouveau la tâche de la pensée critique comme un travail qui opère sur une condition paradoxale :

Par dialectique de l'émancipation, nous entendons désigner le mouvement paradoxal par lequel l'émancipation moderne se retourne en son contraire, donne naissance à de nouvelles formes de domination et d'oppression – à la barbarie – et ce en dépit de l'intentionnalité émancipatrice de départ¹⁹⁰.

En raison de son importance, la formulation du cœur de la « dialectique de l'émancipation », de cette relation d'inversion qui s'étend entre émancipation et domination, trouve plusieurs apparitions différentes dans la cartographie de la pensée abensourienne. Parfois elle apparaît sous la forme des « apories de l'émancipation »¹⁹¹, lorsqu'il est fait allusion au caractère énigmatique qui l'entoure et à plusieurs égards la définit. Parfois elle est exprimée comme la découverte d'une forme de sensibilité proprement moderne, liée intrinsèquement à la question de la démocratie en tant que nouvel horizon pour la configuration politique - et, en ce sens, liée de manière inhérente aussi à la possibilité de l'émancipation et au risque de reproduction des anciennes ou nouvelles formes de domination. En effet, la « dialectique de l'émancipation », en tant que deuxième hypothèse sur laquelle le projet pour une *philosophie politique critique* opère, nous remet explicitement sous l'immense influence que la Théorie Critique a sur la pensée de M. Abensour. Afin de coordonner cette influence et d'y entrevoir les éléments que nous permettront d'élucider la liaison entre la composition du sens de la critique, l'amitié et la condition textuelle qui semble être le terrain

189 À propos de la dialectique de l'émancipation, M. Abensour nous demande « Cette inversion, ce renversement de l'émancipation ne constituent-ils pas l'expérience même de la répétition ? », en proposant la répétition comme cadre théorique, lié d'ailleurs à l'École de Francfort, pour concevoir ce mouvement paradoxal. Abensour, M., « Le nouvel esprit utopique » Op. cit. . p.206

190 Ibid. p.198.

191 Abensour, M., « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne ? » Op. Cit. p. 206.

où ces deux dimensions se rencontrent, nous proposons de décortiquer cette influence à partir de deux aspects de cette constellation de la pensée politique : le problème de la domination et la réapparition du problème de l'écriture, mais cette fois sous une autre forme, celle de la lecture.

2.2. Le paradoxe de l'émancipation et la Théorie Critique

Dans une de ses définitions les plus concises, M. Abensour nous décrit le « travail » de la Théorie Critique comme un exercice de dissociation de « la domination de l'exploitation [,] en substituant à l'idée d'un antagonisme nécessaire celle d'un antagonisme contingent renvoyant à d'éventuels actes arbitraires du pouvoir »¹⁹². Cette description a le mérite de laisser entrevoir les deux dimensions sur lesquelles la lecture de la Théorie Critique par M. Abensour se concentre, en signalant, d'une manière très subtile et pourtant effective, leurs points d'articulation.

La première de ces dimensions nous parle du rôle de la *rupture*, sur le modèle d'une « dissociation », comme forme d'accès à une dimensionnalité spécifique du politique. La deuxième nous présente le travail de compréhension de la théorie critique comme mise en œuvre d'une opération de démontage, cette fois dirigée vers statut *nécessaire* de la domination pour y révéler une condition *contingente*. En ce sens, ces deux opérations supposent un déplacement de l'inversion du regard que nous a montré le paradigme du politique et le « moment machiavélien », en visant non plus l'élucidation ou l'affirmation de la condition irréductible du politique, mais plutôt la spécificité de la domination elle-même. On est donc en face d'un autre mouvement de retour, l'un qui semble concevoir le sens de la critique à partir d'un travail de *récupération* - si l'on veut continuer à utiliser cette figure - d'une différence à sauver entre domination et exploitation. Or, sur cette forme de retour, on trouve la proposition d'un nouveau prisme politique, fondé cette fois dans la possibilité de concevoir autrement l'antagonisme.

3.2.1. La rupture et le poids du négatif

Comme M. Abensour le signale, la première de ces dimensions trouve un foyer de signification dans un contexte ouvertement marxien, en faisant allusion à la rupture que la

¹⁹² Abensour, M., « Pour une philosophie politique critique ? » Op. Cit. p.299.

Théorie Critique a fait, non pas directement avec la pensée hégélienne¹⁹³ et le foyer théorique que représente la relation dialectique du maître et de l'esclave – qui, si l'on suit notre auteur, se trouve à la base de sa conception de la domination¹⁹⁴ -, ou avec Marx lui-même, mais plutôt avec un certain modèle de lecture. En effet, on est en face d'une opération critique de lecture, qui se concentre sur la racine théorique de la façon moderne de penser, dans le décortilage de ses éléments fondamentaux et avec un regard fermement fixé sur les figures de Hegel et Marx, en tant que figures matrices de la détermination dialectique de la raison et de son mouvement d'inversion.

À propos de la figure de Hegel, M. Abensour conçoit le travail de cette version de la Théorie Critique¹⁹⁵, notamment celle d'Adorno et Horkheimer, comme un mouvement d'autoréflexion de la pensée dialectique. Il s'agit d'un retour sur cette façon philosophique de concevoir et de composer la consistance du réel, mais qui arrive à une reformulation de sa fonction et de l'horizon de la pensée critique par la mise en question de la relation entre la constitution de la raison moderne et la reproduction de la domination, en tant qu'horizon de la vie-ensemble. En ce sens, la dialectique, conçue comme forme de sensibilité à la reconfiguration de la relation entre l'universel et le particulier, est reprise par la Théorie Critique comme un prisme pour récupérer une expérience, de nouveau, perdue : celle du « petit », du particulier, de la non-adéquation et de ce qui échappe au concept.

193 M. Abensour comprend la resignification du contenu de la pensée dialectique, notamment exprimée dans la proposition d'Adorno de la dialectique négative, non plus comme une opposition à la pensée hégélienne, mais comme une inversion du lien entre son œuvre et le contexte de notre présente politique. Cette inversion du regard s'exprime comme l'identification de la continuité que la configuration du monde capitaliste garde avec l'avènement rationnel de la société libre et réconciliée qui, dans certain type de lecture, anticipe le système hégélien. Ce qui suppose que la critique de la configuration sociale actuelle et la possibilité de l'imaginer autrement passe, dans une grande mesure, par l'interruption du progrès qui est à la base de ce mouvement dialectique. Ainsi, Abensour nous signale que « plutôt que de poser la question classique : qu'est-ce qui, chez Hegel, intéresse encore l'époque présente, Adorno pose la question inverse : que signifie l'époque présente face à Hegel. De là surgit l'étonnante réponse selon laquelle l'époque présente constitue en quelque sorte la « vérité » du système hégélien. Notre monde – en tant que monde unifié dans la production par le travail social suivant la relation d'échange – est le système réalisé ». Abensour, M., « La théorie critique » in Jay, Martin, *L'imagination dialectique. L'École de Francfort 1923- 1950*. Critique de la politique Payot, 1989. p.433.

194 En décrivant les éléments qui composent le paradigme de la pensée de la théorie critique, M. Abensour signale le niveau d'influence de la réflexion de Hegel en affirmant que « la domination est pensée à partir de Hegel et plus précisément de la dialectique du maître et de l'esclave ». Abensour, M. « Pour une philosophie politique critique ? » Op. Cit. p. 297.

195 Notre auteur, en suivant le travail de recomposition de l'École de Francfort que nous présente Martin Jay, compose sa notion de la théorie critique à partir du prisme de la pluralité, en privilégiant les différences et la multiplicité des pensées qui se sont réunies autour de l'*Institut de recherche sociale*, sous un engagement commun pour la « critique radicale du temps présent », plus que sur la détermination unitaire et fermée d'un courant théorique. C'est dans ce sens qu'Abensour signale qu'« il n'existe pas une, mais plusieurs théories critiques ». Dans notre cas, nous nous concentrerons fondamentalement sur deux de ces moments, la notion de *Dialectique négative* que nous présente Adorno et la notion d'*image dialectique* présente chez W. Benjamin. Abensour, M., « La théorie critique : une pensée de l'exil ? » Op. Cit. p.419.

Or, cette opération de sauvetage se fait, en effet, contre la disposition, de matrice hegelienne, qui vise à constituer l'expérience du particulier en clé d'accès à la totalité, comme expression d'un processus, dans ce cas de l'Histoire universelle, où la contradiction n'est plus concevable. En effet, sous l'idée de système que configure la conception hégélienne, l'histoire devient l'expression du processus de développement de la conscience, celle-ci comprise non plus à partir des contours de l'individu, mais à partir du point de vue proprement moderne, à savoir la perspective de l'universel. La modernité, entendue comme l'adoption de ce regard, est ainsi définie comme l'adoption du prisme de l'Absolu, dont la spécificité repose justement sur le déplacement du processus de formation de la conscience du point de vue de l'individu, limité sous le modèle kantien à la détermination des limites épistémologiques de la science et à l'engendrement de disposition morales, à l'élucidation du rapport entre notre moment particulier, ce qui se révèle comme le présent, et la démarche de constitution de la raison. Cette démarche arrive, grâce à la matérialisation de l'idée de liberté que suppose l'événement de la Révolution française, à un moment d'autoréflexion de la conscience de soi, où le processus de sa détermination, de la fixation de son contenu et de ses limitations, rend visible non seulement la continuité qui se révèle derrière le processus de sa constitution, mais aussi de la place de la raison dans ce cours. En ce sens, à *rebrousse-poil* de la tendance hégélienne à disposer la pensée dialectique à partir du primat de ce moment *affirmatif*, de l'apparition de la conscience par l'affirmation de soi, c'est-à-dire à composer la réalité elle-même à partir de ce processus historique de réconciliation de la conscience avec la totalité, la Théorie Critique nous propose un double mouvement défini par sa négativité.

D'abord, comme l'indique M. Abensour, on est en face d'une « déconstruction impitoyable des Lumières »¹⁹⁶. Plus spécifiquement, cette déconstruction prend la forme d'une analyse du lien entre la configuration conceptuelle, en tant que processus de construction d'une « apparence d'être en soi »¹⁹⁷ par un mouvement qui tente de suspendre la réalité dans un moment abstrait, et le « principe de la domination »¹⁹⁸, ou l'avènement d'un rapport d'antagonisme qui soumet le processus de prise de conscience à l'assujettissement du particulier à une forme de totalité. Autrement dit, la Théorie critique vise à décortiquer les affinités et les éléments communs qui s'étend entre la production de concepts, compris comme la dynamique propre de la raison moderne, et l'avènement de la domination, comme expérience impliqué dans ce mouvement. Ainsi, en associant ce processus de construction

196 Abensour. M., « Le nouvel esprit utopique ». Op. Cit. p.210.

197 Adorno, T. *Dialectique négative*. Critique de la politique Payot, Paris, 2001. p.21.

198 « Ce qui déchire la société en antagonisme, le principe de la domination, est la même chose que ce qui spiritualisé, actualise la différence entre le concept et ce qui lui est assujetti ». Ibid. p.65.

conceptuelle avec l'introduction d'un système hégémonique de composition, non seulement théorique ou même social, mais de la totalité du réel, T. Adorno propose une pensée négative. Effectivement, la dialectique négative est fondée sur la critique de l'idée de système, de sa dynamique de soumission, d'anéantissement des particularités et notamment de la relation de cette idée avec la façon moderne de penser qui sous-tend l'avènement de l'idée d'État moderne, en tant que figure de la société bourgeoise, tout autant que la cristallisation de la domination totalitaire¹⁹⁹.

En ce sens, à la différence de la déconstruction conceptuelle et phénoménologique que H. Arendt nous présente, ce côté de la Théorie Critique, spécifiquement T. Adorno et M. Horkheimer, conçoit la construction de cette façon moderne à partir de l'identification du lien établi entre l'avènement de *l'Aufklärung* et la clôture du processus de signification de la réalité à un mouvement de soumission et, en ce sens de domination, de particulier par l'universel. En effet, *l'Aufklärung* est conçue comme la cristallisation du modèle de subordination de l'objet par le concept, de la particularité par l'universalité, en devant le foyer de la dynamique qui décrit le principe de la domination²⁰⁰. De cette façon, la construction d'une conceptualité, basée sur la reproduction de cette dynamique d'adéquation et de résolution des contradictions, trouve sa contre-proposition dans la récupération du caractère dynamique de la pensée dialectique et, plus spécifiquement, dans le sauvetage de sa capacité à révéler le particulier comme le moment où la conceptualité se déchire. Ainsi, l'accès à l'expérience que le concept et son appartenance au système de signification universelle sont en train d'occulter, voire de nier d'une façon constante et progressive, se rend visible grâce à l'introduction d'un mouvement de *contre-sens* de la tendance à assimiler toute particularité dans la composition de la totalité du réel.

Dans ce contexte, la propension structurelle de la pensée moderne à l'adoption du prisme de la totalité, au déplacement du foyer de signification des événements de leur contexte particulier à une logique de construction de l'histoire universelle, est alors contestée par un contre-mouvement. En effet, il s'agit d'une contre-proposition qui acquiert son sens critique par l'ouverture, entre les fractures de cette Histoire, d'une opportunité pour sauver

199 En parlant de la raison moderne, Adorno et Horkheimer signalent : « Lorsqu'elle pourra se développer sans être gênée par une répression extérieure, rien ne pourra la refréner [...]. Chaque résistance spirituelle qu'elle rencontre ne fait qu'accroître son énergie. Cela vient du fait que la Raison se reconnaît même dans les mythes, Quels que soient les mythes auxquels se réfère une telle résistance, du fait même qu'en s'opposant ils se transforment en arguments, ils reconnaissent le principe de rationalité destructrice qu'ils reprochent à la Raison. La Raison est totalitaire ». Adorno, T., Horkheimer, M. *La dialectique de la Raison*. Gallimard, Paris, 2013. pp.27,28.

200 « De même que *l'Aufklärung* exprime le mouvement réel de la société bourgeoise dans sa totalité sous l'aspect de son idée incarnée par des personnages et des institutions, de même la vérité n'est pas seulement la conscience rationnelle, mais aussi la forme que prend celle-ci dans la réalité ». Ibid. p. 17.

l'irréductible, ce qui résiste et même combat la configuration de cette concaténation. À partir du langage hégélien-marxien²⁰¹ qui colore cette opération critique, ce contre-mouvement de résistance est conçu comme une lutte contre le composant « mythique » de la raison moderne, c'est-à-dire contre sa tendance à supprimer la particularité de l'expérience par la création d'un système de signification abstrait et donc capable de mépriser l'irréductibilité de l'expérience du présent.

En deuxième lieu, T. Adorno fixe le but de la pensée critique dans « le désensorcellement du concept »²⁰², en désignant la possibilité d'une *autre* philosophie – d'une philosophie politique utopico-critique si l'on veut tisser immédiatement le lien avec le projet de M. Abensour – dans l'ouverture de son exercice au « non conceptuel »²⁰³. Il s'agit en effet d'une invitation à opérer à *rebrousse-poil* de la prétention traditionnelle et notamment moderne à « saisir la totalité du réel par la force de la pensée »²⁰⁴; à placer la source de la pensée dans l'expérience du particulier. De cette manière, l'introduction de ce déplacement, urgent à cause de la révélation du mouvement d'inversion de la raison moderne dans l'avènement des catastrophes contemporaines, traduit le contenu de la pensée critique en un engagement envers le particulier, en une « volonté de sauvetage »²⁰⁵ de son contenu irréductible contre les prétentions de soumission et d'homogénéisation qui habitent la construction conceptuelle. En effet, contre la quête de la *synthèse* du devenir historique, celle-ci inspirée par la configuration systématique hégélienne de l'idée du progrès, et contre la reproduction de cette logique dans la modulation de l'idée d'État, celui-ci compris comme la pièce charnière entre la raison et la vie politique, cette version de la Théorie Critique nous propose une désarticulation du composant totalitaire de la raison moderne. Ce mouvement critique est conçu, peut-être paradoxalement, à partir d'une forme d'arrêt, une suspension de la dynamique qui tisse et met à jour le lien entre la raison avec la domination. Ainsi, cette forme de suspension est déployée par la mise en œuvre d'une opération de *sauvetage* de ce

201 Comme nous le verrons *infra*, la Théorie Critique prend la figure du mythe pour expliquer le processus d'inversion de la raison moderne dans la création de formes de *dé-raison* qui cristallisent dans les épisodes totalitaires. Néanmoins, on peut aussi mentionner chez Marx un précurseur de cette figure, lorsqu'il dénonce la conception de l'État hégélien comme une figure « mythique » en tant que processus de conceptualisation non plus d'une réalité active, d'une force dynamique, comme c'est le cas de la « société civile », mais d'une figure abstraite, d'une subjectivité imposée, la figure du monarque venue d'ailleurs. Marx, K., *Critique du droit politique hégélien*. Collection « Les classiques de Sciences Sociales » de l'Université du Québec à Chicoutimi Site web : <http://bibliotheque.uqac.ca/>, Paris, 2010

202 Adorno, *La dialectique négative*. Op. Cit. p.22.

203 « La philosophie a son véritable intérêt [...] dans le non conceptuel ». Ibid.. p.18

204 « Celui qui choisit aujourd'hui de faire de la philosophie son métier doit renoncer dès l'abord à l'illusion qui accompagnait autrefois les projets philosophiques : à savoir qu'il est possible de saisir la totalité du réel par la force de la pensée ». Adorno, T., et al. "L'actualité de la philosophie." *Tumultes*, no. 17/18, Éditions KIMÉ, Paris, 2002. p.153.

205 Abensour, M., « Le nouvel esprit utopique ». Op. Cit. p.210.

que l'idée de système cherche de fait à faire disparaître, à savoir le non-identique, ce qui excède le concept, ce qui échappe à l'adéquation.

En ce sens, on est en face d'un moment *négatif*, exprimé par cette opération de *désensorcellement* et dont la mise en œuvre prend la forme d'une analyse des principes qui inspirent la conception du progrès, de l'Histoire – avec majuscule - et de la Raison moderne qui les soutient. En même temps, ce caractère négatif s'exprime aussi à partir d'une manifestation que l'on dirait *affirmative* de la critique, marquée par l'acte de sauvetage de la non-conceptualité, de l'excès et de l'irréductibilité du particulier. Or, cette conception du sauvetage devient fondamentale pour M. Abensour, en s'inscrivant au centre de son travail sur Marx – dès sa recherche à propos du sens critique de l'utopie et sa notion de « sauvetage par transfert »²⁰⁶ - ; de son exploration de la possibilité de la philosophie politique, en tant que projet d'articulation du paradigme du politique avec la Théorie Critique - qui est présenté aussi comme un « sauvetage par transfert »²⁰⁷ - ; et de la vocation éditoriale qui compose son œuvre, en s'inscrivant au milieu des principes qui fondent son rôle de collectionneur comme un *sauveur* des textes.

Dans cette ligne et si l'on prend Marx comme centre de référence de cette critique de la modernité, en comprenant sa figure comme un lieu fondamental autant pour la composition du paradigme de la critique de la domination que pour toute la composition de la cartographie de la pensée de M. Abensour, on peut comprendre la relation entre ces deux moments d'une façon plus concrète. En effet, du côté de ce mouvement vers le négatif, on assiste à une mise en question radicale du projet d'autonomie des modernes. Plus concrètement, il s'agit d'une critique de l'attachement du processus d'émancipation de la société toute entière à la libération de l'altérité. En effet, l'autre de la raison désigne, sous ce prisme de la critique, toute particularité qui soit soumise à ce processus d'absorption et, finalement, d'anéantissement par sa subordination à l'universalité, soit que l'on en comprend pour l'altérité le composant irrationnel de l'histoire, soit l'enfance en tant que « minorité d'âge » de la raison, soit l'aliénation du processus productif par la séparation des moyens de production de son sujet politique. Ainsi, la condition négative de la pensée dialectique révèle la liaison du processus de conquête d'autonomie moderne, caractérisé par les différentes expressions du processus d'autodétermination scientifiques, politiques ou culturels, avec la reproduction de la « systématisme » qui configure le principe de la domination. Or, T. Adorno et M. Horkheimer comprennent ce processus d'une manière plus spécifique, à partir du désir de soumission qui

206 Cf Abensour, M., *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*. Op. cit.

207 « La théorie critique est conçue, selon ses fondateurs, comme un sauvetage par transfert de la philosophie politique » Abensour, M., « Pour une philosophie politique critique ? » Op. Cit. p. 273.

configure la relation de l'homme moderne avec la nature²⁰⁸ à partir de la dynamique de la consommation et la domination²⁰⁹, ce qui place le modèle d'une *dialectique affirmative*, c'est-à-dire de la synthèse et de la soumission des particuliers dans la composition d'une totalité, comme une forme de raison dominante.

Sous ce prisme, le modèle de la production, qui est à la base de la relation entre l'homme moderne et la nature, devient la cristallisation du principe de l'antagonisme, celui-ci compris comme la « domination sur la nature, [laquelle] se métamorphose progressivement en domination sur l'homme pour finir en domination sur la nature intérieure »²¹⁰. Ce processus expose la condition paradoxale du projet d'autonomie qui fonde l'idée des Lumières, dont l'idée d'émancipation moderne, nourrie par la défiance des autorités religieuses et politiques, a été transformée en libération matérielle de l'altérité, celle-ci déterminée dans les limites qu'impose la relation de consommation productive propre à l'idée de progrès. Depuis cette perspective, la prétention d'universalité qui imprègne l'idéal moderne de progrès qui est derrière ce processus de libération, c'est-à-dire l'idéal de transformation de la réalité immédiate en une expression de la conscience par sa production en tant qu'objet - dans le langage hégélien - ou de l'élimination progressive et expansive de l'inconnu par sa soumission aux limites du concept – dans le langage d'Adorno-, déclenche ainsi un mouvement de domination à une échelle planétaire, en construisant la totalité du réel au prix de l'anéantissement de l'irréductibilité des particularités. Or, cette réduction du sens de l'émancipation, par la détermination de son horizon à partir du projet d'autonomie moderne et de la mise en place de l'idée de progrès qui le soutient, arrive à la manifestation la plus claire de l'intériorisation de l'antagonisme par la détermination de l'histoire comme un mouvement nécessaire et inexorable vers l'affranchissement de la contradiction, de ce qui échappe au concept.

Selon le prisme de cette critique des lumières, les conséquences de cette occultation du caractère négatif du moment de rupture que signifie l'avènement de la modernité, de son caractère discontinu qui modèle son contenu émancipateur, se traduit dans une réduction du sens de la domination. En effet, le prisme de l'Histoire, déterminé pour l'idée de progrès, fait du contact avec la particularité, avec l'expression concrète et spécifique de la reproduction de la subordination, une expérience qui s'estompe de plus en plus grâce à l'instauration d'une

208 La raison moderne configure sa relation avec la nature à partir d'une forme de dualisme qui la confronte à un contexte où il ne reste que deux options : « L'essence de la Raison est l'alternative, aussi inéluctable que la domination. Les hommes eurent toujours à choisir entre leur soumission à la nature ou la soumission de la nature au moi » Adorno, T., Horkheimer, M. *La dialectique de la Raison*. Op. cit, p.62.

209 « Le rapport de dépendance avec la nature, c'est sa domination, sans laquelle l'esprit n'existe pas ». Ibid. p.72.

210 Adorno, *La dialectique négative*. Op. Cit. p.308.

logique processus, d'un « plan universel ». Ce prisme logique, en tant que dynamique du mouvement de la Raison moderne, ancre le processus la signification des particularités à un prisme qui voit l'apparition de la catastrophe simplement comme une autre constatation de qu'on se « dirige vers le mieux »²¹¹. Il s'agit ainsi d'une mentalité qui, d'après cette constellation de la Théorie Critique, opère et rend possible la liaison entre la modernité à l'avènement de la catastrophe que représentent les événements totalitaires.

En effet, T. Adorno et M. Horkheimer comprennent la domination et son rôle dans la configuration de notre monde comme la systématisation de la façon moderne de faire face à l'altérité, en identifiant dans le modèle que décrit la relation productive, de consommation et de soumission, la mise en œuvre d'une logique qui devient la base du projet de domination totale que les totalitarismes ont tenté de mener à terme. « La Raison est totalitaire »²¹², nous dit le paradigme de la critique de la domination, en comprenant par là la dynamique d'inversion que le projet de l'*Aufklärung* et son engagement avec l'autonomie de la raison entretiennent avec l'avènement de la catastrophe. En ce sens, la tâche de la pensée négative s'avère être l'exposition des points d'inversion du mouvement qui vise à l'émancipation comme son horizon, afin d'entrevoir les glissements entre le moment négatif, où la particularité apparaît en interrompant la prétention de totalisation du réel, et la reproduction de cette logique qui réintroduit la domination sous la forme d'un « antagonisme ». En effet, dans l'approche du projet d'émancipation moderne, le moment de l'inversion qui va de la quête d'autonomie de la raison vers l'introduction du principe d'antagonisme qui habite la relation entre l'expérience et l'universel, prend la forme d'un « ensorcellement du concept ». Ce moment est alors compris comme un sacrifice de la particularité pour l'obtention d'une universalité, dont la configuration et consistance se rendent de plus en plus homogènes au fur et à mesure qu'elles deviennent plus expansives et globales.

Or mettre l'accent sur le moment négatif, dans la rupture avec le concept et le modèle universel qui le soutient comme tel, suppose le sauvetage non seulement du particulier en tant qu'expérience en risque d'être soumise à un système de signification universelle, au progrès dans ce contexte. On est en présence aussi du sauvetage d'une distance. En effet, il s'agit d'un instant de fracture de l'universalité, d'une interruption dans l'articulation de la relation entre le désir d'émancipation moderne, qui vise la libération de l'hétéronomie de la raison, et l'avènement de la domination sous la forme d'un « ensorcellement », dans ce cas, pour l'universel. Cette distance, cette ouverture d'une fissure dans la continuité de l'avancée du

211 « Affirmer qu'un plan universel, dirige vers le mieux, se manifeste dans l'histoire et lui donne sa cohérence, serait cynique après les catastrophes passées et face à celles qui sont à venir ». Ibid.

212 Adorno et Horkheimer, *La dialectique de la raison*. Op. Cit. p. 28.

développement du processus d'affirmation et de possession de soi de la raison, permet d'inaugurer un espace pour introduire un autre courant du sens, un autre horizon de configuration historique possible. Ce contre-courant apparaît ainsi comme un mouvement de libération des voies inédites, tant vers la signification de l'émancipation, au-delà du projet d'autonomie moderne, que pour l'exploration de la domination elle-même. Selon le prisme de M. Abensour, cette force de contre-sens et de rupture décrit un mouvement complexe de resignification qui est autant une opération de démantèlement de la conception moderne de domination, qu'une recherche des possibilités d'envisager une reformulation du rôle politique de l'idéal moderne de l'émancipation. En ce sens, la description et l'articulation de ces deux mouvements désigne l'horizon du sens critique que notre auteur vise à *sauver* dans cette constellation de la pensée, en fixant à Marx comme la scène pour déployer ce travail comme un exercice de lecture.

2.2.1.1. Marx comme un travail de lecture

En effet, on peut lire la portée de ce mouvement critique que nous présente la lecture d'Adorno et Horkheimer, en tant que « pionniers d'un rapport libre à Marx »²¹³, comme la mise en œuvre d'un processus d'exégèse critique, où M. Abensour inscrit lui-même sa propre lecture de l'auteur du *Capital*. Pour notre auteur, cet exercice interprétatif se traduit dans l'acte, assez déclaratif et d'une manière bibliographique très situé entre les manuscrits de 1843 et 1844, de penser Marx à partir de l'introduction d'une sorte de césure. En effet, le travail de lecture de M. Abensour, assez influencé par la réflexion de M. Rubel²¹⁴, met l'accent sur l'affirmation d'une irréductibilité de la critique du politique, grâce à la figure de la « vraie démocratie » de 1843. Cette lecture émerge comme une contre-proposition aux tentatives, venues de ce que notre auteur nomme le « marxisme dogmatique et bureaucratique »²¹⁵, qui ignore cet attachement de Marx à l'irréductibilité de l'expérience politique de la démocratie pour préférer le morcellement de son œuvre et sa réduction à la critique économique, en tant qu'horizon total de la configuration de l'Histoire, de la « lutte de classe » et de la façon de disposer les sens de l'émancipation. Il s'agit d'une fracture que l'on

213 Abensour, M., « La théorie critique ». Op. Cit. p. 426.

214 À propos de l'influence de M. Rubel dans sa propre lecture de Marx, M. Abensour signale « J'ai lu sa biographie intellectuelle de Marx, que j'ai trouvée extrêmement vivifiante, Marx était arraché au marxisme et cet arrachement avait entre autres pour mérite de faire réémerger le projet d'auto-émancipation du prolétariat. Il était ainsi débarrassé de toutes les concrétions léninistes, staliniennes, maoïstes dont l'époque a été si friande ». Abensour, M., *La communauté politique de tous uns*. Op. Cit. p.51.

215 Ibid. p. 52.

peut interpréter comme l'expression d'une désobéissance non pas académique, mais plutôt politique - dans la version de cette troisième constellation de l'École de Francfort²¹⁶- dont l'expression s'avère être la modulation d'une double négation : *ni avec le Parti, ni avec l'État*. Dans la ligne des principes qui inspirent le groupe de *Socialisme et barbarie*, cette formulation est accueillie comme la mise en œuvre d'un geste de rupture autant par rapport à la logique des partis, qui ont transgressé leur filiation originaire avec le projet d'émancipation moderne par l'inversion du projet socialiste dans la production de la bureaucratie en tant que « caste parasitaire »²¹⁷, que par rapport à la figure de l'État en tant qu'expression du Concept²¹⁸ comme foyer de la violence faite à l'expérience particulière, pour rester dans l'optique de la Théorie Critique.

Cette formulation, *ni ...ni...*, devient un vrai modèle de la pensée pour M. Abensour, en présentant une façon de comprendre la négation à partir d'un geste plus radical qu'une opposition simple ou réactive. En effet, sous cette forme de résistance, M. Abensour lit un mouvement qui ne se contente *ni* du rejet d'une formulation de la configuration politique déterminée, dans ce cas fondé par le détournement du projet émancipateur socialiste en mise en place d'un régime bureaucratique, *ni* du Parti en tant que « collectif qui n'est d'ailleurs plus que l'idéologie de ses comités »²¹⁹. Au-delà de cette forme de rejet, Abensour cherche à visualiser, chez Marx, un moment d'interruption qui inaugure une brèche spatio-temporelle, une fracture dans le *continuum* de l'Histoire, où imaginer une autre configuration possible du politique. Comme l'explique la lecture abensourienne, cette brèche devient la condition de possibilité du sauvetage d'une expérience particulière, à savoir la notion de « vraie

216 M. Abensour fait la différence entre trois constellations de la théorie critique, 1-- La constellation de 1929 « de Königstein », Adorno et Benjamin. 2.- La constellation de 1937, Horkheimer et Marcuse. 3.- La constellation de 1940 : Adorno – Horkheimer. Sur la troisième de ces vagues, il signale que sur « l'avènement du fascisme, elle est d'abord découverte de la non-pertinence de la théorie marxiste face à ce qui, dans le fascisme, excède les catégories d'une théorie matérialiste du social-historique et en dessine du même coup irrémédiablement les limites ». Ibid. p. 420.

217 « l'URSS aurait été un « État ouvrier dégénéré » [...] dont l'appareil politique aurait été confisqué par « une caste parasitaire » ». Abensour, M., « Réflexion sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort ». Op. Cit. p.89.

218 Sous cette optique, la formulation de l'État comme concept, dans le contexte du travail de lecture de Marx que M. Abensour nous présente dans *La démocratie contre l'État*, prend un sens similaire, presque analogue, à la description du Concept que nous montre la pensée de la dialectique négative. L'État s'avère être le concept, c'est-à-dire la mise en place d'un système de domination par la soumission des particuliers dans la création d'un « grand organisme » contre les tentatives démocratiques pour déchirer ses contours, pour exposer ses limitations et ses fractures par la manifestation d'un excès. C'est en ce sens qu'Abensour signale : « C'est pour avoir pensé l'État comme *grand organisme*, sous le signe de la pensée moderne du système, c'est pour avoir pensé l'État comme sujet, sous l'emprise de la philosophie de la subjectivité, que Marx a pu en poser l'autonomie par rapport à la totalité du champ social, a pu penser l'État comme une sphère autonome, plus encore, comme une sphère hétérogène, une sphère spirituelle, idéale et en ce sens-là pleinement agissante, capable de surmonter les antagonismes et de créer, au-delà des divisions du social, une communauté ». Abensour, M., *La démocratie contre l'État et le moment machiavélien*. Presse universitaire de France, Paris, 1997. p.32. (C'est moi qui souligne).

219 Adorno, *La dialectique négative*. Op. Cit. p.54.

démocratie », formule que M. Abensour récupère des manuscrits de 1843. De cette manière, sous le prisme de ce travail de lecture, le mouvement *contre* cette version du marxisme, dite « dogmatique », ne se limite pas à signaler la différence entre une traduction de la pensée de Marx en une logique de parti ou en processus de bureaucratisation, mais en un travail, comme on l'a vu avec le paradigme du politique, d'inversion du regard, d'une autre façon de lire l'auteur du Capital. Cet exercice d'inversion devient finalement une récupération d'un « moment machiavélien » de Marx, qui se révèle grâce à la mise en œuvre d'un travail particulier de contre-lecture d'un auteur séquestré par une tendance doctrinaire, sinon militante²²⁰.

C'est en ce sens que l'on peut comprendre la position de M. Abensour par rapport à sa lecture de Marx dans *La démocratie contre l'État*. Il commence, dans un premier niveau, par inscrire sa propre interprétation dans un acte de désobéissance du canon traditionnel et « marxiste », pour ensuite dédier tous ses efforts à reconduire Marx à une tradition qui pense la dimension politique, la « vraie démocratie » dans ce cas, non seulement au-delà, mais plutôt contre toute réduction à un régime de signification extérieur à elle-même. De cette manière, la tendance à l'hétéronomie de la démocratie, qui vise à la soumettre à un rôle secondaire, voire administratif dans les contours de l'organisme de l'État, risque de la transformer en une dimension dérivée d'un concept, d'une idée, d'une hypothèse ou d'un procès dialectique affirmatif. La « vraie démocratie » se présente ainsi comme une activité qui reste justement « vraie » par une activité d'interruption du *continuum* de l'Histoire, par sa condition « sauvage » comme signale C. Lefort, laquelle s'exprime par la mise en œuvre d'une autre double négation : *contre l'Ancien régime et contre ce qui est à-venir*²²¹. C'est-à-dire, contre les anciennes formes de domination, conçues dans ce contexte sur le modèle de l'État monarchique, *en même temps* que contre toute autre forme de sa reproduction, de sa reconfiguration, de sa répétition dans des formes nouvelles et peut-être plus terribles.

220 Sur ce point, le travail de lecture que décrit la pensée de M. Abensour par rapport à Marx semble faire sienne la réflexion que C. Lefort esquisse autour de la relation entre la critique et la lecture ainsi que sur son propre rapport au problème face à des lectures marxistes militantes. À l'égard de cette « marxisme prétendu orthodoxe » et de sa propre relation avec le militantisme, Lefort signale : « ce que mi frappe, me frappait déjà quand je militais, c'était une clôture du parti, assurée par un discours supposé scientifique, énonçant la rationalité du réel et, de part en part, régie par la représentation de ce qui a eu lieu, du déjà fait, du *déjà-pensé*, du déjà-vu ». Lefort, C., « L'image du corps et le totalitarisme » Op. cit. p.164.

221 L'une des définitions possibles que M. Abensour envisage pour l'expression de la démocratie contre l'État est celle du « moment révolutionnaire », entendu non plus comme l'antichambre d'une nouvelle configuration étatique, mais comme une version de la démocratie qui « se conçoit et se pratique comme une institution continuée du social, se développant et s'amplifiant en luttant sur deux fronts à la fois, contre l'État « d'Ancien Régime » et contre le nouvel État, en permanence sur ses gardes pour prévenir le moment où la révolution vire, les révolutionnaires devenant à leur tour des grands, de nouveaux grands, désireux comme leurs prédécesseurs de dominer le peuple ». Abensour, M., *La démocratie contre l'État et le moment machiavélien*. Op. Cit.p. 109.

Ainsi, comme la critique que nous propose la pensée de la *dialectique négative* voit dans le sauvetage du particulier la condition de possibilité de l'interruption de l'inversion entre émancipation et domination, à savoir le moment de l'arrêt de la transformation de l'entreprise révolutionnaire en la mise en œuvre d'un système d'homogénéisation de la réalité dans l'universel, de « l'ensorcellement du concept », la lecture de M. Abensour essaie de sauver l'expression du non-conceptuel, de ce qui excède - dans le cas de *La démocratie contre l'État* - le concept de l'État, celui-ci compris en tant que « grand organisme »²²² de la totalité. D'une certaine manière, il est assez clair que, dans le contexte de cette lecture marxienne, une des expressions possibles, peut-être la plus manifeste, de ce travail de sauvetage réside dans la réactivation de l'inquiétude pour la démocratie comme une traduction de cet engagement envers le particulier. Néanmoins, à la base de ce passage et avant le détour que représente la notion de « vraie démocratie » pour notre mission d'exploration du sens critique de la domination, il y a une deuxième dimension de l'approche de la Théorie Critique par M. Abensour à la Théorie Critique. Il s'agit en effet, d'un déplacement critique qui est à la base de ce voyage vers la spécificité de la domination et qui représente l'accès non seulement à la pensée de la démocratie, mais aussi à son rapport avec l'utopie.

2.2.2. La contingence de l'antagonisme ?

Le questionnement « impitoyable » des Lumières, en tant qu'opération d'élucidation des glissements, des différentes formes d'inversion, entre le projet d'émancipation moderne et l'avènement des nouvelles formes de domination nous a conduit au deuxième moment du sens de la critique qui habite le paradigme de la critique à la domination. Il s'agit, en effet, du déplacement de la condition *nécessaire* de la domination vers la considération de l'« antagonisme » comme un accident contingent. Dans le contexte de la configuration de la pensée de la dialectique négative²²³, T. Adorno comprend la détermination de l'antagonisme

²²² Ibid. p.32.

²²³ Il faut noter que, dans la constellation de la pensée que M. Abensour nous présente, Adorno et la théorie critique, bien que sources directes du composant dialectique qui décrit l'inversion des entreprises révolutionnaires en création de nouvelles formes de domination, ne sont pas les seuls à thématiser la condition contingente de l'antagonisme. On peut entrevoir, en effet, les traces de cette opération dans l'ethnologie politique de P. Clastres, dans son explication de l'avènement de l'État moderne comme une « *malencontre* » (Clastres, P., « Liberté, Malencontre, Innommable » in *Le discours de la servitude volontaire*. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2005), en suivant cette même ligne théorique, dans la réflexion de La Boétie sur l'origine de la servitude et, d'une manière plus directe et presque dans les mêmes termes, mais dans un contexte phénoménologique complètement différent, dans la pensée de M. Richir (Richir, M., *La contingence du despote*, Critique de la politique Payot, Paris, 2014) et son étude de la « Contingence du despote », travail publié à la demande de M. Abensour dans sa collection

comme le processus d'introduction, dans la consistance du réel, de la relation de subordination qui s'étend, d'une manière analogue, entre l'homme et la nature et entre l'objet et le concept. Ainsi, la détermination de ce rapport à partir d'une dynamique de soumission, de consommation et d'homogénéisation des particuliers par la composition d'une totalité, se révèle du point de vue de cette figure du système²²⁴ comme un processus non seulement nécessaire – c'est-à-dire soit allant dans le sens des besoins biologiques pour la survie, soit dérivé d'une nécessité logique de la pensée et de l'inclination à la soumission du singulier dans les concepts et catégories universelles -, mais aussi historique. En effet, la violence, la destruction et l'expression de ce que Kant appelle l'*insociable sociabilité humaine*, en tant qu'expression de l'antagonisme, acquiert du point de vue de la pensée dialectique le statut d'une variable constante dans le parcours de l'histoire, comprise à partir de ce regard comme la démarche d'un processus continu et nécessaire.

La version hégélienne de ce processus comprend cette continuité comme la narration de l'avènement de l'Absolu, c'est-à-dire du processus de réconciliation entre la raison, jadis idéale et abstraite, avec l'histoire dont le cours devient, grâce au processus de la conscience de « possession de soi-même », sa « substance vivante »²²⁵. En effet, la définition hégélienne du « système »²²⁶, en tant que modèle de signification universelle et toile de fond de la pensée de la Théorie Critique, se forge par la convergence entre, d'une part, la considération de la tradition de la pensée occidentale, entendue par Hegel comme le processus du développement de la conscience, et l'histoire, d'autre part, comprise non plus comme une dimension déterminée par l'absence de sens, l'imprédictibilité ou l'irrationalité, mais au contraire comme l'expression des moments de la raison et de son parcours vers l'appropriation de soi. Pour mieux comprendre ce point, peut-être pouvons-nous nous appuyer sur une réflexion issue du paradigme du politique, en suivant les tentatives d'approche qu'Abensour nous invite à faire entre ces deux courantes de la pensée.

Critique de la Politique Payot.

224 Adorno définit le système comme la « forme d'exposition d'une totalité à laquelle rien ne reste extérieur » et qui « pose la pensée comme absolue face à tous ses contenus et évapore le contenu en pensée : idéaliste, il l'est avant toute argumentation en faveur de l'idéalisme ». Adorno, *Dialectique négative*. Op. Cit. p.33.

225 À la base du système hégélien, on trouve le déplacement de l'idée de substance, en y comprenant non plus un mode de l'être, comme Aristote, ou sa condition idéale, chez Platon, mais le « sujet » qui devient « la substance vivante » de l'histoire et la raison par « le mouvement de la possession de soi-même ». Hegel, G., *Préface et introduction à la phénoménologie de l'esprit*, E. libraire philosophique J. Varin, 1977. pp.66,67.

226 Hegel décrit cette perspective du système et sa filiation avec l'idée de totalité dans le même sens où Adorno explique l'avènement du principe de domination par la relation de soumission de l'expérience par le concept, en disant : « [c]onsidérer un être-là quelconque comme il est dans l'absolu ne consiste en rien d'autre qu'à dire de lui que, certes, on en a parlé maintenant comme d'un quelque chose, toutefois que dans l'absolu, dans le A=A, il n'y a vraiment rien de tel, mais que tout n'y faut qu'un ». Ibid. p.65.

Comme la lecture de la Révolution française que nous présente H. Arendt le montre, l'inversion du paradigme occidental représenté par Hegel, dont le concept d'« Histoire transforme l'une des dimensions traditionnellement méprisées par les « philosophes », « la sphère des affaires humaines »²²⁷, en la révélation de l'Absolu en tant que foyer de tout sens, se produit par la conversion du caractère contingente des événements en une condition « nécessaire ». En effet, comme H. Arendt le signale, l'éviction de la contingence de la considération des « affaires humains » se révèle comme l'une des expressions du geste de la tradition philosophique par rapport à la détermination de sa relation avec la dimension politique. Cette opération consiste, depuis l'aube de sa version institutionnelle, en une tentative de domestication du caractère spontané, imprévisible et, en ce sens, chaotique de la vie-ensemble et de ses événements par l'adoption d'un modèle, voire d'une idée, capable de leur donner un sens, une unité et une cohérence.

Or, dans sa version moderne, ce geste trouve une expression privilégiée dans l'acceptation de la nécessité historique²²⁸ hégélienne. En effet, Hegel module le sens des « affaires humaines » par la convergence entre ce mécanisme de soumission de l'aspect chaotique de l'expérience politique avec l'adoption du prisme de « l'irrésistibilité »²²⁹, en tant que manière de disposer le sens de la Révolution à partir de l'adoption de l'image d'un mouvement impossible à réfréner, d'une continuité discernable et d'une direction plus ou moins prévisible. Vu de cette façon, la condition « nécessaire » de l'histoire se révèle grâce à l'adoption de ce qu'Arendt comprend comme la notion de « processus »²³⁰, genre de dispositif

227 Arendt, H., *On Révolution*. Op. Cit. p. 42,

228 Comme Arendt le signale, dans *The Life of the Mind*, la philosophie de l'histoire hégélienne représente un point d'inflexion dans la tradition de la pensée d'Occident. En effet, il est le premier philosophe, après Kant, à s'intéresser vraiment pour les affaires humaines, en les transformant dans l'espace d'expression du sens de l'histoire. Néanmoins, en même temps qu'Hegel s'approche à la vie politique, il remplace le souci pour le monde, comme une exploration des consistances irréductible et fondamentalement inédite des événements révolutionnaires, par le processus rationnel de l'histoire. Pour une approche à cette problématique à partir d'une thématisation des activités de l'esprit, cf Arendt, H., « Hegel solutions : the philosophy of History » in *The Life of the Mind*. Op. cit.

229 Comme H. Arendt le signale, l'arrivée de la notion moderne d'irrésistibilité à la considération de l'histoire s'avère être la conséquence du rapprochement d'une inspiration ouvertement philosophique – sous la triade Herder, Hegel, Marx – entre la capacité théorique de donner un sens unique à la condition fragmentaire de l'histoire et la violence avec laquelle la « question sociale » s'installe dans l'exercice d'interprétation du sens de la Révolution. En effet, l'apparition de la *misère* dans la scène publique, sous le principe d'égalité qui inspire la Révolution, produit selon Arendt un déplacement de la condition politique des événements révolutionnaires dont l'inspiration libertaire qu'elle associe au « pathos » de la nouveauté de l'action et le pouvoir politique, se lie d'une manière inhérente et violente à la libération des besoins naturels. À cet égard, Arendt signale : « The masses of the poor, this overwhelming majority of all men, [...] carried with them necessity, to which they had been subjected as long as memory reaches, together with the violence that had always been used to overcome necessity. Both together, necessity and violence, made them appear irresistible -la puissance de la terre ». Arendt, H., *On Revolution*. Op. Cit. pp.104-105.

230 Comme Arendt l'explique, Hegel expose cette expression de la transgression de l'irréductibilité de la dimension politique par l'adoption de l'expérience de la contemplation comme prisme historique. « « The Revolution », Hegel admits, « may have got its first impulse from philosophy », but is « world-historical significance » consists in that, for the first time, but dared to turn himself upside down, « to stand on his head and on thought, and to build reality

de la compréhension historique qui dispose l'exercice de signification des événements à partir de la composition d'une démarche progressive, irrésistible et de sens unique contre leur caractère particulier, fragmentaire ou discontinu. Sous le prisme du processus, l'histoire devient un système de signification universelle, une *Histoire*, où chaque manifestation des « affaires humaines » est disposée comme l'expression non plus d'un événement spécifique, mais au contraire, comme le résultat d'une causalité qui le précède et qui lui succédera, en accordant son sens avec la construction de cette continuité. De cette façon, avec Hegel, la pensée moderne exile ce qui pour H. Arendt définit la condition contingente de l'histoire, à savoir la possibilité que tout peut être toujours pensé autrement²³¹, pour mettre à sa place le regard rétrospectif de celui qui connaît déjà le cours des événements, en transformant chaque événement en l'expression nécessaire d'un processus continu.

Pour la version d'Hegel dans *La philosophie du droit*, l'événement qui procure cette position à la science, c'est la matérialisation dans l'histoire de l'idée de la liberté, dont la réalisation effective, c'est-à-dire sa transformation en une matérialité humaine grâce au processus de *possession de soi* de la conscience, se manifeste dans l'avènement de l'État monarchique et la figure du Prince. C'est en ce sens que la figure de « l'Empereur » - dans son cas Napoléon - peut être vue par Hegel comme « l'âme du monde [...] assis sur un cheval, [en s'étendant] sur le monde et le domine [...] »²³², dans la mesure où il représente la médiation entre le contenu abstrait de l'idée de la liberté avec les conditions de sa réalisation effective, c'est-à-dire historique. C'est justement sur ce point que la critique de Marx à Hegel se concentre. En effet, Marx travaille la redécouverte hégélienne de l'*insociable sociabilité* en tant que moteur de la dialectique, pour ensuite mettre en œuvre un exercice de lecture critique afin de décortiquer le statut « effectif » de cette conception de l'idée de liberté, en questionnant sa source objective, c'est-à-dire dans ce cas matériel. Autrement dit, Marx se demande si la figure du monarque est l'expression du processus de conscientisation de la raison ou si elle est une idée abstraite, « mythique », par rapport aux forces matérielles qui réalisent le processus de l'histoire. Pour cette version de Marx²³³, qui est davantage concerné – selon le prisme abensourien - par la question de la matérialité du sujet politique - du « *démos total* » et celle de la « vraie démocratie » - que par la libération des rapports d'exploitation, il

according to it ». Arendt, H., « Hegel solutions : the philosophy of History » in *The Life of the Mind*. Op. cit. p.45.

231 Arendt sur la contingence : « [E]verything that happens in the realm of human affairs is accidental or contingent [...] « what is brought into being by action is that which could also be otherwise » ; Aristotle's very words already indicate the realm's low ontological status – a status never seriously challenged till Hegel's discovery of Meaning and Necessity in History ». Ibid. p.14, 15.

232 « Ainsi parlait Hegel, dans la lettre adressée à son fidèle ami Niethammer, lettre dont l'entête est resté célèbre ». André, Jean-Marie. « HEGEL en toutes lettres », Hegel, vol. 3, no. 3, 2011, pp. 47-51. p.47

233 Cf Marx, K., *Critique du droit politique hégélien*. Op. Cit.

est nécessaire de déclencher un exercice de « reconduction » de la figure de l'État à sa source effective, c'est-à-dire au sujet qui représente la source de son institutionnalisation. Dans cet exercice, d'une portée critique fondamentale pour la lecture de M. Abensour contre l'État²³⁴, la figure du monarque se révèle finalement comme une forme hétéronome au processus historique, abstraite et imposée, qu'il faut donc dépasser.

Or, cette matrice de la pensée moderne, exprimée ici d'une manière si modeste, trouve un de ses points de convergence avec le mouvement d'anéantissement du particulier, ce que la Théorie critique conçoit comme le dynamique propre de la Raison, dans la composition de la dialectique comme un dispositif d'élimination de la contingence, de sa transformation en nécessité historique. En effet, l'analyse de la dialectique de la raison que nous présentent T. Adorno et M. Horkheimer nous montre la corrélation de ce déplacement avec l'intégration, dans la pensée du politique, de la domination en tant qu'élément incontournable, voire propre à sa dimensionnalité. En ce sens, l'un des effets de cette intégration est la perte constante de la spécificité de l'antagonisme, en raison de la reproduction de cette façon de comprendre l'histoire comme un processus continu et nécessaire. De cette manière, la réduction de l'expression de la domination à une variable place le moment d'expression du négatif, de l'interruption, de la non-conceptualité et de la sortie du *statu quo* à l'ombre de la synthèse historique, du résultat du processus. T. Adorno identifie l'expression politique de cette tendance, structurelle à la composition de la raison moderne, dans l'adoption de la formule hobbesienne « *homo homini lupus* »²³⁵ comme principe de la configuration du social. En effet, l'adoption de ce principe lupin, comme modèle de la nature humaine, dispose l'antagonisme non plus comme le résultat de l'expression particulière d'une division originaire – comme le pense C. Lefort par rapport à Machiavel – et par conséquent ancrée dans une manifestation située et irréductible, mais au contraire, comme une disposition originaire et, en ce sens, inhérente à la condition humaine.

Dans ce contexte, l'antagonisme, déplacé de son expression concrète à une disposition naturelle, devient l'une des variables dialectiques essentielles de la composition de la « nécessité historique », c'est-à-dire de l'explicitation de la continuité de tous les moments passés, présents et à venir, à partir de l'adoption d'un point de vue universel. Or à partir du

234 Nous faisons référence au « processus de réduction » que M. Abensour lit chez Marx, en tant que reconduction des lois et de toute figure institutionnelle, dans ce cas-là l'État, à l'essence, au sens de cause *active*, qui lui donne vie. M. Abensour synthétise le principe de cette formulation de la réduction dans cette proposition de Marx qui compare la démocratie à l'État monarchique. En effet, dans la démocratie « L'homme n'est pas là du fait de la loi mais la loi du fait de l'homme, elle est *existence de l'homme* tandis que [dans la monarchie], l'homme est *l'existence de la loi* ». Abensour, M., « La démocratie contre l'État ». Op. Cit. p. 61.

235 Adorno, *Dialectique négative*. Op. Cit. p.309.

moment où ce processus devient une condition invariable et par conséquent intrinsèque à la nature humaine, l'antagonisme est prêt pour acquérir un statut économique, sous la forme d'un élément structurel à la domination propre au système de production capitaliste. C'est en ce sens que T. Adorno arrive à ce qui deviendra l'un des foyers fondamentaux du sens de la critique pour M. Abensour :

Le primat de l'économie doit fonder historiquement, avec rigueur, l'*heureux dénouement* comme immanent à l'économie ; le processus économique créerait et renverserait à l'économie ; le processus économique créerait et renverserait les rapports politiques de domination, jusqu'à la nécessaire libération par rapport aux nécessités de l'économie.²³⁶

Nous allons prendre le temps pour lire plus en détail cette section de la *Dialectique négative* en raison de son caractère central, pour la configuration de la critique que M. Abensour dirige contre la pensée économique, qui se concentre sur les tentatives de détournement de la pensée de Marx, qui va d'un « projet d'émancipation radicale »²³⁷ au morcellement analytique de son œuvre devenue une critique de l'économie politique. Mais elle est aussi centrale pour l'opération de sauvetage de la pensée utopique que notre auteur entreprend. En effet, la lecture que M. Abensour réalise de la Théorie Critique souligne la dissociation que la dialectique négative présente entre le prisme économique et la pensée de la domination, ou autrement dit, entre l'abolition des rapports d'exploitation et l'avènement de l'émancipation, cet « heureux dénouement » dont T. Adorno nous parle. Sur cette base, on peut revenir au modèle d'interprétation que nous offre M. Abensour et à sa lecture de la Théorie Critique comme une opération à deux niveaux, l'un *négatif* de critique à la modernité et un autre *positif* de sauvetage, pour mieux concevoir la portée de cette dissociation entre économie et politique pour la compréhension de la domination.

Du côté de ce moment négatif, on assiste à un travail d'élucidation des rapports de domination qui trouve, dans le modèle que représente la relation moderne et proprement capitaliste, un schéma pour comprendre la transformation de la naturalisation de l'antagonisme en une variable économique. Ce déplacement a lieu, selon le prisme de l'École de Francfort, par un processus d'inversion qui se donne dans la configuration de la raison moderne et, plus précisément, dans son but d'extirpation de son composant mythique. En

236 Ibid. p.309,310. (C'est moi qui souligne)

237 Sur ce point-là, M. Abensour suit le travail de *sauvetage* de Marx fait par M. Rubel, qui selon lui, comprend que « le projet de Marx était un projet d'émancipation radicale et totale auquel il donnait le nom « d'émancipation humaine » pour le distinguer de l'émancipation seulement politique ». Abensour, M., *La communauté politique de tous uns*. Op. Cit. p.53.

effet, le composant mythique de la Raison est comprise à partir des figures de son altérité, de l'autre de soi-même, comme l'explique l'accusation de Marx contre le rôle qu'Hegel donne à la figure du « prince » dans sa composition de l'État. Ainsi, dans le même sens que le prince démontre sa fausseté vis-à-vis du processus historique par l'exposition de sa déconnexion avec les « instances agissantes »²³⁸ de la composition de l'État, à savoir ce qu'Hegel conçoit comme la sphère privée – la famille – ou Marx comme la classe ouvrière, pour la dialectique négative, le composant mythique s'incarne dans toute forme de contradiction avec le mouvement d'une histoire ancrée dans une logique processuelle et sous une idée de progrès.

Ainsi, dans le modèle du processus qui détermine l'idéal universel de la raison, ce composant mythique se présente, comme nous l'avons déjà vu, comme l'inversion de la quête d'autonomie en la soumission de l'altérité et l'inconnu à l'une idée de totalité. Or, dans ce mouvement, la lecture de M. Abensour sur Marx se présente sous un mouvement analogue à celui qui décrit l'opération critique de la dialectique négative²³⁹. En effet, par la distinction entre un Marx de la critique d'Hegel d'un deuxième Marx, critique de l'économie, Abensour vise à sauver le mouvement de dénonciation du caractère mythique de la composition de l'État hégélien comme une brèche qui permet, dans ces coordonnées, entrevoir un engagement avec la démocratie comme expérience du politique. De son côté, Adorno participe dans un certain sens de ce mouvement de sauvetage, mais en déplaçant son terrain. En effet, la dialectique négative met en question le rôle de la critique économique dans la composition de l'idéal d'émancipation qui anime l'opération de sauvetage du particulier, en comprenant l'interruption des dynamiques d'exploitation – ce qui apparaît sous ce prisme comme le souci

238 En effet, comme le travail de lecture qu'Abensour nous présente le signale, l'interprétation de Marx d'Hegel se concentre en expliciter les contradictions habitent l'identification du prince à l'État, en déterminant la démocratie comme l'expérience qui se révèle à partir de la brèche qui laisse cette contradiction. En effet, en suivant le modèle du mouvement machiavélien, Marx aurait profité d'abstraction mythique qu'Hegel effectue, une fois qu'il place au prince à la tête de la configuration sociale, pour inverser le regard, et explorer quelle est la liaison du propre État avec les sphères de la vie que son institution, en tant qu'organisme, vise à subordonner. Cet exercice, conçu sous le terme phénoménologique de « réduction », montre ainsi l'incompatibilité, en ce sens « mythique », de l'État et l'expérience qui habite dans ses sources effectives, c'est-à-dire entre l'État et la démocratie. Abensour, M., *La démocratie contre l'État*. Op. cit. p. 45.

239 En fait, il faut garder à l'esprit qu'Adorno comprend le sens de la domination chez Marx sans la distinction qu'Abensour vise à sauver. C'est-à-dire pour lui, l'idéal émancipateur de la critique économique marxienne reproduit forcément le péril de répétition de la catastrophe, par la mise en œuvre d'un processus d'anéantissement du particulier qui commence pourtant à partir d'un principe révolutionnaire, à savoir la libération des relations d'exploitation. C'est en ce sens qu'il faut lire le questionnement qu'Abensour place à la base de sa réinterprétation d'un Marx politique : « Est-il vrai que Marx, *brevitatis causa* ait tendu à recouvrir le politique par le social, qu'il ait fait dériver le politique de l'économie ou qu'il se soit enfermé dans un quiétisme dès qu'il s'agissait de la fin de la domination? Dans *Dialectique négative*, Adorno écrit: «L'économie aurait le primat sur la domination qui ne devrait être dérivée de rien d'autre que de l'économie. (...) La révolution que Marx et lui (Engels) appelaient de leurs vœux était celle des rapports économiques de la société dans sa totalité (...) et non la transformation des règles du jeu de la domination, de sa forme politique. » Mais n'est-ce pas plutôt dans le registre de l'inquiétude et de l'interrogation que se pense la vraie démocratie? » Ibid. p.X.

du deuxième Marx – non plus comme la fin des dynamiques de reproduction de la domination.

Autrement dit, cette version de la Théorie Critique vise à démanteler non pas la prétention d'interruption des rapports d'exploitation, mais le passage entre ce démantèlement et la réintroduction de la logique de système qui reproduit l'introduction du principe de l'antagonisme par la conceptualisation de l'histoire comme narration à sens unique. C'est dans cette ligne que le refus d'Adorno et Horkheimer de réduire la critique politique au seul registre de la critique économique se donne comme une mise en question de l'idée d'Universel et de sa relation avec la considération de l'histoire sous ce prisme.

En ce sens, cette résistance prend la forme d'une mise en question de la relation entre concept et sujet qui a pour effet une double *epoché*. La première est une suspension de la thèse de la « révolution imminente »²⁴⁰ comme conséquence *nécessaire* de la démarche dialectique de l'histoire et des contradictions internes du système. Cette suspension implique une reconduction de l'émancipation à une forme de *praxis sans modèle*, sans formule – et pour procéder déjà à quelques rapprochements entre le paradigme du politique et celui de la critique de la domination - contre ce que H. Arendt appelle les « révolutionnaires professionnels »²⁴¹. La seconde *epoché* est la suspension du caractère diachronique du rapport entre domination et émancipation, c'est-à-dire de la détermination de ces deux *moments* comme expressions complètement écartées l'une de l'autre. En effet, sous la figure que proposent les « révolutionnaires professionnels », l'avènement de l'émancipation se trouve limité à l'abolition des rapports d'exploitation, ce qui permet, selon Adorno, la détermination du sens de l'histoire à partir de la thèse, à base hégélienne, de l'aboutissement d'un idéal révolutionnaire qui coïncide avec cet «*heureux dénouement* », en tant que moment de réconciliation de la société avec soi-même. Ainsi, l'émancipation continue à être pensée sous la formule de l'auto-possession de soi, d'autonomie de la Raison.

En ce sens, sous ce prisme, la scission entre, d'une part, la version de la société asservie par l'exploitation et, d'autre part, le moment de son émancipation, est conçue comme une distinction entre deux moments exclusifs, dont le rapport temporel se donne comme une forme de séparation d'instant chronologiquement coupés l'un de l'autre. Il existe ainsi une césure entre le processus de libération de la souffrance du monde, conçu sous le prisme de la nécessité historique, et l'avènement du moment de la société réconciliée, libre de

240 Par rapport au passage du Marx de la « vraie démocratie » au Marx de l'économie politique, Adorno signale : « Ce qui poussait encore Marx et Engels à traduire, pour ainsi dire, le péché originel de l'humanité, sa préhistoire, dans le domaine de l'économie politique [...] c'était l'attente d'une révolution immédiatement imminente ». Adorno, *Dialectique négative*. Op. Cit.p.310.

241 Arendt, H., *On Revolution*. Op. cit. p.104.

l'exploitation, ce qui produit l'une des conséquences politiques la plus complexe, à savoir l'occultation du danger de la reproduction des dynamiques de domination dans la considération de la *praxis* politique.

En ce sens, la Théorie Critique arrive à la formulation du « désensorcellement du Concept » par l'interruption de la détermination moderne, hégéliano-marxiste, de l'Histoire. Ce processus opère à plusieurs niveaux. On est tout d'abord en face d'une opération d'élucidation du composant mythique de la raison, dont la source s'avère être la réticence que cette façon moderne de penser éprouve envers l'altérité, ainsi que son affinité avec la réduction de l'expérience de l'autre de la raison à une dynamique de consommation. La configuration qui en résulte est un système qui, non seulement introduit la domination sous la forme du principe de l'antagonisme, mais qui la reproduit en élevant le système capitaliste de production à l'horizon total, infranchissable, de composition du réel. Le mythe devient ainsi l'effet inexorable de l'attachement de la raison au modèle du système, ce qui produit à la fois une exclusion graduelle et progressive de la contingence de l'expérience particulière, c'est-à-dire l'exclusion de la possibilité de la comprendre à partir d'une signification non-universelle, et une cécité aux phénomènes d'inversion et de mutation des différentes formes de domination au-delà de la seule modalité des rapports d'exploitation. De cette façon, l'*Histoire*, comprise dans sa version universelle et progressive, devient le terrain où l'on s'affronte à la fois à la reproduction de la domination, en tant que réintroduction constante du principe et de la dynamique de l'antagonisme, et à la possibilité d'en sortir, sous la forme d'un acte d'interruption de la totalité. Cette dernière possibilité représente l'autre côté du moment négatif, sa version osons le dire *concrète*, sous la forme d'un acte de *sauvetage* de la consistance de l'histoire, de son composant non-conceptuel, par la mise en œuvre d'une opération de résistance à la mythification.

Dans ce contexte, il faut finaliser notre exploration du sens de la domination que nous présente la Théorie Critique par l'analyse du lien de cette opération de résistance, de sa portée critique, avec l'acte de sauvetage qui caractérise la figure du collectionneur. On peut ainsi élucider le rapport qui lie le « désensorcellement du concept » à la récupération de cette forme de matérialité que représentent les textes pour M. Abensour. En ce sens, nous proposons maintenant d'analyser le sens que notre auteur donne au sauvetage en tant qu'acte de lecture, en décortiquant les racines critiques de sa mise en œuvre.

3. L'acte de sauvetage et la lecture des utopies

« À partir d'affinités électives, de rencontres, de recherches communes, un petit groupe d'amis, partageant une même hostilité au monde, se constitue pour entreprendre une critique radicale du temps présent »²⁴²

Comme nous l'avons déjà esquissé, l'une des modulations de la résistance abensourienne à « l'ordre homogène du concept »²⁴³, comprise dans ce contexte comme une résistance à la subordination du particulier, se matérialise dans l'exploration de la démocratie. En effet, la démocratie est conçue, dans l'optique de la lecture de Marx par M. Abensour, comme une forme de sauvetage de l'irréductibilité de la dimension politique. En ce sens, nous avons proposé de concevoir ce sauvetage comme la variante *positive*, voire *concrète*, de l'exercice critique que la dialectique de l'émancipation nous propose. Ainsi vu, cette version positive se révèle comme un acte de récupération d'une expérience du particulier, contre la tentative d'universalisation et d'homogénéisation qui habite la composition moderne de la raison. Cependant, dans l'opération de suspension de la condition « nécessaire » de l'antagonisme, par la mise en œuvre du déplacement à un statut « contingent », on trouve un exercice qui s'inscrit dans un certain geste préalable à la redécouverte de la démocratie. Avec ce geste, nous faisons référence à ce que nous n'avons nommé jusqu'ici que comme une opération, une volonté et finalement un engagement avec le *sauvetage*. Or, nous avons fait référence à cette notion sans vraiment expliquer ces expressions concrètes dans la Théorie Critique et, plus important, leur porté pour la pensée de M. Abensour lui-même.

Ainsi, afin de remédier cette faute, nous pouvons commencer à décortiquer l'importance de ce geste à partir de deux phrases qu'Adorno présente, en parlant de l'importance de réveiller l'inquiétude pour la condition contingente de l'antagonisme :

- 1.- Ils étaient ennemis de l'utopie dans l'intérêt même de sa réalisation²⁴⁴.
- 2.- Aujourd'hui, la possibilité avortée de l'Autre s'est concentrée en celle d'éviter malgré tout la catastrophe²⁴⁵.

242 Abensour, M., « La théorie critique : une pensée de l'exil ». Op. Cit. p. 419.

243 Birnbaum, Antonia, « Miguel Abensour, collectionneur et utopiste » Op. cit. p.697.

244 Adorno, T., *La dialectique négative*. Op. cit. p.310.

245 Ibid. p.311.

La première de ces phrases s'adresse, d'une manière assez spécifique, à Marx et Engels, et concerne deux dimensions apparemment différentes mais intimement liées dans la lecture de la Théorie Critique par Abensour. L'une d'entre elles suit la ligne de la critique de l'économie politique, de la réduction du projet émancipateur moderne à l'avènement de la *révolution imminente* parce que *nécessaire*, et de l'occultation du « moment révolutionnaire ».

Or M. Abensour entretient une relation assez spéciale avec cette critique. Car, d'un côté, il reconnaît la présence, chez Marx lui-même, d'un détournement du moment de la redécouverte de la démocratie à la poursuite du cours de l'*Histoire* ou, autrement dit, une réduction du processus d'émancipation à la prise des moyens de production par le prolétariat. Dans cette perspective, M. Abensour souligne la critique que Marx adresse à la pensée utopique moderne en tant que forme d'attachement à la « révolution partielle », contrairement à l'émancipation « humaine » qui serait du côté de la « révolution totale »²⁴⁶.

Derrière ce placement de l'utopie aux antipodes de la « vraie » révolution, on trouve, selon la lecture fine qu'Abensour met en œuvre, la formulation d'une alternative. Soit on comprend cette critique de Marx sur le mode d'une dénonciation de l'utopie par son association à ce qui détourne le cours nécessaire de l'action pleinement révolutionnaire, une option qui nous dirige vers un Marx bientôt scientifique et nettement économiste. Soit on est capable d'y entrevoir quelque chose de plus profond que la simple dénonciation, à savoir la mise en œuvre d'une opération critique qui vise à distinguer la pensée utopique de la pensée scientifique. En ce sens, le caractère partiel de cette révolution est compris comme la clé d'accès à la spécificité de l'émancipation elle-même.

Ainsi, la critique d'Adorno, exprimée par cette première phrase, décrit la relation de Marx et Engels avec l'utopie comme une tentative de « réalisation », en tant qu'aboutissement d'un processus et expression de la complétude d'un système. En ce sens, elle s'inscrit dans la première de ses alternatives. En revanche, tant dans sa réflexion qu'il mène sur la condition de la pensée utopique chez Marx dans sa thèse doctorale, que dans son étude ultérieure sur sa notion de démocratie, M. Abensour choisit la deuxième de ces options de lecture. Plus précisément, ce qu'Abensour voit dans cette approche de l'utopie par Marx n'est pas la mise en œuvre d'une dénonciation de l'utopie, en tant que détournement du cours révolutionnaire, mais est plutôt le préalable à une opération critique. En effet, cette opération ne comprend plus la pensée utopique comme l'expression monadique d'une idée ou comme un courant de pensée uniforme ou même situé, mais il la conçoit à partir du prisme de la pluralité et du

246 Abensour, M. « L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique » Op. cit. p.26.

désaccord entre une multitude d'expressions et de modulations du *nom* utopie. Autrement dit, il n'y a pas une tradition utopique, mais plusieurs.

Or cette forme de sauvetage révèle tout d'abord la distance entre la pensée utopique et le modèle moderne de science, en tant que tentative de saisir la totalité du réel. Il y a des utopies qui ne visent pas la construction d'un modèle de cité idéale, mais qui semblent, au contraire, simplement exprimer un désir de sortir des conditions données. En désidentifiant le voyage imaginaire du modèle de savoir caractéristique de la raison moderne, ce premier pas a pour effet de disjoindre de la pensée utopique d'avec une logique de type processuel, nécessaire et progressiste, qui habite l'idée moderne de l'Histoire. Avec cette distinction, Marx rendrait compte de la présence d'un mouvement critique à l'intérieur²⁴⁷ de la pensée utopique, dans les confins pluriels et multiples qui configurent ses différentes expressions, participant ainsi - bien évidemment de manière très propédeutique - à une instance de réflexion, de discussion et de débat qui compose ce qu'Abensour concevra, dans un autre moment de son œuvre, comme le *nouvel esprit utopique*. Ensuite, la considération du caractère partiel de l'utopie transforme aussi sa relation avec le concept d'histoire, en tentant compte de son « échec » par rapport au projet de l'émancipation « totale » de l'humanité, c'est-à-dire de son caractère toujours potentiel qui ne réalise jamais complètement un autre modèle de société du côté de ceux qui sont dominés²⁴⁸, comme le foyer d'une nouvelle redécouverte de sa condition politique.

En effet, le déplacement du modèle binaire du succès ou de l'échec, en tant que prisme de lecture des utopies, fait apparaître les traces des efforts révolutionnaires sous une lumière nouvelle, l'une qui est capable de révéler leur puissance contre l'occultation d'une logique du progrès. Les utopies n'apparaissent plus comme des modèles, dont le statut politique dépend de leur capacité à devenir des projets concrets de libération de la classe dominée, mais plutôt comme les traces que laisse la convergence entre le désir de liberté et la libération de l'imagination politique. Vue de cette façon, l'utopie n'est pas seulement renvoyée à un univers pluriel, comme formes de projets non-réalisés, mais elle peut en plus s'identifier désormais avec l'apparition, sporadique, fragmentaire, discontinue et imprédictible de la résistance aux conditions données. Les utopies, dans cette condition fragmentaire et plurielle,

247 « La critique de l'utopie chez Marx, loin d'être la critique d'un penseur totalement extérieur à l'objet qu'il considère, apparaît plutôt comme la critique d'un certain nombre de projets auxquels Marx a adhéré de tout son être, ou qui, à un moment donné, ont exercé sur lui une séduction réelle ». Ibid. p.22.

248 Peut-être dans le même sens que Marx signale : « *de même que les économistes sont les représentants scientifiques de la classe bourgeoise, de même les socialistes et les communistes sont les théoriciens de la classe prolétaire* », on pourrait rajouter que les utopistes qu'Abensour vise à *sauver* - comme W. Morris, P. Leroux ou W. Benjamin lui-même - sont les théoriciens de l'autrement du social, de l'altérité radicale et du déplacement du possible vers des horizons insoupçonnés. Ibid. p.27. (C'est moi qui souligne).

commencent à signaler ainsi une force contre le *statut quo* ou, en suivant le cadre de la Théorie Critique, contre la reproduction du Même.

C'est en ce sens que la deuxième affirmation peut donc avoir plus de contenu pour nous. Nous pouvons en effet l'analyser mot par mot. De quel *aujourd'hui* nous parle Adorno ? Comme M. Abensour nous le rappelle assez souvent, le travail de la Théorie Critique se laisse lire, au travers de l'optique de son exercice de « sauvetage par transfert », comme une « philosophie pour des sombres temps »²⁴⁹, une pensée pour l'urgence, tout d'abord, d'un état qui est devenu permanent à cause de la relation dialectique que l'émancipation entretient avec la domination, mais aussi, d'une manière plus concrète, avec l'avènement de la catastrophe et, pour le dire d'une façon plus précise, de sa répétition. En effet, Adorno et la Théorie Critique, en tant qu'espace fondé par ce « groupe d'amis [...] où se fondre et se confronte désir de savoir et désir de liberté »²⁵⁰, constituent une réponse théorique à un besoin politique, à savoir la compréhension du génocide en tant qu'événement qui a laissé entrevoir la possibilité de la « négativité absolue »²⁵¹. La question n'est plus ainsi que faire de la philosophie *aujourd'hui*, comment décrire sa spécificité, ses contenus ou comment répondre à sa crise institutionnelle, mais comment recomposer notre capacité de donner du sens à ce qui résiste à toute explication et, plus encore, elle est celle de savoir « si après Auschwitz on peut encore vivre »²⁵² ?

Dans ce contexte, dans un temps qui s'assombrit justement parce que le fantôme de la répétition n'a pas du tout disparu, Adorno non seulement consacre ses efforts à l'élucidation de la relation de la raison moderne avec l'avènement des systèmes totalitaires, mais il arrive aussi à réajuster la question pour la philosophie. Effectivement, sous le prisme des « sombres temps », la rencontre avec l'expérience de la philosophie trouve son foyer dans la « culpabilité », en tant que *stimmung* d'un monde qui se compose après la manifestation, concrète et tout à fait réelle, de la catastrophe. En ce sens, selon Adorno, la culpabilité de *rester en vie*, contre « le nombre écrasant d'assassinés »²⁵³, devient une expérience d'une mensuration impossible, d'une médiation destinée à l'échec, qui n'arrive jamais à être « totalement présente à la conscience »²⁵⁴. En face à l'expérience de cette impossibilité,

249 Abensour, M., « Pour une philosophie politique critique ? » OP. Cit. p. 271.

250 Abensour, M., « Théorie critique : une pensée d'exil ». Op. Cit. p. 425.

251 Adorno sur cette condition « absolue » : « Le génocide est l'intégration absolue qui se prépare partout où les hommes sont nivelés, dressés comme on le dit à l'armée jusqu'à ce que, entorses au concept de leur complète inanité, on les extermine littéralement. Auschwitz confirme le philosophème de la pure identité comme mort. [...] La négativité absolue est prévisible, elle n'étonne plus personne ». Adorno, *La dialectique négative*. O. cit. p.348.

252 On formule pour Adorno c'est savoir si « après Auschwitz on peut encore vivre, s'il en a tout à fait le droit celui qui par hasard y échappa et qui normalement aurait dû être assassiné ». Adorno, *Dialectique négative*. Op. Cit. p.348.

253 Ibid. p.350.

254 Ibid.

l'exercice de la philosophie devient une tout autre chose que sa modulation moderne, inspirée par l'esprit de l'universel et de la composition de l'absolu. Dans ce contexte, l'expérience de la philosophie, de la quête du sens, devient une entreprise, d'abord, de soupçon, sur elle-même, sur sa relation avec la signification du réel et de sa capacité pour confronter ce qui se révèle comme immesurable et en même temps si concret. Adorno comprend cette forme d'inquiétude comme une sorte de dissociation interne, une forme d'éloignement de soi - « plus elle pénètre profondément et avec force, plus se manifeste le soupçon qu'elle s'éloigne de ce qui est comme il est »²⁵⁵ -, ce qui conduit au cœur de sa possibilité critique : « l'autoréflexion du penser », un exercice qui se décline dans le lieu et le temps dont Adorno nous parle comme une mise en œuvre d'un « penser contre-soi »²⁵⁶.

Comme on l'a vu dans le cas du paradigme du politique et de la critique de la raison politique, ce mouvement d'inversion, de dédoublement et d'autoréflexion est accueilli par le projet abensourien comme la mise en œuvre d'un exercice de « démantèlement » des « points aveugles » de la tradition de la pensée. Il s'agit, en fait, d'une stratégie dont la Théorie Critique n'est pas si éloignée, en y trouvant l'un des points de rapprochement entre ces deux paradigmes, et même d'articulation. Or l'approche de cette forme de réalisation du sens de la critique, bien que parfois proche de l'exemple que peut nous donner le paradigme du politique²⁵⁷, trouve une portée assez particulière dans la façon dont M. Abensour conçoit non seulement le rôle de la philosophie politique utopique et critique, mais dans la configuration de son œuvre comprise du point de vue de ce que nous avons nommé sa condition « mixte » ou « impure ».

En effet, on peut comprendre l'appel à l'autoréflexion de la pensée, sur le mode de la mise en marche d'un mouvement de « contre-soi » de la philosophie à partir de l'engagement envers le particulier, envers la non-conceptualité, comme une transformation de la pensée de

255 Ibid.

256 Par rapport à cette fonction de la philosophie, Adorno va encore plus loin : « Si la dialectique négative réclame l'autoréflexion du penser, ceci implique manifestement que, pour être vrai du moins aujourd'hui, ce penser doit aussi penser contre soi-même. S'il ne se mesure pas à ce qu'il y a de plus extérieur et qui échappe au concept, il est par avance du même acabit que la musique d'accompagnement dont la SS aimait à couvrir les cris de ses victimes ». Ibid. p.350.

257 Dans ce parcours parmi les paradigmes du projet d'une philosophie politique critico-utopique de M. Abensour, nous avons choisi une approche peut-être trop méthodologique autour de l'affinité entre la pensée d'Arendt et Lefort avec le paradoxe de l'occultation et de la Théorie critique au paradoxe de l'émancipation. Néanmoins et comme on l'a pu voir dans le cas de la lecture de Lefort sur le communisme et la critique à la logique des Partis, ces deux hypothèses de lecture s'avèrent être plus proches, notamment sous le prisme abensourien, en démontrant formulations voisines de leur expression dans ces deux modèles de la pensée. On trouve l'un de ces exemples dans la description qui réalise Adorno lui-même de l'état de la philosophie, dans un article qui a été réédité pour le propre M. Abensour, où il signale ce que l'on pourrait concevoir comme sa propre version du paradoxe de l'occultation, en tant que condition de la pensée politique *aujourd'hui* : « « La philosophie que la raison fait aujourd'hui passer pour telle ne sert à rien d'autre qu'à occulter la réalité et à reconduire éternellement son état actuel ». Adorno, T., "L'actualité de la philosophie." *Tumultes* 17-18, no. 2 (2001) : 153-172. p.153.

la dialectique de l'émancipation en une opération de démantèlement de l'Histoire. Sous cette clé de lecture, la deuxième partie de la phrase d'Adorno, la considération de la « possibilité avortée de l'Autre », se révèle comme l'expression de ce que la dialectique de la raison moderne génère : l'anéantissement de l'altérité par la soumission de son irréductibilité à la logique de production d'inspiration progressiste. Or l'approche de cette soumission que la Théorie Critique inaugure ne se révèle qu'à partir du moment où on est capable de mettre en relation l'anéantissement de l'altérité avec l'avènement de la catastrophe. En effet, ce prisme de la critique cherche à nous ramener à l'instant où on est capable, *aujourd'hui* comme nous dit Adorno, de voir dans le sauvetage de l'expérience de l'Autre le « frein d'urgence » de la locomotive de l'Histoire²⁵⁸.

En ce sens, l'une des réactions de la Théorie Critique à la condition dialectique que décrit le projet d'émancipation moderne semble alors être contenue dans la modulation de cet engagement envers le particulier. Dans ce contexte elle comprend cette figure de l'altérité non seulement comme ce qui s'éloigne de la dynamique idéologique du progrès, mais plus précisément, comme ce qui réussit à percer le voile de linéarité et d'homogénéité que le progrès, en tant que dispositif de la totalité, impose de manière expansive et à une échelle globale.

Or, pour mieux comprendre la spécificité de cet engagement et, avec cela, la modulation concrète de l'opération de sauvetage qui l'exprime et qui imprègne le sens de la critique que M. Abensour incorpore dans la configuration de sa propre-œuvre, il est nécessaire de tourner notre exploration du paradigme de la critique de la domination vers un autre des membres de ce « groupe d'amis ». Nous nous référons ici à W. Benjamin qui, sans avoir été confronté de façon directe à la même expérience de la culpabilité qu'Adorno a identifiée comme le foyer de l'expérience de la philosophie *aujourd'hui*, a pourtant conçu, peut-être comme aucun autre, l'engagement envers l'altérité comme la seule réponse de la critique face à « l'avènement du pire », face à la catastrophe.

258 « Marx a dit que les révolutions sont la locomotive de l'histoire mondiale. Peut-être que les choses se présentent autrement. Il se peut que les révolutions soient l'acte par lequel l'humanité qui voyage dans le train tire le frein d'urgence ». Citation du Concept de l'Histoire de Benjamin reprise par Traverso. Traverso, Enzo. « 1. Les Locomotives de l'histoire », , *Révolution. Une histoire culturelle*, traduction de l'anglais (révisée par l'auteur) par Tissot Damien. La Découverte, 2022, pp. 37-83.

3.3.1 Le pêcheur de perles

La figure de W. Benjamin garde une place assez spéciale dans la cartographie de la pensée de M. Abensour et, notamment, dans la configuration des paradigmes qui sont à la base de son projet pour une *philosophie politique utopique-critique*. Sous notre perspective cartographique, W. Benjamin s'avère à plusieurs sens comme une figure frontalière et, à certains moments, en dispute pour les tensions qui parcourent son œuvre et sa place sur la scène de la pensée politique du XX^e siècle. Comme Michael Lowy le résume bien²⁵⁹, l'œuvre de W. Benjamin se révèle comme un lieu de rencontre, qui n'est pas pour autant une synthèse, entre des registres aussi variés que le romantisme allemand, le messianisme juif et le marxisme, celui-ci conçu, il faut noter, d'une façon ouvertement critique et en compagnie du « groupe d'amis » de l'École de Francfort²⁶⁰. Cette rencontre, qui comprend aussi l'enjeu de tensions sous lequel se configure la production et la réception de son œuvre²⁶¹, s'exprime aussi dans la réception qu'en fait M. Abensour qui, bien loin de faire de W. Benjamin un terrain de dispute, profite de cette pluralité des lectures pour en voir l'une des pièces charnières entre les différentes dimensions de sa propre pensée. En ce sens, la réflexion de Benjamin, à un degré peut-être plus manifeste que les autres figures qui convergent dans la

259 Lowy, M., « Introduction. Romantisme, messianisme et marxisme dans la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin » in *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept de l'histoire »*. Puf Éditions, Paris, 2010.

260 Nous faisons à nouveau référence ici au sens qu'Abensour donne au mot « École » qui désigne la constellation de la pensée de la théorie critique comme un « groupe d'amis ». De son côté, M. Lowy récupère une citation d'Arendt elle-même qui, en exprimant le lieu de dispute que représente la pensée de Benjamin, considère son œuvre comme une réflexion qui a « beaucoup plus en commun [avec Heidegger] qu'avec les subtilités dialectiques de ses amis marxistes », en faisant allusion au groupe de l'École de Francfort. Dans ce sens, si l'on considère aussi l'œuvre de Benjamin sous le prisme de la *voie oblique*, c'est-à-dire comme l'ouverture d'un espace pour le dialogue libre et l'entre-connaissance, on pourrait aussi noter comment cet espace, en raison du contexte historique et de la diversité de courants pour le moins discordants qui y convergent, suscite un esprit ouvertement polémique et pourtant amical. Ibid. p. 4.

261 On peut réduire cet ensemble de tensions à l'interaction de trois figures : Gerschom Scholem, qui d'une certaine manière tente de ranger la pensée de Benjamin du côté du messianisme juif, en rejetant le contenu ouvertement politique et révolutionnaire, au sens marxiste, de l'imaginaire talmudique et allégorique benjaminien. On trouve aussi H. Arendt, figure fondamentale pour M. Abensour lui-même, qui est en effet l'une des gardiennes du texte des *Thèses du concept d'Histoire* après la mort tragique de Benjamin et qui tente de le concevoir comme une espèce de phénoménologue du politique, tel qu'elle se définit elle-même. Finalement, on trouve la figure de T. Adorno, un autre gardien des copies des *Thèses sur le concept d'histoire* et aussi, figure fondamentale pour l'œuvre de M. Abensour qui, contre la prétention arendtienne de ranger Benjamin du côté de la phénoménologie et d'ailleurs contre toute tentative de rapprochement de sa pensée avec celle de M. Heidegger, – représentatif à ses yeux de l'association de la pensée ontologique avec l'avènement du nazisme. Adorno entre dans ce jeu d'influences avec sa tentative de comprendre à Benjamin comme un représentant du marxisme critique que professe l'*Institut de recherche sociale*. Pour plus de contexte, Cf Eddon, Raluca. « Arendt, Scholem, Benjamin : Between Revolution and Messianism. » *European Journal of Political Theory*, vol. 5, no. 3, July 2006, pp. 261–279, doi :10.1177/1474885106064661. Arendt, H., « Walter Benjamin » in *Vies politiques*, Gallimard, Paris, 1974. Et Lowy, M., *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept de l'histoire »*. Op. Cit.

pensée de M. Abensour, permet de saisir les passages entre les parties de cette constellation qui ne sont pas facilement visibles, ou même présentes, dans les contours de sa réflexion.

En ce sens, pour M. Abensour, la réflexion sur le concept de l'histoire s'avère être, avec la proposition de la dialectique négative, l'une des sources fondamentales de l'hypothèse des *apories* ou de *la dialectique de l'émancipation*²⁶². En effet, notre auteur fait de l'œuvre de W. Benjamin un document indispensable dans la configuration de la critique de la domination. En outre, Benjamin se révèle aussi comme l'un des représentants de ce que notre auteur propose de concevoir comme le *nouvel esprit utopique*, de ce groupe d'auteurs qui a accueilli l'appel de la pensée utopique comme une exhortation à la composition d'une pensée critique, en concevant le contenu proprement politique de cette réflexion comme une forme de « dispositif » littéraire. En effet, cette formulation de la pensée critique situe le *non-lieu* de l'utopie dans une dimension qui oscille constamment entre la thématisation du déplacement de l'horizon du possible et l'inversion de ce mouvement, dans l'inscription du voyage ailleurs comme un mouvement qui s'approche à la quête d'un modèle, voire de la formule de la liberté.

En outre, en tant qu'espace d'interprétation en tension du fait de l'influence de figures comme celles Arendt et Adorno, la pensée benjaminienne se révèle comme le représentant de la critique de la domination sans doute le plus proche du prisme que nous présente le « moment machiavélien », en déterminant sa propre opération de sauvetage comme un projet de démantèlement, à *rebrousse-poil*, de la tradition de la pensée occidentale. Cette proximité s'exprime effectivement à partir de la considération du sauvetage, en tant qu'opération de critique de la raison politique, comme une forme de récupération, voire une redécouverte, de l'irréductibilité du politique, en tant qu'expérience qui lui donne son contenu et consistance spécifique.

Or en échappant à la prétention de réduire la portée de la pensée de W. Benjamin à un problème de filiation théorique ou même d'appartenance à un paradigme déterminé, on peut suivre le fil de la critique de la domination pour apercevoir comment cette version de la critique recompose la tâche de la philosophie politique à partir de l'opération du sauvetage. Plus précisément, nous sommes déjà en position de poser directement à Benjamin la question qui nous a conduit, dans un premier temps, à l'examen de la domination, à savoir celle du rôle de la critique de la domination dans la détermination du critère pour discerner, au-delà des

262 On répète cette référence : Au moment que M. Abensour rend transparent la source théorique du concept de la « dialectique de l'émancipation », il signale « Nous empruntons ce concept aux *Thèses sur l'histoire* de Walter Benjamin et à *La Dialectique de la raison* d'Adorno et Horkheimer ». Abensour, M., « Le nouvel esprit utopique ». Op. Cit. p.198.

possibilités d'occultation, ces « espaces littéraires » qui semblent composer le foyer amical de la pensée de M. Abensour. Cette question se trouve en effet traversée par une autre inquiétude, celle qui concerne la condition textuelle de ces espaces ainsi que leur importance au moment de déterminer l'aspect éditorial que comporte, en plusieurs sens, l'œuvre de M. Abensour et qui lui donne, selon ce que nous indique A. Birnbaum²⁶³, son sens politique.

C'est ainsi que se présente à nous, d'une façon assez paradoxale, le « pécheur de perles »²⁶⁴ comme l'a appelé son amie Arendt, ou le « guetteur de rêves »²⁶⁵ comme l'appelle Abensour, en signalant la route la plus directe vers le sens de la critique qui habite les efforts pour concevoir l'exercice de la pensée politique comme l'expression d'une volonté de sauvetage. Ainsi, on peut penser la construction de ce passage chez Benjamin comme un parcours qui commence, pour nous d'une manière méthodologique, avec la critique de la domination qui traverse la mise en question de la tradition de la raison politique moderne, pour ensuite nous conduire à l'exploration de la portée *obliques* que cette modulation de la critique comporte. Il s'agit d'une route qui finit par nous conduire, en accord avec l'esprit oblique qui l'anime, à un carrefour où s'entremêlent deux dimensions de l'œuvre de M. Abensour. Ces dimensions sont, malgré leurs différences apparentes, étroitement liées l'une à l'autre : la pensée utopique et le rôle du collectionneur de textes.

À partir de cette clé de lecture, W. Benjamin partage la mission de « désensorcellement du concept » qu'Adorno fixe pour la pensée critique, en adhérant à la tâche d'élucidation du lien entre la raison moderne et l'institutionnalisation du principe de l'antagonisme, tout en analysant l'histoire et notamment le concept de progrès, en tant que dispositifs dialectiques de la reproduction de la domination. Ainsi, la soumission de l'objet pour le concept, la perte de la particularité à cause de la fixation d'une idéalité abstraite et homogène, ainsi que l'identification de la dynamique de ce processus dans la cristallisation du système de production capitaliste, sont tous des éléments qui proviennent de la considération benjaminienne de la domination. Or à ce regard dialectique, qui est aussi influencé par une adhésion à la conception marxienne du sens de la révolution et de la lutte de classes,

263 Nous revenons à la citation d'A. Birnbaum que nous a guidé à l'examen du paradigme de la théorie critique : « L'invention programmatique de la collection [Critique de la politique] est conçue comme une réponse politique à un déficit théorique », en considérant ce manque comme l'absence de la théorie critique dans la scène intellectuelle française. Birnbaum, A., « Miguel Abensour, collectionneur et utopiste ». Op. Cit. p.602.

264 Nous reproduisons in extenso la description de W. Benjamin par Arendt : « Comme le pêcheur de perles qui va au fond de la mer, non pour l'excaver et l'amener à la lumière du jour, mais pour arracher dans la profondeur le riche et l'étrange, perles et coraux, et les porter, comme fragments, à la surface du jour, il plonge dans les profondeurs du passé, mais non pour les ranimer tel qu'il fut et contribuer au renouvellement d'époques mortes ». Arendt, H., « Walter Benjamin ». Op. Cit. p. 305,306.

265 Abensour, M., « Walter Benjamin : le guetteur de rêves ». in *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*. Op. Cit. p.63.

Benjamin ajoute l'influence de sa version de la perspective utopique-messianique, qui converge dans une conception originale du rôle de la pensée et, plus précisément, l'influence de son rapport avec le passé, « comme méthode révolutionnaire de critique du présent »²⁶⁶.

Pour Benjamin, l'exercice de la compréhension politique est une forme particulière de *praxis*. Il reprend ici la mission *active* que Feuerbach donne à la philosophie, tout en introduisant un contre-mouvement dans la matrice moderne impliquée dans cette transformation. Ainsi, si la maxime marxiste nous indique que la philosophie ne doit pas se contenter de l'interprétation du réel, mais qu'elle doit viser sa transformation, Benjamin ne comprend plus cette transformation sur le modèle de l'avènement finale de la société sans classes, ou de toute autre prémisse liée à la fin de l'exploitation capitaliste, mais comme la décomposition et le démantèlement de l'*Histoire*, pensée dans ce sens universaliste moderne. En effet, on peut constater une adhérence, on pourrait dire dans ce contexte, *matérialiste* à la pensée de Marx, lorsque Benjamin comprend la classe ouvrière comme « le sujet du savoir historique »²⁶⁷ en tant que la « dernière classe asservie »²⁶⁸, unique porteuse du sens de l'émancipation. En même temps, dans l'identification de ce sujet, Benjamin met en œuvre un exercice de suspension et démantèlement de toute tentative de soumettre sa condition révolutionnaire à la thèse de la « révolution imminente », à la confiance dans l'accentuation des contradictions internes du système capitaliste ou même à l'identification de la fin de l'exploitation avec l'institutionnalisation de l'émancipation. En ce sens, Benjamin participe de la méfiance de la Théorie Critique par rapport à l'immanence identitaire qui entoure la discussion marxiste à propos de ce sujet politique²⁶⁹, en ne modulant plus sa critique d'une façon, pourrait-on dire, purement réactive à la figure du sujet et de la fin de toute possibilité de parler de « classe ouvrière », mais en choisissant une variante *active* de cette critique. Ainsi vu, Benjamin *sauve* la subjectivité des *opprimés* par le déplacement de leur identification non

266 Lowy, M., *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept de l'histoire »*. Op. cit.p.3

267 Ibid. p.91.

268 Ibid.

269 Martin Jay explique magnifiquement la relation de cette critique de la « philosophie identitaire », qui découle de la critique de la fixation moderne à la souveraineté de l'individu, avec le contexte politique de la discussion intellectuelle à propos de l'Union soviétique et le rôle, dans cette discussion, de l'espoir dans la « classe ouvrière » comme un sujet non encore déchirée par l'introduction de la bureaucratie et l'idéologie totalitaire dans l'institutionnalisation du projet communiste. « Il est vrai que, dans les années vingt, [...] Lukàcs lui-même insista sur la fonction de la classe ouvrière comme « sujet-objet » de l'histoire, avant de décider qu'en fait le représentant des véritables intérêts des travailleurs, c'était le Parti. [...] Horkheimer croyait que, malgré les divisions qui le déchiraient, il restait encore des forces au prolétariat allemand [...] [Néanmoins] après l'installation de l'Institution à la Columbia University, on a pu percevoir une modification subtile de ton, en un sens pessimiste [...]cette confiance fondamentale des marxistes en la capacité révolutionnaire du prolétariat tendait chez eux à disparaître. ». Jay, M., *L'imagination dialectique. L'école de Francfort 1923-1950*. Op. Cit. p.62.

plus à un groupe situé, en tant qu'identité ou concept fixe et idéal, mais comme une forme de *praxis* particulière.

W. Benjamin trouve cette source *active* de subjectivation dans la mémoire, en tant que forme de composition de la consistance de la conscience. En effet, la mémoire est présentée par Benjamin comme le résultat d'un acte communicatif entre la condition matérielle de l'oppression, le fait d'être partie de la « dernière classe asservie », et la tâche de recomposition d'un lien humain en péril d'être perdu. En ce sens, on est face à une opération théorique qui entre dans le débat à propos du contenu révolutionnaire de la pensée marxiste - « de la révolution telle que l'a conçue Marx »²⁷⁰-, mais à partir d'une mise en question radicale de la relation que cette pensée entretient avec la méthode et, plus spécifiquement, avec la conception de la temporalité qui y est impliquée. En effet, avant de réduire le sens dialectique de l'histoire au dépassement des conditions d'exploitation, à la prise des moyens de production ou même dans un sens proprement moderne, à l'aboutissement du projet des Lumières - « à l'idéal des petits-enfants libérés »²⁷¹ -, Benjamin procède à un démantèlement du biais moderne par rapport au temps présent. Cette opération du sauvetage du temps actuel, du maintenant, se produit ainsi par le déplacement du foyer de la compréhension politique, depuis la considération pragmatique et progressiste du futur, à l'écoute du passé, de la « voix de ceux qui nous ont précédés sur terre »²⁷² et à l'empathie²⁷³ avec la mémoire des « ancêtres asservis »²⁷⁴.

D'un point de vue marxien, on est en face d'une transformation du sens de la conscience de classe, dont la source éprouve un démantèlement dès toute considération soit instrumentaliste soit essentialiste par rapport à la classe ouvrière, pour se placer dans la reconstitution de la mémoire, celle-ci conçue désormais comme le résultat d'une réhabilitation du lien avec un passé en risque d'être perdu. En effet, la mémoire devient le medium d'une *praxis* politique, en déterminant la consistance de ce lien à partir d'une expérience de contact

270 Ibid. p.102

271 Cette phrase, de la thèse XII du concept d'Histoire, ne signale pas si implicitement la notion de progrès qui est contenue dans la version du projet de la modernité dans sa version kantienne et à l'identification de l'émancipation rationnelle de l'humanité avec l'aboutissement de « l'âge adulte ». Le concept d'enfance ne passe pas inaperçu pour Benjamin, qui y voit une opportunité messianique pour sortir du paradigme processuel et progressiste moderne par le sauvetage de l'enfance en tant que passé échoué et, dans ce contexte, plein de potentiel rédempteur. Cf Benjamin Walter, and Ivernel Philippe. *Enfance : éloge de la poupée et autres essais*. Payot & Rivages, 2011.

272 Lowy, M., *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept de l'histoire »*. Op. cit.p.35.

273 Sur l'empathie comme méthode du matérialisme historique, Benjamin dit : la méthode du matérialisme historique [...] c'est la méthode de l'*empathie*. [...] avec qui proprement l'historiographie historiciste entre en *empathie*. La réponse est inéluctable : avec le vainqueur. Or quiconque domine est toujours héritier de tous les vainqueurs. Entrer en *empathie* avec le vainqueur bénéficie toujours, par conséquence, à quiconque domine [...]. Quiconque professe le matérialisme historique ne les peut envisager que d'un regard plein de distance ». Ibid. p.55.

274 Ibid. p.92

avec la classe des opprimés à partir de leur des-inscription du mouvement du progrès. En ce sens, le lien qui la mémoire accueille peut se comprendre comme la récupération moins d'un sujet politique, *le peuple*, que d'une expérience, de l'oppression comme expérience de subordination du particulier à la reproduction du *continuum* de l'Histoire. Sous cette formulation, la mémoire devient la brèche qui inaugure l'accès autant au souvenir des oubliés de l'histoire, qu'aux projets échoués et tentatives émancipatrices qui ont essayé d'interrompre la reproduction du progrès.

En ce sens, dans son image de *l'angelus novus*, Benjamin nous invite à penser ce modèle du progrès comme une « tempête », qui pousse à cette figure messianique « irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne les dos, cependant que jusqu'au ciel devant lui s'accumulent les ruines »²⁷⁵. Avec cette image, Benjamin conçoit les ruines non pas comme les conséquences futures d'un événement qui viendra pour nous confirmer le contenu « effectif » de la domination qui articule l'idée moderne du progrès. *Les ruines, ainsi que la catastrophe, sont en effet déjà ici*. Elles composent la configuration de notre présent politique, en représentant autant la destruction de l'altérité qui mène à terme le mouvement synthétique de la raison moderne – dans lequel la version dogmatique ou « social-démocratique »²⁷⁶ du marxisme est aussi impliqué-, que la collection de possibilités ratées de l'histoire, des tentatives d'émancipation, de déchirure de la conceptualité, qui ont été réduites à une condition qui a perdu toute forme, toute structure. De cette façon, depuis la perspective de *l'angelus novus*, le regard est mis non plus au futur, sur l'à-venir de la société réconciliée avec elle-même ou sur l'instant de la libération des contradictions matérielles, mais sur le passé, sur les restes des particularités qui ont été déjà soumis au devenir du progrès, dans le cimetière de ceux qui ont été laissés du côté de la constitution de ce récit à « sens unique ». En ce sens, comme le montre cette figure de Benjamin, la ruine n'est pas une expression du néant, de même que l'échec n'est pas une expression de l'assimilation totale ou de la disparation absolue.

La conception du progrès que nous décrivent les *Thèses* de Benjamin nous présentent une recomposition conceptuelle qui mérite un peu plus d'attention. En effet, la critique de la raison moderne, comprise sous la clé de lecture que nous donne la filiation de Benjamin avec l'École de Francfort, fait de l'image de *l'angelus novus* l'une des expressions les plus puissantes de l'appel que la Théorie Critique adresse au besoin d'introduire un contre-

²⁷⁵ Ibid. p.71.

²⁷⁶ M. Lowy nous aide à donner contenu à cet esprit « social-démocratique » en le définissant comme une « mélange de positivisme, d'évolutionnisme darwinien et de culte du progrès » (Ibid. p.16). C'est en ce sens que l'on peut mieux comprendre l'image que Benjamin fait de la « cervelle des sociaux-démocrates » à partir d'une conception du progrès abstrait, « illimité » et « irrésistible ». Ibid. p. 99.

mouvement à la fixation moderne au progrès. En effet, Benjamin fait sienne la dénonciation invoquée par la dialectique négative du progrès, en le comprenant comme le dispositif de mystification de la raison moderne à la fois que comme le foyer de la destruction de l'expérience de l'altérité. Ainsi, la figure du progrès benjaminien se révèle comme le mythe de la raison *in actu*, c'est-à-dire comme le processus d'aliénation de la conscience de son expérience « effective ». En ce sens, le progrès signale le mécanisme d'effacement des particularités par la reproduction du principe de l'antagonisme, cette fois entendu non comme la soumission du concept de l'expérience à l'objet, mais plus concrètement, comme la soumission d'une classe dominée à une autre.

Ainsi vue, la classe « dominante » devient la représentante de l'universalité, le sujet de la Raison moderne, en tant que dispositif de reproduction de la domination par la réduction de l'horizon de la composition sociale à la consécution du cours du progrès. Autrement dit, la classe dominante est l'agent du progrès dans la mesure où la narration de l'histoire se transforme en la confirmation de sa position dans ce modèle, en déterminant l'antagonisme – ici compris sous l'acceptation de la soumission – comme une dynamique non seulement présente dans la configuration sociale, mais plutôt comme l'une de ces conditions nécessaires. Face à ce biais historique, dont la logique de production capitaliste ne vient qu'à spécifier le contenu concret et « matériel » de son mouvement, W. Benjamin introduit un contre-sens à partir de l'ouverture de l'horizon historique à un autre foyer de signification.

Nous faisons référence à « l'histoire des vaincus » comme l'alternative à l'historiographie moderne, mais aussi comme la mise en œuvre d'une autre réduction critique – pour reprendre la figure qu'Abensour sauve de Marx. En effet, l'histoire des vaincus reconduit la source de la consistance historique à la catastrophe, à la répétition de la destruction et des tentatives de disparition de la mémoire de la classe dominée, en faisant du contact au particulier le foyer d'une recomposition de la compréhension politique. Ainsi, en raison de son démontage du mythe du progrès, cette opération de déplacement est accompagnée, bien évidemment, d'une resignification de la temporalité historique. Elle adopte comme source de tout mouvement le présent, « l'à-présent », en tant que moment tant de la consécution du mouvement dialectique, c'est-à-dire de la production de morts et de ruines, que de la possibilité de la dispute de la condition hégémonique du temps des « vainqueurs ». De cette façon, cette dispute, comme forme de fragmentation de l'homogénéité du temps du progrès, se matérialise dans l'introduction d'un autre temps : le moment de l'interruption.

En raison de son importance pour la pensée de M. Abensour, nous nous permettons de citer la thèse VI, l'un des passages où Benjamin décrit la mécanique de ce processus de démontage et de déplacement :

Articuler historiquement le passé ne signifie pas le connaître « tel qu'il a été effectivement », mais bien plutôt devenir maître d'un souvenir tel qu'il brille à l'instant d'un péril. Au matérialisme historique il appartient de retenir fermement une image du passé telle qu'elle s'impose, à *l'improviste*, au sujet historique à l'instant du péril. Le péril menace tout aussi bien l'existence de la tradition que ceux qui la reçoivent. Pour elle comme pour eux, il consiste à les livrer, comme instruments, à la classe dominante²⁷⁷.

Contre la prétention objective du positivisme moderne, c'est-à-dire à *rebrousse-poil* de l'affirmation de l'histoire comme espace lisse et sans conflit – et même, pourrait-on dire, contre l'irénisme historique qui comprend l'objectivité comme une construction qui se fait par la réitération du « geste de restauration » par rapport à la continuité historique -, Benjamin nous propose de penser l'« effectivité » du passé non plus comme une substantialité fixe, mais à partir d'un mouvement d'oscillation. Il s'agit alors d'une dynamique qui se configure à partir de l'opposition entre la possibilité de la manifestation du souvenir, sous la forme d'une irruption de la continuité de la nécessité historique, et l'avènement de « l'instant du péril », par la reproduction de l'oubli et de l'occultation de son irréductibilité. Ainsi, comme on peut le noter, on se trouve face à la modulation benjaminienne du paradoxe de l'occultation, dont les termes sont cependant conçus à partir de l'hypothèse de la dialectique de l'émancipation.

Il s'agit en effet d'un déplacement fondamental en plusieurs sens. D'abord, Benjamin ne conçoit plus l'occultation comme un défaut qui accompagne l'usage a-critique de la raison politique ou comme une conséquence secondaire de l'application de concepts et de catégories qui ne sont plus efficaces au moment d'éclairer la consistance de l'expérience politique. Au-delà de cette discussion, Benjamin propose de penser l'occultation comme l'effet de la reproduction de la domination, comme une conséquence de son institutionnalisation. Cette occultation peut alors prendre une définition à partir de sa version historiographique, comme réduction de la compréhension du passé à la confection d'un récit qui place, valide et rend nécessaire la domination de la classe des « vainqueurs ». Mais elle peut aussi être comprise d'une façon plus vaste, à partir de tout autre dispositif qui place son *empathie* avec la continuité du progrès. Sous ce dernier cas, Benjamin pense surtout à la culture, en tant que collection des « documents de barbarie ».

²⁷⁷ Ibid. p.50,

Ensuite, on est en présence d'une reconduction de la temporalité de l'histoire non seulement au temps présent, ce qui suppose déjà l'inversion du regard du futur au moment du « hic et nunc », mais plus précisément à « l'instant du péril ». En ce sens, Benjamin nous propose de concevoir l'exercice de la pensée critique, du « matérialisme historique » dans ce contexte, comme un acte d'interruption urgent dont le travail s'exerce sous le mode du *contre* : contre la reproduction de la domination, contre l'avancée de l'oubli, contre la perte de la mémoire historique, si fragile à cause de la perfectibilité constante du système de destruction du lien humain que le capitalisme décrit. Ainsi, la domination apparaît désormais comme un dispositif qui produit l'oubli, c'est-à-dire qui adopte comme fonction la coupure des liens entre la classe asservie et la mémoire de ceux qui ont été dévorés par le processus productif qui donne son mouvement au progrès. C'est en ce sens que Benjamin pense le travail de sauvetage, la tâche de recomposition de la mémoire comme « méthode révolutionnaire », à partir du modèle dialectique, c'est-à-dire comme un acte qui s'inscrit dans le rapport d'asservissement qui produit le contenu de l'histoire. Néanmoins, il s'agit d'une dialectique qui opère à contre-sens de la synthèse, c'est-à-dire contre la continuité de la reproduction de la conciliation des contradictions, par l'affirmation du particulier comme un moment d'interruption.

En ce sens, la condition messianique que Benjamin assigne au sauvetage signale la connotation « active » que prend la mémoire, en tant que forme de recomposition de la conscience de classe ou, autrement dit, de réactivation de la responsabilité, de cette forme d'« empathie » dont il nous parle, face au souvenir des morts. En effet, la figure du « Messie », importée de l'héritage juif qui nourrit la réflexion politique de Benjamin, comprend sa tâche comme un exercice de transmutation des « ruines », de transformation et de récupération de leur puissance encore latente pour déchirer la conceptualité du progrès, pour faire dérailler son cours nécessaire et catastrophique. Le pouvoir messianique mène à terme cette interruption sur le mode de l'éclair, c'est-à-dire de ce que Benjamin entend par « imagination dialectique » ou cette capacité d'entrevoir, parmi les ruines, la présence d'une autre direction de l'histoire, au-delà de la reproduction de l'antagonisme. Ainsi, le but du sauvetage n'est autre que l'interruption du cours de l'histoire et de la répétition de la catastrophe. Sa condition dialectique, déterminée par le modèle de ce *contre-mouvement*, apparaît de cette façon comme une « dialectique à l'arrêt »²⁷⁸, un mécanisme de déraillement

278 Pour M. Abensour, l'apparition chez Benjamin de l'image dialectique comme la mise en place d'une « dialectique à l'arrêt », celle-ci étant comprise comme la révélation du « lieu où la tension entre les contraires dialectiques est la plus forte », est tellement intense qu'elle peut dériver dans un « arrêt pratique ». Abensour, M., « Walter Benjamin le guetteur de rêves ». Op. Cit. p.88.

du progrès, en faisant du moment du « maintenant » l'instance pour accueillir l'altérité autrement. Le présent apparaît ainsi comme une brèche, le résultat d'un acte de déplacement de l'apparence homogène et lisse du progrès pour y entrevoir la possibilité d'un temps *autre*.

Or, pour M. Abensour, cette version du paradoxe de l'occultation entraîne des conséquences importantes au moment de concevoir la critique de la raison politique. En effet, l'interruption de l'occultation des choses politiques apparaît, au sillage du concept benjaminien d'histoire, comme un acte qui oscille entre l'émancipation, celle-ci entendue sous l'image de *l'arrêt*, et la domination, comprise sur le modèle de la répétition et de la reproduction. Ainsi, le « besoin de l'humanité » dont Abensour nous parle, cette expression feuerbachienne qu'il prend comme principe de la pensée critique²⁷⁹, se présente à la fois comme un besoin toujours urgent, en raison de l'avancée impitoyable du progrès et de l'accumulation des ruines, et comme un instant toujours en danger, non seulement d'être occulté, mais plus concrètement, d'être soumis en tant qu'« instrument » à l'idéologie de la « classe dominante ».

Ainsi, la modulation benjaminienne de la dialectique de l'émancipation nous oblige ainsi à reconduire le moment de la critique à un exercice où co-habitent le sauvetage du présent et la reproduction de la domination. En ce sens, l'oscillation qui signale le paradoxe de l'occultation est comprise comme un mouvement entre la « barbarie culturelle » et le sauvetage du passé, de la mémoire. Pour être encore plus précis, le moment de la critique devient l'instance qui rend visible la fragilité tant de la compréhension politique, qui doit se dérouler sur une scène dont la configuration est tendue entre la possibilité de sauvetage et son détour vers l'occultation, que de la poursuite même de l'émancipation, comme une entreprise qui n'est jamais immunisée contre le mouvement d'inversion dans son contraire.

De cette manière, avec l'image du sauvetage, la relation entre la critique et le présent est recomposée à partir de la mémoire, celle-ci entendue désormais comme une opération de démantèlement. D'une manière plus précise par rapport à la clé de lecture de la Théorie Critique, on peut comprendre la mémoire comme un dispositif de « désensorcellement » du composant mythique de l'histoire, en même temps que, plus proche du paradigme du politique, comme un acte de recomposition des liens humains qui sont à la base de sa consistance en tant qu'organe du réveil historique, c'est-à-dire de sa capacité à prendre en charge la responsabilité de la matérialité de l'histoire des dominées, avec leur mémoire. En ce

²⁷⁹ Nous reproduisons ici le principe de la *philosophie politique critico-utopique* que M. Abensour distille à partir de Feuerbach : « Une philosophie qui n'est que l'enfant du besoin philosophique [...] est une chose ; mais une philosophie qui répond à un besoin de l'humanité est tout autre chose ». Abensour, M., « De quel retour s'agit-il ? ». Op. Cit. p.62.

sens, ce qui peut apparaître comme une exhortation à la prise de position par rapport à l'histoire, comme une élection d'une classe contre l'autre, se révèle plutôt comme « le choix d'un point de vue »²⁸⁰ et, plus spécifiquement, comme une inversion du regard, en tant que résultat de l'opération critique qui déplace l'horizon de l'*Histoire*, moderne, d'influence positiviste et dont les conséquences sont catastrophiques, vers le « choix du petit »²⁸¹, des fragments, des ruines, dont le regard messianique réveille la puissance endormie. Ainsi, l'histoire devient une collection d'instantanés qui, à partir du prisme de leur irréductibilité, peuvent nous reconduire à une consistance perdue qui a sa propre temporalité et qui va à *contre-sens* de la réaffirmation du présent pour y introduire d'autres déplacements possibles vers d'autres configurations du social.

Néanmoins, cette version du paradoxe de l'occultation nous oblige à concevoir cet acte de récupération, d'abord, comme une opération qui dépasse la position passive de l'historien académique comme le décrit Nietzsche²⁸², ou comme une position réductible aux contours de la théorie, pour la configurer depuis une forme de *praxis* et d'un attachement actif, sous la forme d'une résistance à l'interruption comme forme d'arrêt du continuum de l'histoire. En effet, le sauvetage implique l'ouverture d'une brèche qui permet d'entrevoir, parmi les fractures de la reproduction de la domination, le morceau d'une expérience dont la puissance est capable d'interrompre la répétition du principe d'antagonisme. En ce sens, il y a chez Benjamin une exhortation moins à la *lutte*, qui vise l'interruption comme fin en soi de la récupération du temps présent, qu'au *réveil* d'une forme de résistance qui soit la conséquence de la prise de conscience de la condition dialectique du projet émancipateur, c'est-à-dire qui soit capable de rester attentive à la possibilité d'inversion des ensorcellements de la domination. En même temps, la considération *active* de cette résistance fait aussi appel à la sortie de la tradition de la pensée politique occidentale, en la comprenant comme un « instrument de la classe dominante », ce qui nous invite à l'exploration d'autres traditions

280 Abensour, M., « Manifeste de la Collection critique de la politique ». Op. Cit. p.49

281 Sur cette option du petit, en tant qu'un choix de lecture, M. Abensour signale qu'il s'agit de « déchiffrer l'expérience individuelle afin de la recouvrer contre les universels – et pour cela, séjourner auprès du particulier sans cependant s'y fixer, renvoyant ainsi à *l'énigme d'un séjour qui ne soit pas un arrêt* ». Abensour, M., « Le choix du petit » in Adorno, T., *Minima moralia*. Critique de la Politique Payot, Paris, 2001. p.281.

282 Nous faisons référence au passage des considérations intellectuelles où Nietzsche décrit le besoin académique de l'histoire, sous ces variables « monumentales » - « où il agit et poursuit un but » - ou « traditionnelle » - comme vénération « ce qui a été », comme l'objet de ce « flâneur raffiné » qui se promène par les « jardins du savoir ». Contre cette transformation du passé dans le sujet passif d'une culture déconnectée de la vie, Nietzsche, très proche de Benjamin, affirme : « [n]ous en avons besoin pour vivre et pour agir, non pas pour nous détourner commodément de la vue et de l'action, encore moins embellir une vie égoïste et des actions lâches et mauvaises ». Nietzsche, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie » in *Considérations inactuelles*, Gallimard, Paris, 2011. p.93. Pour un regard benjaminien de ce passage et de l'œuvre de Nietzsche, Cf. Birnbaum, A., *Nietzsche Les aventures de l'héroïsme*, Payot, Paris, 2000.

possibles, dans les ruines des projets inspirés par l'émancipation de la « dernière classe asservie » et la création d'autres horizons du politique.

Ainsi, à partir de cet impératif de vigilance, avec une conscience du risque du péril, cette version du paradoxe de l'occultation trouve chez M. Abensour son expression la plus propre dans la pensée utopique, en tant que constellation qui rend possible la reconfiguration de la compréhension historique avec la création d'un nouveau lien avec l'altérité. En effet, dans la récupération de la pensée utopico-critique, M. Abensour trouve les conditions pour concevoir l'espace que le moment de l'interruption essaye de faire apparaître, en comprenant l'utopie comme cette forme de « non-lieu où se déploie une lutte indécidable entre le sommeil, le mythe, le rêve et l'éveil »²⁸³. Dans le contexte de l'exploration benjaminienne de l'imaginaire onirique ou de la condition « fantasmagorique »²⁸⁴ du consumérisme qui entoure la production capitaliste, l'association du mythe - concept qui porte en soi la charge de la critique de la dialectique de la raison, de la modernité et du progrès - au sommeil se donne comme une expression de l'ensorcellement. En effet, le sommeil nomme la passivité des consciences comme une forme d'aliénation, en tant que perte du contact avec la consistance de la mémoire, mais aussi il ouvre la porte d'entrée à la dimension du rêve comme forme de déplacement du réel vers d'autres configurations. En effet, le déplacement de la dimension du désir au terrain de l'onirique permet d'entrevoir dans les fractures du système de production la possibilité d'une opération de sauvetage, sur le mode d'une intervention du sommeil. On peut comprendre cette intervention à partir de la distinction sur laquelle M. Abensour se concentre, entre le sommeil, comme forme d'adhérence au cours du progrès, et le rêve comme une sorte de mécanisme de sortie de ce temps monotone par le déplacement de l'horizon du possible. Le rêve inscrit ainsi sa temporalité dans les entrelacs de la reproduction du sommeil, du « cauchemar » du XIX^e siècle, et du « rêve dont il faut s'éveiller »²⁸⁵, c'est-à-dire la possibilité d'interruption du mythe par un appel au réveil.

Or, cet acte de récupération des rêves - sur lequel nous reviendrons dans le prochain chapitre - devient proprement révolutionnaire à partir du moment où il est capable d'introduire un *contre-sens* dans la continuité de l'histoire. En effet, pour Benjamins il s'agit d'introduire une deuxième dimension au sommeil, l'une qui soit capable de déplacer le rêve de la fascination en s'arrachant de la reproduction du progrès pour sauver un instant qui risque d'être perdu afin d'illuminer notre compréhension politique du présent. En ce sens, l'instant

283 Abensour, M., « Walter Benjamin le guetteur des rêves » . Op. Cit. p. 74.

284 « La fantasmagorie exerce sur le spectateur un enchantement, une fascination telle que le capitalisme dont elle est l'expression apparaît comme ensorcelant et la marchandise comme enchanteresse » Ibid. p.73.

285 Ibid. p. 70

du péril doit être accompagné, par ce que Benjamin comprend comme « image dialectique », en tant qu'« énergie qui polarise soudain le champ du rêve, arrache le rêveur au sommeil, le projette vers le réveil »²⁸⁶. En effet, ce que l'on a conçu auparavant comme la condition « en ruine » de l'histoire, sa condition difforme en tant que multiplicité fragmentaire des puissances qui ont échoué, prend alors une détermination dialectique à partir de sa transformation en *image*, comme si les fantômes des morts ne pouvaient voyager qu'à partir de leur transmutation en moments de lumière, tout comme une photographie conserve un souvenir.

Pour M. Abensour, l'image dialectique donne son sens à la condition critique qui caractérise l'attitude de ce *nouvel esprit utopique*, en signalant le mécanisme par lequel le « désensorcellement du concept » se produit : à partir du souvenir, sur le mode d'un éclair qui nous arrache du sommeil de la reproduction de la domination pour nous avertir du péril. M. Abensour clarifie ce point en insistant sur la condition ambiguë de ce que l'on peut comprendre comme le processus de rédemption de cette image, c'est-à-dire de la transmutation de sa virtualité en puissance, en éclat qui révèle la condition catastrophique du présent. En ce sens, l'image dialectique habite entre les restes sans forme de ce qui a été laissé de côté par l'avancée du progrès. Ainsi, l'une des conséquences de cette inversion du regard s'avère être le déplacement de la *praxis* révolutionnaire, dont la source est reconduite à un sol d'expérience qui est définie par son absence de forme, pour son caractère ruineux, contre l'image du *modèle* ou de la *formule de la liberté* qui imprègne le marxisme dogmatique contre lequel la Théorie critique – et Abensour aussi – discute. Ce sol de la *praxis* révolutionnaire adopte ainsi la même consistance que celle de la mémoire des vaincus : une constellation éparpillée, onirique et fragmentaire de l'oubli et des fantômes de l'histoire.

En ce sens, sans partir d'un foyer déterminé, l'image dialectique parcourt le royaume de l'imaginaire. On la trouve parfois dans les ruines des projets utopistes du XIX^e siècle, dans les instants qui perturbent la composition de la linéarité historique ou parfois dans les traces des images qui circulent même dans l'imaginaire capitaliste, où sa condition fantasmagorique joue avec le terrain de l'iconique et des désirs. C'est, en effet, dans tous ces contextes qu'intervient la pensée dialectique, « en tant qu'organe de l'éveil historique »²⁸⁷, en opérant ainsi en relation directe avec ce qu'Abensour formule comme « l'hypothèse de la catastrophe en permanence »²⁸⁸, c'est-à-dire comme un acte d'apparition du principe de l'antagonisme, comme image du particulier, capable alors d'introduire une brèche dans le répétition de la

286 Ibid.p. 89.

287 Ibid. p. 86.

288 Ibid. p.109.

domination, un arrêt à sa reproduction. Or c'est dans ces conditions que la pensée utopique laisse entrevoir sa proximité avec cette version de la critique, en apparaissant, sous la figure de l'image dialectique, comme un mouvement de sortie *sans retour*. En effet, l'utopie, en tant que *non-lieu*, devient complètement détachée tant de la continuité et de la répétition de ce temps déterminé par la catastrophe, que de la nécessité pragmatique de proposer un nouveau modèle dont l'inscription dans le mouvement dialectique le soumet forcément au risque de son inversion, voire d'aggravation des conditions de domination. Ainsi, cette version de l'utopie est définie essentiellement par l'arrêt, en tant que temporalité du moment révolutionnaire, de l'acte de sauvetage, où le temps ordinaire est démantelé en même temps qu'est inaugurée la brèche pour entrevoir un autre monde possible.

C'est en ce sens que cette version de l'utopie, conçue sous l'image dialectique, ne détermine le sauvetage ni comme une forme de nostalgie, que l'on pourrait dire *passive*, d'un temps passé perdu – sous le modèle de l'histoire « traditionaliste » nietzschienne²⁸⁹ -, de l'âge d'Or comme moment antérieur à l'avènement de la société de classes, ni comme un point de fuite vers un futur où les contradictions ont été résolues. Cet imaginaire utopique fait résistance à ces deux sources d'attraction du désir, pour configurer sa relation avec l'émancipation à partir d'une nostalgie - ou « pessimisme »²⁹⁰ comme dit M. Lowy - profondément *actif*. En effet, ce pessimisme, comme forme de réalisation de la catastrophe de la domination, devient le déclencheur d'une *praxis* politique du sauvetage de l'altérité, comme méthode d'interruption de la domination, comme forme de démontage de la condition nécessaire de sa reproduction ainsi qu'en tant que forme de récupération de l'irréductibilité du politique perdue à cause de l'institutionnalisation de l'idéologie du progrès. W. Benjamin, le « guetteur des rêves », devient ainsi une figure de résistance, ou dit d'une manière plus précise, un exemple qui donne sens à la résistance en tant qu'acte de sauvetage comme forme de *praxis* utopique.

3.3.2. Le sauvetage comme praxis d'une politique de lecture

Cependant, sans avoir exploré la profondeur de ce contenu utopique et sans avoir encore analysé sa portée pour la conception de la démocratie chez M. Abensour, un

289 Voir la note n° 282 de ce chapitre.

290 Contre l'« optimisme passif » des « partis bourgeois et de la sociale-démocratie, dont le programme politique n'est qu'un « mauvais poème de printemps ». Contre ces « optimismes sans conscience [...] » Benjamins nous propose « un pessimisme actif, « organisé », pratique, tendu entièrement vers l'objectif d'empêcher, par tous les moyens possibles, l'avènement du pire ». Lowy, M., *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept de l'histoire »*. Op. Cit. p.11.

engagement méthodologique préalable nous attend. Il faut, en effet, entrevoir la proximité qui associe ce « pessimisme actif » avec l'acte de sauvetage qui est derrière la mission éditoriale de M. Abensour, derrière de sa détermination, inscrite dans les principes qui configurent son rôle comme collectionneur, à choisir le point de vue « de ceux qui sont en bas, pour qui l'état d'exception est la règle »²⁹¹. Car la façon dont M. Abensour comprend la réception de la Théorie Critique, sa position si singulière par rapport à ces auteurs et notamment à leurs textes, n'est-elle pas l'expression la plus explicite et probablement la plus significative de son rôle d'éditeur ? Cette position de collectionneur ne nous a-t-elle pas obligés à explorer les recoins de la pensée politique de M. Abensour et d'aller à la recherche des pistes de ce qu'il entend par « dialectique de l'émancipation », en faisant de ses textes une sorte de phare dans l'énorme constellation qui habite le paradigme de la critique de la domination ? En effet, d'une manière probablement plus évidente que pour les autres sources théoriques de sa pensée, ce paradigme consiste en un dialogue qui se déroule au milieu de ses textes et de son rôle éditorial, et transforme sa réflexion en une invitation, sous la forme d'un réveil de l'inquiétude, pour le contenu politique de la Théorie Critique et pour son urgence au moment de relancer la question de l'émancipation. En ce sens, il y a dans cette exhortation à la lecture, non seulement un appel à l'adoption d'une optique dialectique, *négative* et *contre-systémique* comme on l'a vu, mais aussi un appel au « sauvetage » comme expression philosophique et, plus spécifiquement, comme méthode de la pensée critique.

En ce sens, la distance qui sépare ces deux pôles, la compréhension et le rôle du collectionneur, n'est pas si grande. C'est W. Benjamin lui-même qui incarne, en plusieurs sens, la figure du collectionneur, tant comme quelqu'un qui manifeste une véritable fixation sur des objets²⁹² que comme un penseur qui a fait de l'acte de collectionner le modèle de sa propre réflexion. A. Birnbaum décrit cette condition de l'attitude de Benjamin en face de la pensée comme étant l'expression du « collectionneur pionnier », qui, à différence de sa version « antique » pour qui « l'érudition [est] au service de la reproduction du révolu »²⁹³, agit

291 Abensour, M., « Manifeste de la collection "critique de la politique" ». Op. Cit. p.49.

292 « Benjamin sera un collectionneur maniaque, compulsif même, capable de s'endetter pour arracher un livre rare, voire de « truander » – quand on est collectionneur, tous les coups sont permis. Il y mettra l'énergie du chasseur poursuivant sa proie » [...] « Jusqu'à la fin de sa vie, alors même qu'il est très désargenté, Walter Benjamin continue d'assouvir sa pulsion collectionneuse, allant jusqu'à commencer au Danemark (où il était en exil, accueilli par Brecht [...]) une collection de modèles pour tatoueur... Ce sont les livres qui ont naturellement aiguisé son sens de la collection, et sa bibliothèque est rapidement devenue sa seule maison. Une décision qui va vite tourner au cauchemar lorsque le voyage se transforme en exil. Pour son séjour danois, il fait transporter par malles des centaines d'ouvrages, sans lesquels il ne peut imaginer conduire sa vie. Le livre devient l'unique forteresse pour résister à la réalité ambiante. Benjamin se sait en exil, même chez lui ». Plus sur le caractère de collectionneur de Benjamin et sa relation avec sa façon de comprendre la lecture, en prenant le « texte est une forêt dans laquelle le lecteur est le chasseur », dans l'article Bruno Tackels. Cf. Tackels, Bruno. « Walter Benjamin, lecteur absolu », *Revue de la BNF*, vol. 41, no. 2, 2012, pp. 5-10.

293 Birnbaum, A., « Miguel Abensour. Collectionneur et utopiste ». Op. Cit. p.598.

contre la « conservation de l'identité du passé » pour y introduire l'opération de sauvetage comme un acte de récupération des « matériaux délaissés comme autant de réserves d'avenir »²⁹⁴. Le sens du caractère matérialiste de la pensée benjaminienne, de cette maxime qu'il considère comme essentielle à la tâche critique en tant que « lutte pour les choses brutes [...] sans lesquelles il n'est rien de raffiné ni de spirituel »²⁹⁵, peut ainsi être vu comme un combat pour recomposer une relation *réelle* avec les « ruines » en tant que terrain historique, c'est-à-dire non mythique, non aliéné et non réductible aux ensorcellements du progrès. De cette façon, collectionner apparaît comme un autre nom de la *praxis* que l'opération de sauvetage décrit. En effet, le collectionneur benjaminien devient une projection ouvertement révolutionnaire à partir du point de vue dialectique, dans la mesure où sa mise en œuvre comprend son activité comme un exercice de démontage de la nécessité historique, de son *continuum*, par la rédemption d'un morceau d'expérience qui risque d'être perdue.

Dans ce contexte, le lien du collectionneur avec les textes est assez clair. C'est Benjamin lui-même qui nous donne cette entrée, en concevant le passé dans sa matérialité, comme une constellation dont la composition et la consistance même prennent une forme textuelle :

Certes ce n'est qu'à l'humanité *rédimée* qu'appartient pleinement son passé. C'est-à-dire que pour elle seule, à chacun de ses moments, son passé est devenu citable. Chacun des instants qu'elle a vécus devient une citation à l'ordre du jour – et ce jour est justement le dernier²⁹⁶.

La citation apparaît ici sous un double aspect. D'un côté, elle désigne la méthode de décorticage historique du « matérialisme dialectique », la façon d'agir que la pensée dialectique nous oblige à adopter, dans sa version négative et à *rebrousse-poil* de l'histoire, par rapport à l'objet du passé dont la manifestation, une fois débarrassé de son composant mythologique, révèle toute sa condition fragmentaire, discontinue et, en ce sens, ambiguë. Délivrée du modèle qui impose la continuité historique et à *rebrousse-poil* du sens du progrès, la citation se révèle, en effet, comme une façon de disposer la compréhension d'un passé diachronique et fragmenté en « instants », en moments, chacun capable d'éclairer notre présent sous un jour différent. D'un autre côté, la citation devient elle-même le modèle de cette autre histoire, non comme méthode, mais comme le résultat de la reconduction du passé

294 Ibid.

295 Lowy, M., *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept de l'histoire »*. Op. Cit. p.44.

296 Ibid. p.41.

à cette condition fragmentaire, en comprenant chacun de ces moments comme une image qui, par rapport à la mythologie réductrice du progrès, garde un *surplus du sens*.

Or M. Abensour semble élaborer sa propre œuvre à partir de cette façon de comprendre la citation. Penser, sous le modèle de la collection, implique ainsi le déploiement d'une méthode de déplacement historique, de voyage vers les expériences de la pensée politique qui habitent dans des textes qui risquent d'être oubliés et qui arrivent, sans modèle, à la cartographie de sa pensée. Ces fragments de l'expérience de la pensée politique, ces *perles* qu'Abensour trouve dans la mer tumultueuse d'une contre-tradition de la pensée politique, apparaissent ainsi sous la forme d'un excès sens, comme un souvenir perdu dont la réapparition était capable de révéler un autre horizon de ce que nous désignons comme possible. En effet, M. Abensour nous propose de comprendre cette figure de l'excès - dont les traces se laissent aussi entrevoir au moment où il décrit la relation de la démocratie aux institutions et notamment en face de la figure l'État²⁹⁷ - comme une scène d'interprétation, d'exégèse critique, en tant que traces de pièces à interpréter et à composer à partir d'une autre continuité possible. Ainsi, ces perles de la pensée politique sont travaillées sous la méthode de la citation, c'est-à-dire comme les instances pour dérouler un exercice de *lecture*, en tant que milieu propre du collectionneur qui adhère à cette version benjaminienne du matérialisme dialectique.

Ainsi, l'acte de sauvetage suppose, comme on a pu le voir, la mise en œuvre d'une opération du moins fragile. En effet, il est fragile vis-à-vis au mouvement dialectique qui le hante, en l'exposant au risque permanente de devenir son contraire, occultation en ce cas de la catastrophe. En ce sens, le sauvetage est fragile par rapport à sa position, située dans cette brèche temporelle qui le transforme en une forme d'expérience frontalière : entre l'avenir en puissance d'un passé « endormi », sur le modèle de temporalité inversée que Benjamin nous présente dans l'*angelus novus*, d'une part, et le présent compris à partir du temps de l'interruption, d'autre part. Encore une fois, comme Benjamin nous l'a indiqué, le « saut de

²⁹⁷ À propos de la relation entre la démocratie et l'État, M. Abensour conçoit leur dynamique à partir d'une figure de l'excès qu'il comprend comme un mouvement de « sur-signification ». Dans ce contexte la manifestation démocratique fait son irruption dans les contours de l'État comme une forme de « surplus du sens », en modulant une forme de résistance, cette fois aux tentatives - *conceptuelles* on pourrait dire en suivant à Adorno -, à l'État moderne et libéral pour délimiter, pacifier et domestiquer les composants de son « organisme ». Ce mouvement, entre l'excès démocratique et la tentative de sa limitation, détermine pour Abensour le sens de la critique comme une tâche « d'interprétation » de la manifestation de cette « sur-signification ». Abensour signale : « « L'État politique exprime donc dans sa propre forme, *sub specie rei publicae*, comme République, toutes les luttes, tous les besoins, toutes les vérités de la société. Il revient donc au critique, à propos de chaque question politique, de se livrer à un travail d'*interprétation* qui consiste à traduire la langue de la politique dans la langue plus « générale » de l'émancipation ». Abensour, M., *La démocratie de l'État*. Marx et le moment machiavelien. Op. Cit. p. 40. (C'est moi qui souligne).

tigre »²⁹⁸ s'effectue non seulement en « plein air », c'est-à-dire déjà *dans* la chute que représente le mouvement de régression ou d'inversion de la raison moderne, mais aussi « dans une arène où commande la classe dirigeante »²⁹⁹, ce qui a pour effet que la récupération même du passé n'est pas un acte exempt de l'oscillation dialectique entre la possibilité de l'émancipation et la reproduction de la domination. Or, ce cadre théorique, que M. Abensour fait sien par l'adoption de la dialectique de l'émancipation comme principe fondamental au moment de nous placer dans nos « sombres temps », reçoit un autre sens de la matérialité, une autre façon de concevoir sa consistance, grâce au prisme herméneutique et phénoménologique que nous apporte la figure de l'exégèse, qui donne une nouvelle dimension à l'acte de sauvetage.

En effet, nous faisons référence ici à l'importance du livre en tant que *dispositif utopique* que notre auteur trouve chez E. Levinas. Sous ce prisme, le livre est l'une de ces *lignes de fuite* capables de donner une matérialité concrète, complexe autant qu'intrigante, à cette opération des rapports temporels que le sauvetage signale. Dans l'expression de Levinas « l'utopie des livres »³⁰⁰, M. Abensour découvre une entrée pour concevoir le mouvement de sauvetage en tant qu'acte révolutionnaire de rédemption du passé des *dominés*, pour parler en langage benjaminien, mais il l'établit à partir d'un décorticage du sens de la matérialité elle-même. Ces deux foyers théoriques semblent ainsi converger dans la prise en compte par M. Abensour des textes et de la matérialité qui en jeu dans l'acte de lecture, qu'il constitue en tant qu'espaces capables d'exprimer le mouvement de récupération d'une consistance d'une expérience du politique qui s'effectue en contre-sens de l'histoire, sur le modèle de la citation, ainsi que comme un espace lui-même défini par l'ambiguïté de l'interprétation.

En effet, l'espace du livre, d'une façon similaire à ce que nous avons vu par rapport aux « espaces littéraires » dont parle Abensour à propos de T. More, s'avère être un lieu dont le sens se configure à partir d'un dialogue ouvert entre son contenu et l'interprétation des lecteurs et des lectrices. Or à partir de la considération benjaminienne de l'histoire comme lieu pour la citation, on est en face d'une sorte de redéfinition de l'espace du jardin, dont la configuration apparaît, sous le prisme du sauvetage, comme l'aperture d'un lieu - aussi pensée sous la modalité temporelle de la brèche - pour la recomposition des liens avec « les voix de *nos amis* que hante parfois un écho de voix de ceux qui nous ont précédés sur terre »³⁰¹. Or,

298 Lowy, M., *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept de l'histoire »*. Op. cit. p.102.

299 Ibid. p.102.

300 Abensour, M., « L'utopie des livres » in *L'homme est un animal utopique (Utopiques II)*, Sens&Tonka, Paris, 2013.

301 Lowy, M., *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept de l'histoire »*. Op. Cit. p.35.

cet appel au passé et à sa rédemption adopte ainsi une nouvelle dimension dès lors que l'on considère ce foyer amical à partir d'une autre opération de réduction, cette fois comprise d'une façon phénoménologique.

En effet, comme l'on a vu *supra*, l'espace du jardin est composé par l'ouverture d'une instance pour l'« entre-connaissance » et le libre partage des « idées hétérodoxes », grâce à la délocalisation du foyer de la pensée, placé désormais non plus dans la position isolée de l'auteur/créateur, mais, sur ce modèle de ce libre échange collectif et horizontal, dans la compagnie du foyer amical que représente le contexte et la consistance de la *voie oblique*. En ce sens, avec l'image benjaminienne du sauvetage, cette sorte de partage apparaît comme une exhortation à la recomposition des liens, en tant que matière première de la mémoire, ce qui lui donne sa densité, sa solidité et sa dureté. De cette façon, en réveillant un autre horizon de signification pour le rôle de collectionneur, par rapport à son principe politique en face des « dominés » et du sens de la critique qui est en jeu dans l'acte de sauvetage, la question de la matérialité des livres nous ramène à la question des liens humains qui y convergent. Ainsi, à partir de l'expression de Levinas qui nous invite à considérer le contenu utopique des livres, on est en présence d'un déplacement phénoménologique par rapport à la notion benjaminienne, l'une qui nous invite à comprendre le livre comme le support d'une relation non seulement temporelle entre différentes époques, mais aussi d'ouverture vers d'autres dimensions de la composition de la matérialité elle-même.

On peut concevoir le livre, comme le fait remarquer Anne Kupiec à propos de la lecture de William Morris, comme un « dispositif de double temporalité mis en place par l'auteur »³⁰². Dans sa variante utopique, ce dispositif se situe en effet entre le temps de la lecture, marqué par les vicissitudes et urgences des lecteurs et lectrices elles-mêmes, et le temps de la « romance », inscrit - si l'on utilise le cas de *News from nowhere*³⁰³ et du représentant de la pensée utopique qu'est W. Morris - dans le voyage imaginaire vers une ville où le socialisme – dans le sens original du terme³⁰⁴ - a abouti à la constitution d'une altérité sociale. Avec la clé benjaminienne et le modèle de la citation, ce rapport temporel se révèle comme le milieu qui rend concevable l'acte de rédemption, l'acte messianique de sauvetage

302 Kupiec, A., « Le livre et William Morris » in *Critique de la politique autour de Miguel Abensour*. Sens&Tonka, Paris, 2006. p. 264.

303 Morris William. *News from Nowhere : or An Epoch of Rest, Being Some Chapters from a Utopian Romance*. Oxford: Oxford university press, 2003.

304 Comme G. Navet le signale et comme M. Abensour le répète à plusieurs reprises, on doit la création du mot socialisme à Pierre Leroux qui définit sa signification à partir d'un geste de résistance : « [q]uand j'inventai le terme de Socialisme [c'était] pour l'opposer au terme d'Individualisme ». Or, c'est le propre Leroux qui témoigne, de première source, la fragilité conceptuelle de son terme : « je ne m'attendais pas que, vingt ans plus tard, ce terme serait employé pour exprimer, d'une façon générale, la Démocratie religieuse ». Navet, G., *Pierre Leroux, Politique, socialisme et philosophie*. Op. cit. p.10.

d'une expérience politique en ruines. Plus précisément, la lecture devient elle-même le milieu qui met en contact un passé dont la forme est déterminée par la destruction du progrès et un présent qui, comme le montre A. Kupiec, est inspiré par le « temps de la détresse »³⁰⁵. Ainsi vue, on peut concevoir cette condition à partir de notre passage par la Théorie Critique, comme le temps du « péril », le moment où se met en marche, d'une manière constante, le mouvement dialectique entre émancipation et domination.

Ainsi, du point de vue du matérialisme dialectique, le livre se révèle comme un milieu pour la communication entre époques de « détresse ». Il établit une forme de lien entre une époque qui risque d'être oubliée, une mémoire historique fragile dont le lien avec le présent est en danger d'être toujours perdu, et une autre qui se voit elle-même confrontée aux *apories* de l'émancipation. En effet, cette époque tumultueuse apparaît non seulement comme le moment où se déroule la possibilité d'inversion de l'entreprise révolutionnaire dans une sorte de répétition de la catastrophe de la domination, mais en plus elle est confrontée à la condition inédite de l'avenir, dont la manifestation apparaît désormais *hors de tout temps*, grâce à l'interruption des dispositifs du progrès. Ainsi compris, l'acte messianique qui accompagne le sauvetage, réveille des *réserves d'avenir* dans les ruines du passé. Il suppose, alors, la mise en place d'une praxis *sans modèle* qui introduit à une reconfiguration de la temporalité vers un horizon qui est désormais *à la dérive*, à un écart radical de la logique processuelle moderne. C'est en ce sens que le temps du sauvetage est le temps de l'irruption, en tant qu'acte qui, à contre-sens de l'Histoire, n'est guidé que par l'éclat de l'image dialectique que l'expérience de ce passé récupéré jette sur l'exercice de compréhension politique du présent.

Il faut souligner le caractère collectif de cette image dialectique, en tant que sorte de guide sans modèle. En effet, cet éclat de lumière suppose une forme de récupération et de recomposition du lien humain, sur le modèle de la mémoire, qui permet de concevoir la sortie et l'interruption du progrès comme une espèce de compagnie. C'est en ce sens que M. Abensour récupère les paroles d'un autre représentant de la pensée utopique, Pierre Leroux, qui signale : « Moi, je crois à une autre magie, en vertu de laquelle les morts, bien que morts, sont encore vivants. Pour moi, un livre, c'est un homme qui parle »³⁰⁶. En effet, ces mots, qui auraient pu être écrits par W. Benjamin lui-même, visent à recomposer la matérialité des livres à partir de leur dimension temporelle, en tant que dispositifs faits pour l'articulation entre moments par ailleurs fragmentaires, d'interruption de l'histoire, ainsi que pluriels, en tant qu'espaces de convergence, de rencontre, d'expériences politiques diachroniques. Si l'on

305 « [...] le livre, ou plus généralement l'imprimé, ne semble occuper une place significative qu'en temps de crise politique ou en temps de détresse ». Kupiec, A., « Le livre et William Morris ». Op. Cit. p.266.

306 Abensour, M., « L'utopie des livres ». Op. Cit. p.69.

revient à l'image des « espaces du jardin », on pourrait même concevoir la formation de ces lieux de communication à partir de ce modèle temporel, comme des espaces de discontinuité, à *rebrousse-poil* de l'histoire, où l'entre-connaissance et le dialogue libre ont lieu, dans le contexte clandestin qui s'étend entre l'écriture et la lecture. En ce sens, ce que G. Labelle comprend par la « pluralité » de la *voie oblique*³⁰⁷, cette condition qui la désigne comme l'ouverture d'un espace de recomposition du contexte et de la place de la pensée - inscrite dans la relation entre auteur et lecteur -, adopte désormais comme toile de fond le composant dialectique qui fait de la communication entre celui qui *écrit* et celui qui *lit* un acte d'interruption, voire de sortie, vers un lieu qui résiste au cours normal du temps. La lecture peut ainsi devenir l'exploration d'un « non-lieu » par rapport à l'Histoire. De cette manière, le sauvetage, en tant que mode de recomposition du lien-humain, devient non seulement une façon d'écouter *nos morts* et de dialoguer avec eux, mais il est aussi une façon d'*agir* avec eux, de *faire compagnie* avec et de se mettre en contact, sous le milieu et atmosphère de l'image dialectique, de la citation et de la lecture avec leur souffrance et avec la possibilité de la rédemption de leur mémoire.

Or l'instauration de ce « non-lieu » de la lecture, dont la composition se révèle comme un espace d'inflexion, voire de résistance à la domination dans l'optique de la Théorie critique, apparaît grâce au prisme phénoménologique de Levinas comme une instance faite aussi pour la rencontre. En effet, la lecture exprime, sous cette optique, une condition temporelle qui la place au milieu de deux contextes marqués par leur discontinuité et diachronie, mais dans une autre dimension, peut-être plus radicale ou, suivant Levinas, plus originaire. Il s'agit en effet, d'un espace d'ouverture à la rencontre elle-même en tant que condition existentielle et forme de déplacement ou, plus précisément, d'inversion des principes qui configurent ce qu'E. Levinas entend par « l'impérialisme ontologique »³⁰⁸.

Levinas, un auteur qui vient d'un tout autre lieu de la cartographie de la pensée politique de M. Abensour, tant par rapport au paradigme du politique qu'à la Théorie Critique, offre néanmoins l'occasion pour concevoir le sens métaphysique de ce « non-lieu », le rôle de la tradition de la pensée occidentale dans les tentatives de sa clôture et de l'utopie comme condition existentielle de la vie proprement humaine, de « l'*homo utopicus* »³⁰⁹. Plus

307 En tant qu'« espace littéraire », sous le modèle de l' « espace du jardin », « *L'Utopie* [de T. More] consiste à faire des images ou des simulacres un objet de la pluralité [...] » Labelle, G., *L'écart absolu : Miguel Abensour*. Op. Cit. p.121.

308 Levinas É., *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*. Librairie générale française, 1990. p.35.

309 En parlant des modalités de la vie pratique sous lesquels Arendt dispose la condition humaine, Abensour signale : « il conviendrait d'adjoindre une autre modalité de l'humain, en tant qu'être-pour-le-livre, dans la mesure où le livre ne saurait être réduit à la catégorie de l'oeuvre. Ce serait peut-être une figure de l'*homo utopicus*, [...] » Abensour, M., « L'utopie des livres ». Op. Cit. p. 71.

étroitement lié à nos objectifs, E. Levinas ouvre la possibilité d'entrevoir la place de cette réflexion utopique dans la discussion autour de la matérialité des livres, en révélant une autre dimension à propos de la consistance de cet acte de sauvetage et du rôle de collectionneur. En effet, grâce au travail de lecture de M. Abensour, Levinas apparaît comme une pièce clé dans l'exploration de l'utopie, un représentant, de même que W. Benjamin, du *nouvel esprit utopique*³¹⁰, et qui donne, depuis ce registre métaphysique, les éléments qui rendent concevable le passage entre la condition de l'altérité de ce « non-lieu » à une reconfiguration de la dimension existentielle de la vie humaine.

3.3.3. La voix des livres ou la matérialité des textes

Jusqu'ici notre recherche sur la Théorie Critique nous a mené de l'exploration de la condition dialectique qui se situe entre émancipation et domination à l'identification de ce qui apparaît, avec les principes du *Manifeste de la collection Critique de la politique*, comme le principe politique qui configure l'optique du collectionneur : *le choix du point de vue des dominés*. À partir de la perspective que nous offre la proposition du matérialisme historique de W. Benjamin, il est possible désormais de concevoir ce que, sous une condition encore problématique, nous pouvons signaler comme la position politique derrière l'inspiration de la vocation du collectionneur, ce qui se révèle chez Benjamin comme l'acte de sauvetage par rapport à la mémoire de la « classe opprimée ». En même temps, à partir de l'inspiration critique qui émane autant de la distance de la Théorie Critique au marxisme dogmatique, que de l'impulsion qui provient du paradigme politique et sa mise en question sur l'identité de ce sujet, cette « classe opprimée » se présente en face de la figure du collectionneur et de la philosophie politique critico-utopique de M. Abensour moins comme une tentative de détermination d'un sujet politique, historiquement déterminé à partir d'un processus de construction de sa subjectivité, que comme le résultat d'une opération d'inversion de la compréhension politique. Plus précisément, le point de vue des opprimés se révèle comme une transformation de la mémoire en un dispositif révolutionnaire, une inversion du regard par rapport à l'intentionnalité de notre relation avec le passé, en même temps que la mise en œuvre d'un processus de reconstruction des liens, sur le mode de la citation, avec ceux qui réclament rédemption et justice.

310 « [L]a particularité du nouvel esprit utopique est de produire non pas tant des utopies, mais un discours sur l'utopie, une pensée renouvelée de l'utopie. Les grands noms sont Ernst Bloch, Martin Buber, la théorie critique (Marcuse, Adorno, Walter Benjamin), et aussi Emmanuel Levinas [...] ». Abensour, M., « L'homme est un animal utopique ». Op. Cit. p.275.

En ce sens, le geste qui décrit l'acte du collectionneur, le mouvement qui génère la mise en œuvre de l'opération de sauvetage, porte en soi la question qui tourne autour de la consistance du lien humain qui produit son activité, c'est-à-dire la question de la matérialité de la relation entre l'image dialectique et la mémoire de ceux pour « qui l'état d'exception est la règle »³¹¹. Comme nous l'avons vu, un composant amical habite l'acte de sauvetage, une sorte d'inspiration pourrait-on dire qui anime cette forme de *praxis* révolutionnaire à partir de la figure de la compagnie, de la rencontre entre deux contextes de détresse à partir d'une intention d'émancipation ou de sortie de l'histoire. Or cette recomposition des liens avec le passé, sur le mode de la mémoire des oubliés, adopte une nouvelle dimension dès lors que le livre, en tant qu'objet, entre sur la scène de la discussion autour de la consistance de ce lien et, plus précisément, autour de la connotation critique que comporte l'acte de sauvetage en tant qu'acte de lecture. Car le livre n'est-il pas l'espace où convergent la mission de sauvetage et la détermination de l'esprit critique en tant que réaction urgente au « péril » ? Donc, si le livre est lui-même le résultat d'une sorte de *praxis*, c'est-à-dire s'il est l'espace qui exprime la mission de démantèlement de l'histoire qui habite le sauvetage, une sorte d'île face à cette « tempête [...] que nous appelons le progrès »³¹² autant qu'un lieu pour recomposer l'horizon de la pensée critique, comment concevoir alors leur propre matérialité ? Dit d'une manière plus directe, les livres, sont-ils *les armes de la critique*³¹³, le support d'où recomposer une classe en tant que sujet politique ou y a-t-il une autre dimension de leur matérialité qui configure autrement leur relation avec le sens de la critique ? Les livres ne sont-ils pas aussi des instances utopiques de déplacement de l'horizon du possible, des dispositifs de voyage vers le « tout autre social » ?

Or chez É. Levinas, la discussion autour de la matérialité des livres apparaît comme une sorte de voie qui se place entre la mission que M. Abensour entreprend afin de sauver l'importance de sa pensée politique, tâche qui prend la forme d'un travail de lecture pour déplacer le « tout éthique »³¹⁴ que notre auteur dénonce à propos de la réception de l'œuvre

311 Abensour, M., « Manifeste de la collection « critique de la politique » ». Op. Cit. p.49

312 Lowy, M., *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept de l'histoire »*. Op. Cit. p.71.

313 « Nombreux sont les gens bien intentionnés qui veulent faire l'économie de ce processus de compréhension afin d'éduquer les autres et d'édifier l'opinion publique. Ils croient que les livres peuvent servir d'armes et qu'on peut combattre avec des mots. Mais les armes, tout comme la lutte, appartient à la sphère de la violence, et cette violence, à la différence du pouvoir, est muette : elle commence là où s'arrête le discours [le dialogue, nous pourrions ajouter] ». Arendt, *La nature du totalitarisme*. Op. cit. p.40.

314 On ne sait pas avec certitude contre qui ponctuellement est dirigée cette polémique de M. Abensour, mais on peut néanmoins entrevoir ce qu'elle vise : l'identification du politique chez Levinas avec l'ontologie. « [I]l y a, me semble-t-il, urgence à débanaliser Lévinas, [...]. En l'occurrence, cette simplification outrancière se traduit par la thèse du « tout éthique », selon laquelle tout tiendrait radicalement à l'éthique [...] Affirmation qui entraîne aussitôt une dépréciation du politique, non seulement relégué dans une position subordonnée, mais rejeté du côté de l'ontologie, de la persévérance dans l'être. Le politique appartiendrait à l'univers de la compréhension qui ignore la

lévinassienne, et l'exploration des portées utopiques de sa pensée phénoménologique. Néanmoins, il faut prendre en compte que pour M. Abensour ces deux dimensions sont étroitement liées, la figure de Levinas étant une sorte de lieu de convergence entre la mission de recomposition de la consistance du politique, conçue dans son cas à partir de son articulation avec la dimension éthique, et de la pensée critique de l'utopique représentée par le *nouvel esprit utopique*. Dans ce contexte, dans son sens phénoménologique, « l'utopie des livres », cette expression que Levinas utilise, se révèle comme une piste de lecture, un genre de trace dans sa riche bibliographie, qui fonctionne comme une entrée pour Abensour vers l'exploration existentielle de la condition utopique de l'humain. Ce travail commence par la mise en question de la condition matérielle des livres, de « son caractère instrumental destiné à l'information et à la communication »³¹⁵, pour y démêler une condition existentielle qui apparaît une fois que le livre est reconduit à sa place en tant que lieu de contact entre deux dimensions ou, plus précisément, deux formes d'inquiétudes. En effet, en tant qu'espace langagier, le livre répond à une demande de thématization ou de nomination, ce que Levinas entend comme l'effort de déterminer « *ceci en tant que ceci* »³¹⁶, en comprenant la communication comme un acte non seulement d'expression du sens, mais comme l'espace de sa proclamation et de sa consécration. Dans le travail critique que Levinas mène à terme par rapport à l'ontologie, dans sa tentative de démonter la réduction de la métaphysique à l'ontologie en tant que « philosophie première »³¹⁷, l'analyse du langage s'avère la dimension où s'exprime une tension, insurmontable en même temps que constitutive de l'existence, entre cette vocation de thématization, comprise à partir de cet acte de proclamation du sens, et de l'exposition, conçue comme un deuxième niveau existentiel qui s'étend au-delà de la nomination, pour se placer dans la « rencontre », en tant qu'événement existentiel original.

L'enjeu des tensions entre *nomination* et *exposition* se révèle, en effet, comme une partie fondamentale de ce que M. Abensour désigne comme « l'inversion de l'intentionnalité »³¹⁸ que réalise E. Levinas par rapport à la tradition métaphysique. Dans ce contexte, le langage se révèle comme un élément central dans la tâche de reconduction de la pensée métaphysique à son foyer original. Cette discussion, notamment centrée autour de la figure à plus d'un titre paradigmatique de M. Heidegger, prend la forme de la dispute que E.

relation à autrui [...] et se rapprocherait de la violence, de la ruse et de la guerre ». Abensour, M., « Le contre Hobbes d'É. Levinas » in *Difficile justice. Dans la trace d'Émanuel Levinas. Colloque des intellectuels juifs* Albin Michel, Paris, 1998. p.120.

315 Abensour, M., « L'utopie des livres ». Op. Cit. p. 73.

316 Levinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Op. cit.. p.63.

317 Levinas É., *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*. Op. cit p.38.

318 Abensour, M., « L'utopie des livres ». Op. Cit. p. 73.

Levinas mène contre la condition *première* de la « question de l'être », en tant que source de la signification de l'existence. En effet, Levinas nous offre une autre forme de démantèlement de la tradition ontologique, spécialement ancrée dans la critique de l'analytique existentielle du *Dasein* et des conséquences métaphysiques, éthiques et aussi politiques qui découlent de sa façon de signifier l'existence. Plus précisément, Levinas vise la redéfinition de la condition de l'humain à partir non plus de l'attachement à l'être, en tant que question qui donne sens à l'existence chez Heidegger³¹⁹, mais à partir de ce que Levinas propose de concevoir comme « le fait éthique » ou l'événement existentiellement primaire de « la rencontre entre le Je et le Tu »³²⁰. Cette dimension éthique vient ainsi à contester le primat du « Je » au moment de configurer l'horizon du sens de l'existence, une dispute qui vient à discuter la façon dont le foyer de constitution de la subjectivité est situé dans les contours privés de l'individu, en tant que celui à qui la question de l'être va d'une *manière privilégiée*, nécessaire et originaire.

Or dans la route abensourienne de lecture de Levinas, l'identification de l'humanité avec la sortie de l'être - avec l'interruption de ce processus de signification de l'existence à partir de son assujettissement à la question de l'être - est un mouvement inséparable de sa critique de la « barbarie », de son combat contre le fascisme, contre le nazisme, en tant qu'expression de ce que type phénoménologue³²¹ appelle « l'être rivé »³²², ou l'enchaînement de la signification de l'existence au fait « d'avoir un corps ». En effet, Levinas perçoit dans cette forme d'attachement, propre au discours idéologique du nazisme, l'expression d'un *existentiel*, d'un « sentiment élémentaire »³²³, c'est-à-dire d'une façon proprement occidentale de réduire l'existence à la recherche de l'authenticité, à la propriété de soi et à la réaction

319 Comme Levinas bien l'explique dans son cours du 1975, pour Heidegger, « l'humain ne surgit dans sa réflexion que comme l'être est en question de l'épopée de l'être », en faisant de « l'homme [...] une modalité de l'être ». Levinas E., and Rolland J. *Dieu, la mort et le temps*. Grasset, 1995. pp. 42,43.

320 Abensour, M., « L'homme est un animal utopique ». Op. Cit. p.275.

321 Comme Arendt place son travail comme une *sorte de phénoménologie*, on pourrait aussi ajouter une nuance au titre de *phénoménologue* par rapport à Levinas, dont la pensée se situe clairement au-delà du type de phénoménologue qui est Hegel et à distance d'autres exemples paradigmatiques, comme Husserl, et résolument contre Heidegger. En ce sens, nous pourrions bien parler des *phénoménologies*, en suivant l'exemple abensourien par rapport à la pluralité des *utopies*.

322 Comme Abensour l'explique bien, la relation de l'attachement à la question de l'être, du « conatus », à la signification de l'existence à partir d'une naturalité donnée, au corps et à la race pour être plus précis, s'avère être une forme de passage pas si exagéré, de *l'être-pour-la-mort* à *l'être rivé*, comme formulation de la condition existentielle du nazisme. En effet, Levinas identifie dans ce support de l'analytique existentielle du *Dasein*, la présence d'un biais par rapport à l'irréductibilité de l'autre, une « forclusion » de la possibilité de sortie de Moi afin de concevoir l'existence d'autrui, qui rend la quête de l'authenticité, ce qui chez Heidegger trouve finalement dans la mort propre comme événement existentiel, une intention proche, voire similaire ou cohérente, avec l'obsession du nazisme pour la race. Levinas aurait aperçu, déjà en 1935 comme le montre M. Abensour, la relation entre la clôture de l'altérité, le souci pour l'authenticité et cet effet de l'idéologie du fascisme de « se coller à soi », sur le mode d'une forclusion de la sortie comme condition de possibilité pour concevoir la condition irréductible de l'autre. Voir, Abensour, M., « Le mal élémental » in *Quelques réflexions de la philosophie d'hitlérisme*. Payot & Rivages, Paris, 1997. pp.65, 90.

323 Levinas, E., *Quelques réflexions sur la philosophie d'hitlérisme*. Payot & Rivages, Paris, 1997. p.7.

violente que ce processus déclenche : de la clôture jusqu'à l'anéantissement de l'irréductibilité de l'altérité. D'après M. Abensour, Levinas ne présente pas seulement une forme d'« intervention éthique »³²⁴ contre cette tendance au fascisme³²⁵, c'est-à-dire une contre-proposition à l'attachement de l'existence à la question de l'être à partir de l'ouverture de cet horizon à une dimension différente de la relation entre le « Je » et son processus de subjectivation de soi-même. D'une manière plus radicale, il déplace tout le processus de configuration de la subjectivité au fait de la rencontre, à la dimension de l'inter-humain, en tant que foyer originaire de la signification de l'existence.

Dans ce contexte, le langage se révèle comme une des scènes où Levinas met en marche cette opération de déplacement, en trouvant dans la tension entre *nomination* et *exposition* une expression de l'articulation entre deux niveaux de l'existence. Dans la formulation lévinassienne, cet enjeu est décrit comme une relation entre le *Dit* « où tout se montre »³²⁶, dimension de la thématization qui rend possible la communication et, en tant que consécration du sens, « lieu de naissance de l'ontologie » – ce que Levinas comprend par la fonction « kerygramatique »³²⁷ du langage ; et le *Dire*, ou la dimension éthique née de l'exposition à autrui, de l'événement existentiel de la rencontre, de « la responsabilité pour autrui » et qui est « contre « vents et marées » de l'être [...] »³²⁸.

Le *Dire* se révèle ainsi comme la fissure de la nomination dont les traces, jamais complètement effaçables dans le processus de composition et de délimitations des identités, nous remettent au foyer éthique où Levinas place la source de la subjectivation, de la signification de l'existence, ainsi que, plus particulièrement pour nous, où il place la source de la consistance de la matérialité des livres. En effet, une fois reconduit à l'enjeu du *Dit* et du *Dire*, le livre révèle toute sa condition mixte, faite d'une tension entre la thématization, la fixation du contenu, et l'ouverture à autrui, à l'au-delà de la nomination, à l'au-delà de

324 M. Abensour décrit cette « intervention éthique » dans le contexte de la lecture de l'État moderne hobbesienne par Lévinas, en comprenant « l'extravagante hypothèse » de la générosité pour autrui en tant que principe du vivre-ensemble, comme une opération phénoménologique qui fait « apparaître une intrigue de nature à bouleverser les évidences du sens commun, à réveiller ce dernier de « son sommeil dogmatique » [...] ». Abensour, M., « Le contre Hobbes d'É. Levinas » in *Difficile justice. Dans la trace d'Émanuel Levinas. Colloque des intellectuels juifs* Albin Michel, Paris, 1998. p.126.

325 Dans l'une de ses définitions la plus simple, mais à la fois la plus éclairantes, M. Abensour utilise une conception du fascisme qui le définit comme « la résistance à la transcendance pratique », en comprenant le mouvement idéologique qui le compose comme une clôture de l'irréductibilité de l'altérité comme condition de l'humain, comme façon humaine de signifier l'existence. Abensour, M., « Le mal élémental ». Op. Cit. p.90.

326 Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Op. Cit. p.77.

327 Pour Levinas, le processus d'identification est « kerygramatique. Le dit n'est pas simplement signe ou expression d'un sens : il proclame et consacre ceci en tant que cela », en signalant la condition *active* que la nomination comporte au moment de la signification. Ibid. p.62

328 Ibid. p.75

l'identité et de l'essence³²⁹. De façon plus spécifique, Levinas se demande : « est-il *nécessaire* et est-il possible que le Dire d'en deçà se thématise [...] qu'il entre dans une proposition et dans un livre ? »³³⁰, une question qui déclenche la recherche de M. Abensour du côté de sa matérialité à partir de l'analyse des entrelacs entre l'inquiétude éthique, le registre de la nomination et le rapport de celui-ci à l'ontologie. De cette manière, par rapport aux livres, l'écoute du Dire se révèle comme une « ligne de fuite » vers la dimension de la rencontre, vers cette recomposition de l'intentionnalité que Levinas mène à terme grâce au déplacement de la condition originaire de l'existence au foyer inter-humain. En même temps la dimension du Dit, conçue comme le milieu d'expression de cette inquiétude, se révèle comme l'espace d'apparition des traces du Dire, c'est-à-dire d'un excès et d'un « surplus du sens » capable de fissurer les contours de l'essence, pour laisser y entrevoir la possibilité de son interruption et de sa sortie. Dans ce contexte, la « responsabilité » et le fait de la « proximité » apparaissent comme les tentatives de Levinas pour thématiser ce qui résiste à sa propre thématisation, pour se placer justement au-delà des identités ou du *logos* ; ou comme M. Abensour l'explique, il s'agit d'une reconduction du langage à « l'exposition à l'autre » en tant que « condition de toute communication »³³¹.

De cette façon, l'exposition à autrui, comme événement préalable à la détermination du « *ceci en tant que cela* », c'est-à-dire de la nomination comme acte de construction du sens, permet à Levinas l'exploration du langage comme espace de révélation de la dimension éthique, en tant que dimension où le processus de subjectivation est reconduit à un temps existentiellement antérieur à la conformation de l'essence. Levinas met l'accent sur cette condition temporelle, dans la mesure où la signification de cette dimension éthique, préalable à l'apparition de l'essence et de l'identité, a besoin d'une dislocation du processus de fixation du sens qui accompagne la nomination, le Dit, pour laisser entrevoir le mouvement qui le sous-tend. Le Dite, comme cette dimension, signale ainsi l'intentionnalité qui ne correspond plus à la constitution de l'individu, mais à l'expression de l'égard à l'inter-humain qui habite la communication.

En effet, à partir de ce prisme temporel, le Dit, la nomination, apparaît comme le moment de la fixation, comme la mise en œuvre d'un « mouvement centripète »³³² qui ramène sur soi, jusqu'à unifier, la signification derrière chaque mot pour apparaître comme une

329 Sur un point fondamental pour Abensour, Levinas nous prévient que ce qui s'avère au-delà de la nomination, du *dit*, n'est pas une « essence » au sens d'un « étant derrière le dit, derrière le *logos* » qui représente le vrai sol de l'existence, mais plutôt une dimension qui a besoin de thématisation pour s'exprimer. Ibid. p.69.

330 Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Op. Cit. p.75. (C'est nous qui soulignons)

331 Abensour, M., « L'utopie des livres ». Op. Cit. p. 73.

332 Ibid. p.75.

« doxa », ce que Levinas comprend par le « *déjà dit* » du langage, dans sa fonction de transmission du sens. Ainsi, en tant que mouvement, cette tension vers l'unité, qui définit le Dit à partir de sa vocation à la formation d'une identité, peut prendre une force radicale, sur le mode d'une tentative, comme Abensour le signale, centripète de concentration sur une unité homogène, sans trace d'extériorité. Contrairement à cette tension, le Dire signale le mouvement contraire, comme une force « centrifuge d'une conscience qui est dans un écart insurmontable à soi »³³³, qui jette le soi hors de soi-même. De cette façon, l'exploration du Dire suppose le détachement de cette fixation, la fracture de son unité, par la reconduction du sens que le mot transmet dans le temps de la « diachronie » qui décrit l'événement de la rencontre. En d'autres termes, rendre intelligible le Dire qui « résonne » dans le Dit, la mission pour faire entendre la dimension éthique qui est derrière la consécration et l'assignation du sens, implique un déplacement au-delà du mouvement de la construction du message vers l'écoute de l'autre et de l'altérité qui l'envahit. De cette façon, le temps du Dire est le temps de l'interpellation, de l'intrigue pour l'autrui qui se fait entendre dans l'interruption de l'essence, sous la forme d'un détournement de sa tension qui invoque le concept et l'identité, vers le foyer inter-humain qui se glisse dans les fractures de l'essence.

Or cette analyse du langage, avec toute cette charge métaphysique et phénoménologique, arrive à l'exploration des livres et de leur portée utopique grâce à la lecture que M. Abensour fait de la proposition de Levinas, qui nous invite à concevoir cet espace textuel comme la scène pour mettre en œuvre un processus de reconduction du Dit au Dire. Sous ce mouvement, nous sommes face à la version lévinasienne de la réduction, compris comme un mouvement qui va dès la nomination à l'exposition de cette relation éthique. On est ainsi en face d'une autre acception de la réduction, une autre apparition de son activité, cette fois ancrée dans les profondeurs de l'opération de démontage que Levinas mène à terme avec sa critique de l'ontologie. Effectivement, contrairement à la réduction que nous propose Marx³³⁴ à propos de la figure de l'État, qui est une opération nettement politique de reconduction de l'État en tant que figure institutionnelle à sa source *effective*, non mythique, le peuple, le *démos*, Levinas comprend sa version de la réduction comme l'exploration de cet excès qui se laisse entendre au-delà de la constitution des identités. Cette réduction opère ainsi pour l'exposition de l'au-delà du mouvement ontologique d'affirmation du dit, par la reconduction de cette tension vers l'événement préalable de l'exposition et de l'écoute d'autrui. En ce sens, la réduction suppose la mise en place d'un mouvement moins *en arrière*,

333 Ibid.

334 Voir la note n° 234.

de décomposition du processus préalable à la configuration du Dit et à la nomination, que de *sortie*, « d'interruption éthique de l'essence »³³⁵ comme dit Levinas, en concevant, d'abord, que le fait éthique de la rencontre se place au-delà de l'identification, dans un temps « immémorial »³³⁶ car écarté de tout « *déjà dit* », et qui retombe ensuite sur ce « non-lieu » qui s'étend entre la relation inter-humaine.

En ce sens, la réduction, en tant que voie du Dit vers le Dire, en tant qu'inversion de l'intentionnalité de la communication, se présente comme un mouvement fondamental en un double sens. D'abord, elle est fondamentale pour l'analyse de la correspondance entre le produit de la nomination, le Dit, et son foyer éthique, ou l'inquiétude pour l'humain qui s'étend au-delà du processus de sa formation. Cette inversion permet, en effet, de *réduire* le concept, la forme, voire les livres, au principe humain qui les transcende et les dispose comme une entrée vers le niveau éthique et son articulation avec le processus de sa nomination. Ensuite, la réduction s'avère être la pièce clé pour concevoir la relation de l'acte de sortie avec l'utopie en tant que « recherche du « *tout autre social* »³³⁷, comme forme d'ouverture du « *déjà dit* » au « temps perdu qui se laisse retrouver »³³⁸ dans l'écoute de l'autre qui résonne dans la formation de cette essence. Par rapport à la matérialité des livres, cet acte d'interruption de l'essence est une façon d'arracher les livres à leur matérialité, en réveillant l'inquiétude pour l'écoute d'autrui comme façon de décomposer, voire d'inverser la direction de son intentionnalité.

En effet, dans une discussion qui a beaucoup à voir avec la relation de Levinas avec la figure de M. Heidegger³³⁹, la représentation spatiale de l'événement de la rencontre est

335 Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Op. Cit. p.75,

336 Sur cette condition immémoriale, Levinas signale par rapport à la temporalité du *dire* que « c'est l'impossibilité pour la dispersion du temps de se rassembler en présente – la diachronie insurmontable du temps, en au-delà du dit ». Ibid. p.66.

337 Abensour, M., « L'utopie des livres ». Op. Cit. p. 64.

338 Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Op. Cit. p.64.

339 Dans la voie de lecture que M. Abensour trace dans l'œuvre d'É, Levinas, il y a un détour vers la figure de M. Heidegger qui d'une certaine manière synthétise le contenu critique de l'opération contre « l'impérialisme ontologique » et son rapport avec l'avènement du nazisme. En effet, la position si cruciale d'Heidegger, en tant que philosophe occidental le plus important et tout à la fois en tant que participant actif au national-socialisme, est abordé d'une certaine façon par Levinas au moment où il fait le rapport entre la définition du fascisme, comme obsession proprement contemporaine pour l'authenticité, pour la pleine possession de soi contre toute forme d'altérité, et le biais en face pas clair de l'altérité, à la « mort d'autrui », dans la configuration de l'analytique existentielle du Dasein chez Heidegger. Pour Levinas, l'option philosophique d'Heidegger, pour cimenter le processus de signification de l'existence dans la « mort propre » du Dasein, comme un *être-pour-la-mort*, est l'expression du point aveugle de la tradition de la pensée occidentale face au *pour l'autre* et, plus précisément, face à la mort de l'autre comme événement existentiellement préalable au fait de la mort propre. Comme Levinas l'explique dans son cours de 1975, cette clôture, qui devient dans la confection de la consistance de l'authenticité du Dasein ce que Heidegger considère comme la structure de la « mienneté », la « Jemeingkeit », n'est pas exactement une expression du fascisme, mais elle n'empêche nullement son apparition. Peut-être au contraire : elle laisse en évidence la responsabilité de la philosophie face à ce combat. Levinas E., and Rolland J. *Dieu, la mort et le temps*. Grasset, 1995. p.49.

désignée à partir du détachement de tout lieu, comme un détournement de la composition de la subjectivité à partir du retour sur soi-même, du « *pour soi et chez soi* »³⁴⁰, vers l'interpellation de l'autre en tant que forme de sortie, sans retour. C'est dans ce sens que M. Abensour décrit l'exposition comme l'événement du « bouleversement sans précédent de la subjectivité du sujet »³⁴¹, c'est-à-dire d'une introduction d'un mouvement centrifuge dans le processus de signification de l'existence qui déplace sa source, depuis l'affirmation et la possession de soi, à « l'un-pour-autre »³⁴² qui décrit le fait de la rencontre. Or, par rapport aux livres, leur matérialité apparaît au regard de la réduction comme une image à transposer, en déplaçant l'aspiration à la forme et à la thématisation vers le « réveil de significations oubliées ou occultées par le savoir du monde »³⁴³, comme le définit M. Abensour, en mettant l'accent sur l'« *écart radical* » de l'*au-delà* qui désigne le foyer éthique. En ce sens, l'inversion de l'intentionnalité que réalise la réduction se révèle comme un processus qui n'est plus constructif d'un mouvement centripète de découverte d'une autre identité, d'un autre sujet politique pourrait-on ajouter, source originaire de la signification des livres. Pour Levinas la réduction est au contraire l'occasion de mettre en question de manière radicale le primat de l'identité et de la nomination dans le processus de subjectivation, en pensant son mouvement à partir de la suspension de la forme, du « *déjà dit* », afin d'inaugurer une voie vers l'inquiétude pour l'autrui qui résonne dans les livres.

Dans ce sens, l'inversion de l'intentionnalité nous renvoie à une dimension au-delà de la nomination et, par conséquent, au-delà du savoir. Ainsi, l'effet de la réduction par rapport à la matérialité des livres ne se présente plus comme un voyage vers l'originaire, comme s'il s'agissait de sa cause ou source primaire, mais plutôt vers l'ouverture de ses limites. En effet, là se trouve la tâche de la philosophie³⁴⁴ pour Levinas, à savoir la mission de « montrer la signification propre du Dire en deçà de la thématisation du Dit »³⁴⁵. Or, comment thématiser alors ce qui s'étend au-delà de la thématisation ? Dans le contexte de la mise en question de la matérialité des livres, M. Abensour trouve une réponse dans l'acte de déplacement de leur condition textuelle, conçue dans une dimension instrumentale, ce que nous avons suggéré avec l'expression des *armes de la critique*, vers la considération de leur expression en tant

340 Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Op. Cit. p.81.

341 Abensour, M., « L'utopie des livres ». Op. Cit. p. 74.

342 Ibid. p.77.

343 Abensour, M., « Le contre Hobbes d'É. Levinas » Op. Cit. p.126.

344 [I]l faut aussi que le *Dire* en appelle à la philosophie pour que la lumière qui s'est faite ne fige pas en *essence* l'au-delà de l'essence [...]. La philosophie rend intelligible cette étonnante aventure -montrée et contée comme une essence – en desserrant cette emprise de l'être ». Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Op. Cit. p.75.

345 Ibid. p.74.

qu'espaces pour l'interprétation. En effet, les livres deviennent la scène de ce que M. Abensour, en lisant la version de la réduction que Levinas nous présente, conçoit comme l'acte d'« exégèses » :

Sous le nom traditionnel d'exégèse, il s'agit d'un appel à l'interprétation. De même que le reste et la trace du dire suscitent la réduction du Dit au Dire, de même le surplus de sens – un texte contient plus qu'il ne contient – rend possible et nécessaire l'interprétation. [...] l'exégèse peut avoir pour effet de libérer le sens « immobilisé dans les caractères »³⁴⁶.

Pour M. Abensour, l'exégèse, en tant que forme d'écoute du niveau éthique qui habite les livres, ne représente pas seulement l'ouverture d'une possibilité par rapport à l'interprétation d'un texte, mais aussi l'inversion de l'intentionnalité que produit l'intervention éthique. Ainsi vue, ce renversement du regard que propose Levinas, en tant que détournement de la tentative de détermination et de thématization du Dire dans le Dit, devient la voie, inscrite dans la lecture, vers une condition existentielle de l'humain. Levinas comprend cette condition existentielle à partir de l'approfondissement, voire la radicalisation métaphysique de l'acceptation de l'humain chez Aristote comme un « animal rationnelle » vers un « animal doué de parole »³⁴⁷ et finalement, en réponse à cette capacité non seulement « possible » mais plutôt « nécessaire » de réduction, vers un « animal prophétique », c'est-à-dire une définition de l'humain à partir de son engagement existentiel avec l'écoute de l'infini, de la transcendance, qui habite dans l'autre. Or, M. Abensour comprend cette forme de la responsabilité pour autrui, à l'écoute de la résonance de l'humain dans les confins de la nomination, comme la modulation existentielle de l'utopie en définissant cette aptitude à l'ouverture comme une *disposition* - on pourrait dire *affective* dans le sens de la *Stimmung* heideggerienne -, qui fait du contact avec le « surplus du sens » une condition nécessaire à plusieurs titres. Nécessaire d'abord pour l'humanisation de la vie, pour la recomposition de la subjectivité ; nécessaire ensuite pour la réinterprétation des institutions qui accueillent cette humanité et finalement pour l'introduction, dans l'espace textuel des livres, de l'inquiétude pour l'humain comme méthode de lecture. Essayons alors de décomposer cette opération de M. Abensour en ses éléments, pour nous les plus pertinents.

Tout d'abord, il faut comprendre la nature « ambiguë » du Dit par rapport au Dire, « à la fois nécessaire et menaçant tant il risque d'absorber le Dire, au point de le maîtriser sans

346 Abensour, M., « L'utopie des livres ». Op. Cit. p. 78,79.

347 « « On peut se demander si l'homme, animal doué de parole, n'est pas, avant tout, capable d'inspiration, animal prophétique ». Comme si sous le dit faisait retour, sous forme de message, le dire susceptible d'éveiller les consciences, au point de les rendre sensibles au visage d'autrui ». Ibid. p.79.

retour »³⁴⁸. En effet, il faut concevoir que le niveau de l'exposition déterminé pour l'écoute de l'altérité d'autrui ne se présente pas comme la dimension de la vérité, de la vraie nature ou de la source originaire du sens. Le Dire, comme Levinas le souligne, n'appartient pas au terrain de l'essence ou à une autre forme d'identité, plus vraie que celle qui détermine le Dit. Le Dit est la dimension où le sens se rend visible, « où tout se montre »³⁴⁹, en laissant entrevoir, sous la forme du *surplus* et de l'*excès* de la nomination, de ce qui par définition se place au-delà de la représentation, la résonance du fait éthique, sous la forme des traces de la rencontre. Dans ce contexte, ce que propose la réduction n'est plus la détermination de la vérité du savoir ou même un modèle de composition du langage et de la communication, mais une façon d'opérer dans la direction inverse. L'exégèse du texte, en tant que modulation herméneutique de la réduction, signale la possibilité de recomposer l'interprétation de la nomination à partir du déplacement du foyer de la signification à l'écoute de ce « surplus du sens ». En ce sens, il comprend que ce mouvement, de la nomination, n'arrive jamais à une détermination finale ou définitive de la compréhension, en faisant possible, à partir de la tentative de thématization de cet excès, d'ouvrir une brèche vers le non-dit. De cette façon, la condition langagière se révèle comme une expression de la possibilité d'interruption de la nomination, de la forme et, dans le sens où Levinas le pense, de l'ontologie, par le déplacement vers « l'autrement que savoir », c'est-à-dire vers la recombinaison du sens à partir de l'articulation entre Dire et Dit, entre exposition et thématization.

Ensuite, pour M. Abensour la portée de cette formulation de l'exégèse ne se contente pas de l'intervention éthique de la matérialité des livres. En effet, l'exégèse s'installe au milieu de « la relation sociologique entre l'instituant et l'institué »³⁵⁰ ou, autrement dit, entre une intervention de l'État et des institutions, en tant qu'expression de l'enjeu entre le niveau éthique et le niveau politique. En effet, M. Abensour a recours à la réduction phénoménologique pour poser la relation entre l'État et la sociabilité que sa forme se propose d'accueillir, à partir de l'opération de retour de son institution au principe actif qui l'inspire. Ainsi, de la même manière que Levinas se questionne sur la condition *kerygmatische* du langage, du rôle de la nomination non seulement dans l'expression du sens mais plutôt dans sa proclamation, Abensour se demande si la figure de l'État a un rôle de proclamation par rapport à une sociabilité déterminée, comme l'organisme qui détermine et prescrit le mode du social, ou, s'il est au contraire la figure qui résulte de la tentative de répondre à l'inquiétude de l'humain, au fait de la rencontre, en tant que demande d'une forme afin de stabiliser et

348 Ibid. p.74.

349 Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Op. Cit.p.77.

350 Abensour, M., « L'utopie des livres ». Op. Cit. p.73.

donner consistance « rationnelle » à la « démesure de l'un pour l'autre »³⁵¹. De cette manière, grâce au prisme de la réduction, ce principe ne se présente pas comme le processus d'identification d'un sujet, comme si derrière le Dit on trouvait une autre essence sous la forme d'une classe politique comme chez Marx, mais comme une expression de la subjectivité humaine, conçue désormais à partir de l'inversion de l'intentionnalité et qui place le foyer de sa composition dans la responsabilité pour l'autre.

En suivant cette voie vers un *Levinas politique*, M. Abensour établit cette détermination à partir de la figure de la contre-position entre deux modèles : « l'État de la violence »³⁵², d'une part, ou la formulation hobbesienne de l'État moderne qui détermine la condition de l'humain à partir d'un « principe animal » et de la maxime *homo homini lupus*, et le postulat lévinassien de « l'État de la justice »³⁵³, d'autre part, ou l'expression de l'extravagante hypothèse « selon laquelle l'origine de l'État se trouverait dans l'extravagante générosité du pour-autrui »³⁵⁴. Dans ce contexte, la réduction prend la forme d'un retour de l'institution à la conception de l'humain que lui donne son inspiration, en produisant dans ce processus l'ouverture de sa forme à l'intrigue éthique et au déplacement de la limitation de la violence, vers la limitation de la responsabilité pour l'autre. L'affinité de ce processus avec l'utopie, conçue comme « recherche d'un tout autre social »³⁵⁵ est ainsi manifeste : comprise comme un examen exégétique par rapport à l'État, la réduction porte avec soi l'interruption et le déplacement de son horizon au « non-lieu » du foyer inter-humain. Ce processus, dans sa formulation lévinassienne, donne lieu alors à la possibilité de reconfiguration de l'institution, non plus comme sa refondation à partir d'un autre sujet politique, comme si l'on était désormais sur le nouvel sol authentique du politique, mais au contraire à partir de son interruption, sur le mode d'une suspension de son « déjà dit » pour inaugurer l'exploration de la reconfiguration de sa consistance par l'articulation entre éthique et politique, entre le Dire et le Dit.

351 Abensour comprend la figure de l'État, sur le modèle de la contre-proposition de l'État de la justice de Levinas, comme une tentative de faire intervenir le fait de la rencontre, la relation de la « bonne violence » du rapport entre le « Je » et le « Tu », afin de mesurer la responsabilité, dans cette relation duelle illimitée, qui émane d'autrui sur le mode d'une interpellation permanente. Cette intervention de la responsabilité se donne chez Levinas à partir de la figure du « tiers », dont le rôle, si l'on peut parler dans ces termes dans ce contexte, s'avère être la délimitation et la mise en relation de l'altérité de l'autre, non plus pour la réduire, mais pour la rendre vivable. C'est dans ce sens que M. Abensour signale : « À la démesure de l'un pour l'autre, à la « folie » éthique, le souci pour le tiers va substituer l'exigence de la justice, la mesure qui, au sein d'un État né de la proximité et orienté à la justice, va introduire le moment de l'objectivation, de la pesée, en s'efforçant de comparer des incomparables. L'État n'est plus le tiers, mais il a pour charge de répondre à la situation créée par l'irruption du tiers ». Abensour, M., « Le contre Hobbes d'É. Levinas », Op. Cit. p.127.

352 Ibid. p. 128.

353 Ibid.

354 Ibid. p.131.

355 Abensour, M., « L'utopie des livres ». Op. Cit. p.64.

Finalement, cette transformation de la définition de l'interprétation, conçue désormais sur le modèle de la réduction, se présente comme une forme de rattachement de la relation inter-humaine, en tant que foyer de la sociabilité et inspiration de la signification de la subjectivité, à l'irréductibilité de l'autre. Il s'agit dans ce sens d'une interruption *métaphysique*, c'est-à-dire d'une intervention envahie par l'aspiration, vers la transcendance, du « *conatus* »³⁵⁶ comme dynamique d'attachement de l'existence à la question de l'être. Selon M. Abensour, cette interruption a pour effet la réactivation de la question de la « meilleure société », par la mise en œuvre d'une « déconnexion pour permettre une autre connexion »³⁵⁷, c'est-à-dire d'un déplacement, dans le cas de l'État, du « principe animal » à un « principe humain ». Dans le cas des livres, cette déconnexion prend la forme de l'intervention éthique qui produit la réduction de leur matérialité à l'écoute du *surplus de sens* qui les envahit, en tant qu'espace conçu désormais à partir de l'ambiguïté du lien entre le Dit et le Dire. Le livre devient ainsi un espace ouvert à l'intrigue de l'humain qui le hante dans sa condition *d'existentielle*, comme une expression de la condition langagière qui signifie l'humanité des êtres. Plus précisément, le livre devient un dispositif de fuite dès lors qu'il permet la sortie de la nomination, du « *déjà dit* », vers l'intrigue de l'humain, au « non-lieu » d'une interprétation dont la visée n'est plus la thématization, le « *ceci en tant que ceci* », mais plutôt le non-dit, ou comme Levinas le signale, « la résonance du temps vécu qui laisse apparaître le phénomène »³⁵⁸.

De cette façon si l'on suit le rapprochement que M. Abensour fait entre la réduction phénoménologique de la matérialité des livres avec celle que E. Levinas, mène à terme avec la figure de l'État moderne, l'aspect utopique de l'interprétation se révèle moins dans l'ouverture de la possibilité, « nécessaire », de la sortie que dans les effets que produit cette intervention dans la recomposition des principes qui sous-tendent la nomination, la formation du Dit ou la configuration de l'institutionnalité de l'État. En d'autres termes, la mise en question du livre comme « instrument » ne se présente pas comme la redécouverte des textes

356 Avec la figure du « conatus », Levinas comprend « l'intrigue de l'égoïsme nouée » à l'attachement de l'existence à la question de l'être. Comme la route de lecture que nous présente M. Abensour l'explique bien, cette intrigue adopte comme point de référence la configuration de l'analytique existentielle du *Dasein*, en signalant la subjection du processus de signification de la subjectivité à la question de l'existence propre, plus concrètement à la confrontation avec la mort comme une affaire non seulement *mienne*, mais comme la source de toute authenticité. Cette forme de subjection a une dynamique analogue dans la figure de l'État dans sa version hobbesienne, où la détermination de la subjectivité, dans ce cas celle du citoyen, se réalise par la détermination de la peur de la mort violente » comme source de sa spécificité, de ce qui le fait finalement sortir de l'état de nature pour entrer dans la configuration du *Leviathan*. Dans ce sens, l'interruption du *conatus* suppose un « désintéressement », un détachement de soi, par le déplacement de ce processus de subjectivation à la rencontre inter-humaine. Abensour, M., « L'extravagante hypothèse » in *Pour une philosophie politique critique*. Sens & Tonka, Paris, 2009. p.365,366.

357 Abensour, M., « L'homme est un animal utopique ». Op. Cit. p.277.

358 Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Op. Cit. p.65.

comme représentants du « tout autre social », comme exemples de l'écart radical ou comme mécanismes eux-mêmes d'intervention ou d'interruption de l'homogénéité du temps de la reproduction du Même. Les textes sont plutôt des dispositifs d'exposition à l'intrigue de l'humain, d'exposition à la résonance de la responsabilité *pour l'autre*. Or, selon cette lecture, cet acte d'exposition est en puissance capable, de recomposer chez Levinas la relation entre le niveau politique de la nomination et celui de la rencontre comme foyer de l'humain. Dans le cas de l'État, l'écoute de l'intrigue de l'autre, l'exégèse de la résonance du fait éthique dans les contours du *Léviathan* et de cette forme d'excès de l'humain qui l'interpelle, produit la révélation du principe animal qui inspire la limitation de la violence comme source et comme détermination de la configuration du social.

Ainsi, la rupture avec l'égalitarisme si « peu brillant »³⁵⁹ d'Hobbes, de l'attachement de l'existence à la « peur de la mort violente » et à la proclamation de l'irréductibilité de l'autre à partir de sa capacité d'en finir avec *ma* propre existence, l'interruption de cette forme d'égoïsme existentiel, a pour effet le déplacement de l'horizon du social par sa connexion à l'intrigue de l'humain. De cette façon, le niveau éthique apparaît plutôt comme une interpellation qui met en question, de manière radicale, la normalisation ou l'institutionnalisation de la limitation de la violence comme expression humaine de l'être du social, en situant le foyer de cette humanité dans l'ouverture de la configuration du social au défi que représente l'irréductibilité de l'autre. D'une manière plus précise par rapport à l'État, E. Levinas nous propose de concevoir cette irréductibilité à partir de la rencontre avec la mort d'autrui, en tant qu'événement existentiel originaire³⁶⁰, c'est-à-dire comme incident qui fait appel de manière irrémissible à notre humanité, contre la détermination chez Hobbes de la mort comme une affaire privée et dont la signification se joue dans les contours de l'individu.

Or, dans le cas des livres, les effets de la réduction et de l'inversion de l'intentionnalité qui l'accompagne s'expriment à partir de l'analyse de l'exégèse pour rapprocher leur matérialité de la dimension désormais existentielle de l'utopie. Ainsi, de la même manière que le fait éthique produit un « bouleversement sans précédent de la subjectivité »³⁶¹, l'écoute de la résonance de la rencontre dans la condition textuelle des livres, dans les signes et caractères du « *déjà dit* », se révèle comme une commotion de l'horizon de son interprétation, en introduisant une ligne de fuite capable de recomposer leur objectivité à partir d'une autre articulation : celle entre l'excès, le surplus du sens, la trace et la configuration de leur

359 Abensour, M., « Le contre Hobbes d'É. Levinas », Op. Cit. p.128.

360 « C'est la mort de l'autre que je suis responsable, au point de m'inclure dans la mort. [...] La mort de l'autre, c'est la mort première ». Levinas, É., *Dieu, la mort et le temps*. Op. Cit. p.53.

361 Abensour, M., « L'utopie des livres ». Op. Cit. p.74

message. C'est ici que l'interprétation devient un appel à la reconfiguration de la lecture, désormais comprise sous la figure de l'exégèse critique comme forme de réduction. En ce sens, on peut revenir à l'expression de P. Leroux, « *Pour moi, un livre, c'est un homme qui parle* »³⁶², pour y lire non plus l'expression du sens métaphorique de la présence de l'autre dans l'exercice de la lecture, mais plus précisément, la trace de l'élément humain derrière les caractères et les signes. Ainsi, cet élément humain ne prescrit pas le sens du livre, la manière de le comprendre ou même l'attachement à la volonté et l'intention qui est derrière son écriture, mais, il fait appel à l'horizon de « justice » qui est inscrit dans le surplus de sens qui l'habite. Cette justice apparaît en effet comme le besoin de recomposer la thématique du Dit, du « *déjà dit* », à partir de l'écoute du surplus de sens, en tant que trace de sa disposition utopique à la sortie de soi-même. Concevoir alors le livre comme un dispositif utopique suppose de le lire à partir de l'intrigue de l'altérité, de sa possibilité, « nécessaire », pour nous mettre en contact avec la trace de l'humain.

3.3.4. La lecture comme acte de libération de textes

Quel est l'impact, pour la pensée de M. Abensour et pour son rôle de collectionneur de cette expérience, rendue possible par l'exégèse de texte, du contact avec l'*élément humain* dans les contours de la matérialité des livres ? De quelle façon, la détermination du livre comme un dispositif utopique s'entrecroise-t-elle avec la mission de sauvetage qui apparaît avec son engagement envers le « point de vue de ceux qui sont en bas » ? Et, finalement, de quelle manière cette apparition de l'humain utopique, en tant que principe d'indétermination des certitudes, de suspension des objectivités, bouleverse-t-elle la composition du foyer amical qui décrit « l'espace du jardin » en tant que modèle de la pensée politique ? Une façon de répondre à ces questions se trouve dans une des rares réflexions concentrées exclusivement sur le problème de l'écriture chez M. Abensour. Nous faisons référence ici à la présentation de l'œuvre de notre auteur par Horacio Gonzalez³⁶³ comme le résultat d'un étrange glissement de l'écriture vers un mode particulier de lecture, un exercice constant et fondamental pour la configuration de sa réflexion comme espace de rencontre entre deux dispositions par rapport aux textes : le sauvetage et la libération.

Par rapport au sauvetage, H. Gonzalez reprend le sens benjaminien de la figure du collectionneur pour décrire M. Abensour comme quelqu'un qui « invite ses contemporains à

362 Ibid. p.69.

363 Gonzalez, H., « Le processus de libération des textes » in *Critique de la politique autour de Miguel Abensour*, Op. cit.

ouvrir le coffre des lectures reléguées »³⁶⁴, en comprenant l'acte de lire comme « synonyme de sauver et en même temps d'être en danger »³⁶⁵. En effet, Gonzalez conçoit l'attachement de la pensée de M. Abensour aux textes comme un acte d'inscription de leur intrigue dans une scène qui semble les avoir laissés de côté, en établissant l'espace de son œuvre, soit sous la forme de ses textes signés en son nom propre, soit sous la modalité du collectionneur, comme lieu de rencontre avec la lecture de ceux dont le lien avec notre présent risque d'être oublié. En ce sens, M. Abensour devient lui-même un exemple de « pêcheur de perles », de qui se jette sur le passé comme « qui va au fond de la mer, non pour l'excaver et l'amener à la lumière du jour, mais pour arracher dans la profondeur le riche et l'étrange, [...] et les porter, comme fragments, à la surface du jour »³⁶⁶, en y trouvant les perles d'expérience de la pensée politique capables de bouleverser les points aveugles de la pensée politique contemporaine.

Sous la figure de ces perles, on trouve des textes comme *Le discours de la servitude volontaire*, qui est inscrit pour notre auteur dans le « panthéon » de la pensée politique, en sauvant son importance comme document politique sans précédent, à la fois chargé d'avenir en raison de l'esprit intempestif qui l'anime. En outre, on peut aussi penser à P. Leroux, dont l'œuvre est également *sauvée*, autant par la mission éditoriale que M. Abensour mène à terme par rapport à ses écrits, que grâce à sa propre réflexion sur le créateur du mot socialisme en tant que l'un des premiers représentants du *nouvel esprit utopique*. Néanmoins, Gonzalez propose un double déplacement de cette notion de sauvetage, en entrevoyant son expression autant par rapport au contact que l'œuvre de M. Abensour offre avec ces lectures « reléguées » - ce que l'on peut concevoir comme l'ouverture d'une voie messianique vers d'autres expériences de la pensée du politique -, que par rapport à la lecture elle-même, comme un acte qui expose le lecteur ou la lectrice au danger d'« erre[r] dans la nuit comme les astres de Blanqui »³⁶⁷.

Cette deuxième acception du danger pose la lecture comme une forme d'*exposition*, ce que l'on peut maintenant comprendre comme le réveil de l'inquiétude existentielle qui habite les livres. Or, par rapport à notre parcours qui est passé par Benjamin et Levinas, on peut entrevoir, dans cette forme de compréhension des textes à partir de cette dimension d'exposition, l'articulation entre deux opérations de lecture qui semblent, malgré leurs différences théoriques et politiques, se cristalliser dans l'écriture de M. Abensour.

364 Ibid. p.34.

365 Ibid.

366 Arendt, H., « Walter Benjamin, 1892-1940 » Op. cit. pp. 304-305.

367 Ibid. p.34.

Premièrement, cette exposition au péril n'affirme pas exactement la détermination du texte comme forme de « ruine » à sauver, chargée de « réserve d'avenir », mais plutôt comme un dispositif de « rapports temporeux complexes » qui rapproche deux moments de détresse, deux confrontations avec les apories de l'émancipation, en réveillant la vigilance comme « politique de lecture »³⁶⁸. En effet, contrairement à ce qu'A. Birnbaum appelle le « collectionneur antiquaire »³⁶⁹, celui qui, comme W. Benjamin nous l'a signalé, met son empathie « avec les vainqueurs » du côté de la perpétuation de la continuité de l'Histoire – en tant que « cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps des vaincus d'aujourd'hui »³⁷⁰ -, l'acte de sauvetage du « collectionneur pionnier » implique un déplacement des certitudes. Ce déplacement opère dans un double registre. D'abord, sur le texte lui-même qui, dans le contexte que donne l'imminence du péri est compris à partir de sa condition intempestive pour illuminer son sol en ruine en suspendant pour un instant la condition homogène du *continuum* de l'Histoire. Ensuite, sur le présent de qui réalise sa lecture, dans le contexte des lecteurs et des lectrices qui expérimentent à leur tour la suspension de ce que C. Lefort comprend comme les « repères de certitude »³⁷¹, par la fragmentation de la tradition, par la suspension de son autorité ou la mise en question de sa capacité à illuminer, par-delà l'occultation, l'expérience politique. Cette suspension produit ainsi une confrontation, une espèce de bouleversement de la compréhension, avec le caractère aporétique de l'émancipation, avec l'oscillation de sa manifestation entre la promesse de sa réalisation et le danger de son détournement par la domination. En ce sens, l'attitude messianique par rapport aux livres suppose la transformation du moment de la lecture en un événement lui-même bouleversant, en tant que mise en contact de la résistance du livre à l'oubli avec la possibilité du réveil historique. Comme on l'a déjà vu, cette possibilité est conçue par Benjamin et la Théorie Critique comme le besoin de « désensorcellement du concept », la démythification de l'histoire ou l'ouverture des brèches en tant que « points de fuites » de la reproduction de la domination.

368 « Miguel Abensour est un adversaire résolu des simplifications, *a fortiori* des simplismes, qui trop souvent colmatent d'une formule -d'un slogan- « la brèche par où s'engouffrer pour s'arracher au sommeil et connaître le réveil ». Combattre les simplificateurs, ce n'est pas affaire d'érudit (même s'il y faut un immense savoir), c'est affaire du guetteur et d'éveilleur. L'affaire engage dans des rapports temporels complexes, où se joue une politique de la lecture comme vigilance ». Naver G., « Guetteur et éveiller » Op. cit. p.349.

369 Birnbaum, A., « Miguel Abensour, collectionneur et utopiste ». Op. Cit. p.597.

370 Lowy, M., « Walter Benjamin : avertissement d'incendie ». Op. Cit. p.55.

371 En effet, dans un certain sens proche de la proposition benjaminienne du concept d'histoire, C. Lefort nous propose de concevoir l'instant de la démocratie, en tant que forme de praxis à la fois *destituante* du pouvoir dominant que *instituant* d'une recomposition de l'être du social, comme une « dissolution des repères de certitude ». Lefort y associe l'inauguration d'« une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière quant au fondement du Pouvoir, de la Loi, et du Savoir, et au fondement de la relation de l'un avec l'autre, sous tous les registres de la vie sociale ». Lefort, C., « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Éditions du Seuil, Paris, 2001. p.30.

Vu de cette façon émancipatrice, le livre se bat autant contre une lecture *iréniste*, qui démontre son empathie avec le *continuum* de l'histoire par la pacification de la puissance polémique des textes à démanteler notre présent, ainsi que contre tout *catastrophisme* qui réduit le contenu de sa matérialité aux contours déchirés des ruines. En fait, il existe un pouvoir messianique dans la catastrophe, dans la « répétition de la domination », non plus sous le mode d'une économie de la domination, comme une négociation avec le fait incontournable de sa persistance, mais au contraire, sous la forme de ce que M. Abensour conçoit comme la « sommation utopique »³⁷², le mandat qui émerge de la césure que produit « l'insistance sur l'intolérable », sur le refus de « dialectiser » la souffrance et les morts par « leur insertion dans un « tout significatif »³⁷³. Vue de cette manière, l'image dialectique, en tant que médium de contact entre la résistance des morts à l'oubli et le temps de détresse qui se livre à son sauvetage par la lecture, n'apparaît plus comme une échappatoire par rapport aux conditions données, mais au contraire, comme l'illumination d'un moment de « césure », d'intransigeance qui dévoile la normalité comme un état radicalement scandaleux. En ce sens, la question de Benjamin, « utopie ou catastrophe ? »³⁷⁴, se révèle comme un mandat qui nous oblige à concevoir la possibilité de l'interruption au-delà de toute forme de retour à la recomposition de la consistance du présent, de tout mouvement qui vise la recomposition de la configuration du social, pour disposer sa temporalité dans le moment de la diachronie, du décalage et, finalement, de l'intolérable.

Deuxièmement, on peut concevoir comment cette exposition et le mandat qui en surgit trouve une autre source de signification chez E. Levinas, à partir de l'ouverture de la matérialité des livres à l'inquiétude pour le « tout autre social », un appel qui s'inscrit *entre les lignes* de sa composition, comme un enjeu entre le Dit et le Dire. L'interruption et le temps de la césure n'apparaissent plus ainsi comme une pure sortie de l'histoire ou de l'attachement

372 Abensour, M., « Utopie : futur et/ou altérité ? » in *Utopique II : l'homme est un animal utopique*, Sens & Tonka, Paris, 2013. p.242.

373 Le passage dans lequel Abensour aborde cet aspect de la pensée utopique, et auquel nous reviendrons - d'une manière ou d'une autre - tout au long de notre investigation, est assez spécifique. En raison de sa puissance critique, nous nous permettons de le citer *in extenso* : « Le XXe siècle a connu des traumatismes historiques sans précédent, des catastrophes inouïes dont il est indécent de prétendre tenter la relève. Il est en effet des souffrances et des morts qui résistent à la dialectique et à leur insertion dans un « tout significatif », et donc qui mettent la dialectique en panne ou à l'arrêt. Dialectiser, ou prétendre dialectiser Auschwitz, est un scandale tant du point de vue éthique que politique. Refuser la relève de tels événements ne signifie pas y consentir, encore moins s'y résigner. La césure est tellement forte, tellement intense, tellement irréversible qu'il ne reste qu'une issue, la mise en évidence de la catastrophe et de son caractère non intégrable. Or, à cette catastrophe, à l'insistance sur l'intolérable peut répondre l'utopie, car cet événement, aussi paradoxal que cela puisse paraître, contient non pas l'extinction de l'utopie, mais *une sommation utopique* d'un genre nouveau, comme si l'utopie, dans son extériorité, se révélait être le rempart contre la répétition de tels événements, comme si mettre le cap sur l'utopie était la seule manière sérieuse de donner sens et contenu à la formule « plus jamais ça » ». Ibid.

374 Abensour, M., « Walter Benjamin, le guetteur des rêves ». Op. Cit. p.67

à l'être, mais comme une expression du bouleversement de la subjectivité et du déplacement de sa signification au foyer de l'inter-humain. Dans cette dimension, le livre devient non seulement un espace pour le sauvetage, pour la récupération de ce que l'on est en train de perdre, mais un lieu de rencontre avec l'irrémissiblement immémorable : ce qui se pose au-delà de la nomination, de la propriété, du savoir et de l'ontologie pour s'inscrire dans l'écart transcendant qui comporte l'altérité. Ainsi, la considération des livres comme dispositifs utopiques suppose la mise en œuvre d'un exercice de détachement de la matérialité du « *déjà dit* », ce qui se révèle aussi comme une dissolution de ces repères de certitude, mais, d'une façon peut-être plus radicale, on est renvoyé cette fois, aux confins de l'interprétation comme forme de réduction de l'acte de signification, c'est-à-dire à l'aporie en tant qu'effet du contact avec l'inquiétude de l'humain.

De cette manière, l'exégèse des textes, sous sa formulation utopique en tant que déplacement de leur matérialité, se révèle comme la mise en œuvre d'un dialogue bouleversant en plusieurs sens. Ce dialogue se place, en effet, dans les entrelacs de la possibilité émancipatrice de l'interruption de la catastrophe, de sa répétition sous le mode de l'occultation et de l'oubli de la souffrance des « vaincus », d'une part, et de l'interpellation de la « responsabilité pour l'autre », d'autre part, comme écoute de la trace de l'humain qui résonne dans les contours de leur nomination. Si l'on suit H. Gonzalez, la réflexion de M. Abensour semble moduler ce dialogue à partir de la disposition de son œuvre comme un lieu pour la rencontre et l'effet de bouleversement qu'elle produit, en configurant l'invocation de cette disposition utopique des livres dans la recomposition du lien affectif entre l'auteur et la communauté invisible de ses lecteurs et lectrices :

Il s'agit de créer chez le lecteur des sentiments qui, d'un côté, révèlent l'existence de pensées motivées par les actes de l'imagination libertaire, et de l'autre, des sentiments qui poussent le lecteur lui-même en acte à reprendre, dans sa dynamique affective, la bizarrerie d'une lecture qui prend sa force dans l'acte même de se faire ; dans la possibilité même que l'on ait attiré l'attention sur elle³⁷⁵ ;

Ce que nous avons donc compris comme une ouverture vers le foyer humain derrière la matérialité des livres, en tant qu'acte où est en jeu l'humanité dans son acception utopique, cet « appel à l'interprétation » comme leur vocation existentielle, apparaît au regard d'H. Gonzalez comme un bouleversement affectif, une commotion qui perturbe le temps de la

375 Gonzalez, H., « Le processus de libération des textes ». Op. Cit. p.32.

lecture pour faire appel à une forme de *praxis*. En outre, cette excitation de l'imagination, sous cette inspiration « libertaire », suppose d'abord une recomposition de la solitude de la lecture, laquelle est désormais conçue à partir de la transformation du livre en ce dispositif de contact entre expériences de la pensée politiques diachroniques. En ce sens, comme nous l'avons indiqué au début de notre recherche, M. Leibovici décrit de manière similaire cette forme de *praxis* derrière l'exercice de la lecture, en représentant le lire comme une forme d'« entrer en sympathie avec le mouvement de pensée d'une philosophie », une façon de « l'accompagner dans son essai pour dire ce qu'il n'est jamais parvenu à dire définitivement », comme si c'était à partir de « nos propres points de contact » avec la vie, celle de l'auteur mais aussi la nôtre, « que nous interprétons le texte de l'autre pour en faire surgir un sens encore inédit »³⁷⁶.

Dans cet esprit, cette dimension affective qui se révèle derrière la mise en œuvre de la lecture comme forme de sauvetage, cet effet de bouleversement qui semble s'inscrire dans la condition politique qui se laisse apercevoir derrière le « choix du point de vue des dominés », de la possibilité émancipatrice et utopique que la collection de textes vise à réactiver par ce que Gonzalez conçoit comme le « processus de libération des textes », prend la forme d'une recomposition de l'écriture comme un espace pour la rencontre. Il s'agit en effet d'une rencontre, comme suggère M. Leibovici, avec la « gestualité »³⁷⁷ des textes, c'est-à-dire avec le mouvement de la pensée qui se configure, non seulement pour la composition de références et d'idées, mais aussi par l'ensemble de tensions qui produisent le déplacement du texte à cet espace du dialogue, de rencontre. En effet, la gestualité de la réflexion de M. Abensour apparaît, sous le prisme de cette exégèse critique, comme une recomposition de mouvements de la pensée, une collection de traces de son expérience, qui convergent dans la disposition des textes, propres ou d'autres, comme espaces pour la rencontre et l'entre-connaissance, sous le modèle de l'espace du jardin.

Le point de vue des dominés, en tant que critère qui constitue M. Abensour en exemple du « collectionneur pionnier », se révèle ainsi comme un approfondissement du sens de « l'empathie » qui rend possible la tâche de rédemption de l'historien du matérialisme dialectique. Il s'agit en effet d'une déclinaison ou, plutôt, d'une réduction de son expression au mouvement qui décrit la création et la réactivation des liens qui s'entremêlent dans l'exercice de la pensée, sous la forme de ce dialogue bouleversant entre les textes et leurs

376 Leibovici, M., « Avec Sponza et Levinas. Quel sens donner à un refus de choisir ? » in Kupiec A., et al. *Critique de la politique : autour de Miguel Abensour*. Op cit. p.275.

377 Sous cette image de la lecture comme forme de dialogue, comme une forme de compagnie, lire serait alors « [...] faire apparaître l'intention d'un texte », ce qui s'avère être une tentative de « mettre au jour sa gestualité ». Ibid. p.280.

lecteurs et lectrices. De cette façon, l'acte de compagnie qui décrit l'exercice de la lecture, cette tentative en quelque sorte messianique qui vise à entrer en contact avec celui qui est déjà parti, ainsi qu'avec ce qui n'a jamais été dit, prend la forme d'un dialogue dans l'« espace du jardin » qui est créé par le déplacement de la matérialité de textes à l'exercice de l'exégèse critique. Ainsi, le livre subit une sorte de transformation, une transmutation de sa condition d'objet en un lieu de réunion, autour du « surplus de sens », un genre d'espace de contact au service de la redécouverte de l'altérité irréductible. C'est dans ce sens que H. Gonzalez arrive au « sentiment » comme effet du contact qui habite la lecture, en transformant la « lecture émancipatrice », qui vise à poser le texte comme un dispositif utopique de sortie, en une « lecture commotionnelle »³⁷⁸, dont la réalisation produit, peut-être comme la seule conséquence visible le bouleversement, la vigilance en tant qu'attitude qui apparaît en face du péril.

En ce sens, la libération des textes s'avère être le mouvement de la pensée qui opère sous la dynamique de ce bouleversement, une épreuve de cette commotion, en faisant de la lecture un acte de réveil qui est accompagnée de cette attitude de vigilance comme sa disposition affective, son *stimmung*. En effet, la lecture commotionnelle décrit la dimension sentimentale de l'acte de sauvetage, en se révélant comme la manifestation perceptible de l'expérience de réhabilitation des liens qui est derrière de son acte d'aperture. Sous une optique lévinasienne, cette aperture située entre les dimensions du Dit et Dire, en déterminant la commotion comme une réaction à l'épreuve du fait de la rencontre, à la manifestation de la dimension éthique, comme expérience située désormais dans l'acte d'interprétation.

En ce sens, la lecture comme forme de sauvetage comporte une dimension aussi de justice, en tant que réponse à l'épreuve de la responsabilité avec autrui, en faisant de son exercice une forme de médiation, une introduction de la mesure, entre deux dimensions, l'éthique et la politique, qui risquent d'être subordonnées à la reproduction du donné. En effet, comme Abensour le signale à propos de la lecture de Levinas³⁷⁹, la justice apparaît comme la forme de mesure de l'autre, du fait de la rencontre éthique, une fois que le Moi a été déplacé comme source du sens de l'existence. La justice signala ainsi la redécouverte de la relation éthique foyer du sens humaine de la vie, en devinant le point de fuite qui est capable de

378 Gonzalez, H., « Le processus de libération des textes ». Op. Cit. p. 33.

379 « [...] l'utopie serait surgissement de l'humain, non pas sous la forme du retour chez soi (Ernest Bloch), mais en tant que découverte du non-lieu qui vient hanter et doubler tout lieu. Intrigue complexe, car ce « pas hors de l'homme », cette suspension de l'essence, cet arrêt du *conatus* reconduit dans une sphère dirigée vers l'humain. Déconnexion pour permettre une autre connexion, comme s'il y avait une conjonction entre cette suspension du conatus et la poussée vers une société meilleure en quête de justice ». Abensour, M., « L'homme est un animal utopique ». Op. cit. pp.275-276.

bouleverser, voire de déplacer, l'horizon du possible. Ainsi vu, le sauvetage fait de l'excès du sens la porte d'entrée pour l'actualisation des dimensions cachées de l'humanité qui habite les textes, en réveillant ses points de fuite comme manifestations de la réhabilitation de leur rapport au présent.

Or, nous pouvons aussi concevoir cet appel à la justice à partir d'un prisme benjaminien, sur le mode de la rédemption messianique de la mémoire des méprisés et oubliés de l'Histoire. En ce cas, la responsabilité à autrui est comprise à partir de l'acte de démantèlement historique, en tant que réhabilitation de la mémoire comme organe révolutionnaire. L'aperture à autrui est ainsi conçue à partir de l'écoute des *voix des amis*, en tant que forme d'interruption du progrès comme méthode, c'est-à-dire comme *praxis*, émancipatrice de recomposition de la configuration sociale. De cette façon, la justice signale ce moment qui suit à l'apparition de la catastrophe, à la constatation de son existence comme une forme de prise de conscience de tous et toutes ceux que nous avons perdu. Dans ce cas, l'impératif de justice, comme forme d'expérience de lecture, peut devenir le déclencher d'une commotion émancipatrice.

*

* *

Or, quelle est la consistance de cette forme de *praxis* que décrit la lecture, si bizarre qu'elle prend la forme d'un acte émotif ou bouleversant, si étrange qu'elle semble défier la matérialité de la pensée elle-même pour s'inscrire dans les entrelacs entre l'écriture et la lecture, et si profonde qu'elle fait appel à une redéfinition utopique de l'existence humaine ? L'amitié n'est-elle pas le nom qui résonne derrière la matérialité du lien que le sauvetage cherche à recomposer ? N'est-elle pas le mode d'existence que prend cette forme d'empathie en tant qu'acte de compagnie ? Et comment alors concevoir cette nouvelle matérialité de « l'espace du jardin », en tant qu'espace pour la commotion, pour l'échange des sentiments et pour le réveil utopique vers l'altérité de la configuration sociale ?

Nous proposons, dans ce qui suit, de continuer l'exploration du *Manifeste de la collection Critique de la politique* afin de concentrer cette recherche sur la question de l'amitié en tant que telle. C'est-à-dire que nous proposons de disposer la cartographie de l'œuvre de M. Abensour comme la configuration d'un espace pour la détermination du sens philosophique, politique, critique et utopique de cet appel à l'amitié, mais à partir de l'écoute de son nom, comme un effort de libération et d'appel à l'interprétation de ses expressions

textuelles. Cette exploration commence par l'apparition latente de l'amitié dans le dernier principe du Manifeste de M. Abensour, à savoir : « par l'interrogation génialement formulée par La Boétie : pourquoi la majorité des dominés ne se révolte-t-elle pas ? ³⁸⁰», ou ce que M. Abensour traduit par pourquoi *y a-t-il de la domination et non plutôt de l'amitié ?* En ce sens, É. La Boétie se révèle comme le premier témoignage de cet acte de sauvetage et de la lecture comme forme de libération et réponse au péril, autant que du paradoxe de l'occultation que des apories de l'émancipation.

380 Abensour, M., « Manifeste de la collection « critique de la politique » ». Op. Cit. p.49.

Chapitre II : Le *Discours* de la Boétie et le Manifeste de la collection critique de la politique

*Pourquoi la majorité des dominés ne se révolte-t-elle pas ?*¹

(Troisième principe du Manifeste)

Quel est le rôle de l'interrogation de La Boétie – « *pourquoi la majorité des dominés ne se révolte-t-elle pas ?* – dans la carte de principes qui guident la collection Critique de la Politique ? Pourquoi notre auteur a choisi de mettre non seulement cette question, mais plus essentiellement, une question, dans la composition d'un manifeste qui deviendra finalement une sorte de *carta magna* pour la configuration de toute son œuvre ? Comment une question peut-elle devenir un principe et, plus précisément dans ce cas, une « définition » de la critique de la politique ? Le geste est, en effet, déconcertant. Car, même si l'on peut entrevoir la proximité ou même l'appartenance du texte de La Boétie aux deux autres directions principales que le Manifeste de collection signale, même si l'on peut discerner l'affinité entre cette critique de la servitude et la critique de la domination qui mobilise le deuxième principe du *Manifeste*, et même si l'on peut apercevoir la filiation entre la proposition amicale de La Boétie et la conception du politique que nous propose la critique de la raison politique, l'adoption de cette question semble décrire un mouvement qui dans un lieu différent à toutes ces coordonnées. Effectivement, au-delà de toute construction de paradigmes, au-delà de toute référence à un référent ou à une ligne de pensée particulière, l'intrigue de La Boétie résonne, comme une sorte d'épigraphe, dans l'ensemble des textes qui composent la collection Critique de la Politique, voire dans toute l'œuvre de M. Abensour².

En effet, dans la composition de ce Manifeste, M. Abensour donne trois « définitions » de la critique de la politique : le refus de la sociologie politique ou de ce que l'on a compris à partir de sa contra-position du paradigme du politique et à partir de la thématization du paradoxe de l'occultation ; le choix d'écrire « sur le politique du côté de dominés » que l'on avait abordé à partir du paradigme de la critique de la domination et la Théorie Critique ; et, finalement, la question de La Boétie. À partir de ces trois principes, M. Abensour distille les « trois directions principales » de la Collection, chacune destinée à cerner le problème de la

1 Abensour, M., « Manifeste de la collection “critique de la politique” ». Op. Cit. p. 49.

2 D'une certaine manière, le texte de La Boétie semble garder un statut similaire à celui que C. Lefort assigne à ce qu'il appelle comme « l'énigme de l'institution », comme si son hypothèse exprimerait « les signes d'une question qui excède toute réponse donnée et demeure [pourtant] toujours impliquée en chacune ». Lefort, C., « Dialogue avec Pierre Clastres » in *Écrire à l'épreuve du politique*. Calmann – Levy, 1992. p. 328.

domination dans sa complexité contemporaine ou, autrement dit, ce que l'on a désigné comme la condition post-totalitaire du politique et le nouvel horizon de fragilité où se configure sa dimensionnalité.

Or, dans chacune de ces directions, l'hypothèse de La Boétie semble avoir quelque chose à dire, sans néanmoins clore ou délimiter pleinement son « irritante question »³ à aucun de ces horizons. En ce sens, on peut penser l'intromission de la figure de La Boétie dans les principes de cette collection de la pensée comme une sorte de point de convergence, voire de fondation. Le texte de La Boétie se laisse effectivement lire, dans le contexte de cette *carta magna*, comme la première pierre⁴ d'un projet qui exprime d'une manière ou d'une autre, dans toute la diversité de ses explorations et de ses registres, les échos d'une même intrigue – *pourquoi la majorité des dominés ne se révolte-t-elle pas ?* –, sans pour cela arriver à une même réponse. Vu de cette façon, le problème de la domination, loin de se replier à l'élucidation d'une méthode, d'une manière d'agir ou d'un courant de pensée déterminée, apparaît au regard du *collectionneur* plutôt comme une ligne directrice qui guide la lecture, une sorte de critère, capable de trouver dans l'invocation de l'énigme de la servitude volontaire l'un des fils qui rassemblent et qui tissent les passages entre chacune de ces parties.

Cet esprit qui invoque La Boétie et qui insuffle la construction de la Collection, sous le mode de l'épigraphe, s'avère être, sans doute, la lutte contre la domination, sous l'emblème du « *contr'Un* ». Or, cette devise inspire d'une manière particulière chacune des directions de cette constellation de la pensée de la politique, en y trouvant différentes spécifications de son appel à la résistance et des conditions sur lesquelles ce mouvement s'imbrique avec le sens de la critique. Dans cette ligne, on peut se servir de ces directrices, non plus pour configurer et explorer l'œuvre toute entière de M. Abensour, mais plutôt dans une échelle plus délimitée, en essayant d'entrevoir leur liaison avec la question de La Boétie. Plus précisément, ce que nous intéresse est concevoir la résonance que la clé laboétienne a pour le sens de la critique chez M. Abensour, en comprenant que nous sommes face à un dialogue entre l'énigme de la servitude volontaire et la configuration d'une pensée politique critique. Ainsi, lire l'hypothèse

3 Abensour, M., « Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire ». Op. Cit. 145.

4 En effet, par rapport à la place de La Boétie dans la collection Critique de la Politique, tout se passe comme si le *Discours de la servitude volontaire* servait d'épisode fondateur d'un courant de pensée qui, comme dans le cas de T. More et de la pensée utopique, actualiserait sa relation avec cette origine, avec cette façon de concevoir la critique, avec chaque autre texte intégré à l'ensemble. Cette intention de faire de ce texte la première pierre d'un contre-manuel de la pensée politique, de cette tentative d'introduire ce « coffre de lectures reléguées » dans la scène intellectuelle française, est réaffirmée par l'élection, finalement non matérialisée, de commencer la collection Critique de la Politique avec la réédition du *Discours de la servitude volontaire*. Comme explique A. Birnbaum, le texte de La Boétie était prévu comme ouverture de la collection, mais « [l]es choses ont tardé et L'Éclipse de la raison de Max Horkheimer est paru en premier, en 1974, suivi du Discours de la servitude volontaire en 1976 ». Birnbaum, A., « Miguel Abensour, collectionneur et utopiste ». Op. Cit. p.603.

de La Boétie, sous le regard du *collectionneur* abensourien, nous permet tout d'abord de témoigner du rôle crucial que *Le discours de la servitude volontaire* joue dans la composition de l'œuvre de M. Abensour, en ce sens large qui comporte ce que l'on comprend par sa condition « mixte ». En outre, cette clé de lecture permet aussi d'entrevoir la place qui occupe ce que l'on peut comprendre comme la première apparition, du moins explicite, de l'amitié en tant que sujet central dans l'invocation de l'énigmatique *question* de la servitude volontaire. En effet, La Boétie nous permet de repositionner l'amitié au centre de la discussion sur le sens de la critique et sur les passages qui la connectent avec la pensée politique et l'émancipation. Parce que, malgré le poids parfois éclipsant du problème de la domination, *Le Discours de la servitude volontaire*, n'est-il pas aussi un texte sur la liberté et l'amitié ?

1.- La critique sociale de la domination et l'énigme de la servitude

La première de ces définitions du sens de la critique apparaît ainsi sous le nom de « *critique sociale de la domination* », en comprenant par cela l'effort de « dévoiler, au-delà des justifications idéologiques, les formes nouvelles de domination [...] »⁵ à partir de l'« hypothèse de départ d'une tendance à la domination totale dans le monde contemporain »⁶. Sous cette orientation, M. Abensour inscrit sa propre mission éditoriale par rapport à l'École de Francfort, dans le « sillage » de sa conception de la domination et face au péril de la « répétition de la catastrophe ». La résistance à la catastrophe, à la répétition du Même et, notamment, au péril d'inversion de la liberté dans son contraire deviennent, en effet, les piliers d'un projet qui vise la restructuration, voire la refondation de la pensée politique post-totalitaire.

Or, dans le contexte de la configuration d'une *philosophie politique utopico-critique*, cette mission éditoriale se matérialise dans la configuration du paradigme de la critique à la domination, en distillant à partir de la Théorie Critique les éléments qui rendent possible la mise au jour de la relation, si fragile dans la scène contemporaine, entre la pensée critique et le projet d'émancipation moderne. De la même façon, ce processus de réglage du sens de la critique, conçu désormais comme une tentative de réveil d'un type particulier de vigilance face au péril d'inversion de l'émancipation, est disposé comme une exploration des « pièces charnières » entre cette exploration dialectique des « points de fuite » de la domination avec le paradigme du politique et son engagement avec l'irréductibilité de la condition politique.

5 Abensour, M, « Manifeste de la collection “critique de la politique”. Op. Cit. p.50.

6 Ibid.

À partir de cette perspective, autant l'École de Francfort, avec son exploration du sens de la domination moderne, que la pensée de H. Arendt et C. Lefort, et leur analyse de la fragilité post-totalitaire de la liberté et du péril de dégénérescence de la démocratie moderne, nous offrent leur propre version de ce « dévoilement », soit par la liaison intime qui attache le « principe de l'antagonisme » à la Raison moderne, soit par la spécificité des formes d'anéantissement de l'expérience du politique. De la même manière, le rapprochement de la Théorie Critique avec le souci pour le paradigme politique dispose la réflexion sur la dynamique interne de la domination comme une exploration de ses moments de déplacement et d'interruption. De cette manière, la pensée dialectique⁷ devient non pas une justification du caractère inéluctable de la servitude, mais une méthode, plutôt un prisme, capable de révéler la condition contingente du principe de l'antagonisme.

Or, on peut, sans doute, placer la réflexion de La Boétie comme un antécédent de cette exploration, *Le discours de la servitude volontaire* étant probablement le premier chapitre de cette forme de tradition dissidente, à la fois fragmentaire et persistante, de la critique de la domination que M. Abensour compose⁸. Néanmoins, le sens de cette acception de la critique sociale de la domination semble pointer dans une direction plus précise que ce cadre général, en comprenant ces tentatives de *dévoilement* à partir d'une tâche d'élucidation de « [l]ambivalence des structures de domination », de ses mutations contemporaines et de leur caractère « complexe », « polymorphe » et « divers »⁹. En ce sens, si l'on prend la figure du texte de La Boétie comme un antécédent de cette formulation de la critique, si son *Discours* a quelque chose à avoir avec ce besoin de mettre au jour les stratégies et les voies de cette opération de *dévoilement*, il doit répondre alors au moins à deux conditions.

1.1.- L'impératif de l'actualité

Le *Discours de la servitude volontaire* doit démontrer l'actualité de son message ou du moins la capacité, d'un texte du XVI^e siècle, pour faire face au caractère « complexe » de la

7 À propos de la version de la dialectique que cette version de l'École de Francfort nous présente, en pensant plus précisément à Walter Benjamin, M. Abensour signale : « La dialectique n'est pas seulement déploiement des contradictions internes, donc mouvement, elle peut être aussi immobilisation, arrêt » et, en ce sens, interruption. Abensour, M., « Walter Benjamin le guetter de rêves » Op. Cit. p. 87.

8 Vu avec le regard du collectionneur qui se propose découvrir, voire fonder différentes traditions de la pensée politique, en mettant l'accent dans ces constellations oubliées ou méprises pour la composition de cette notion de la tradition de la pensée politique occidentale, on peut penser au *Discours de la servitude volontaire* comme le premier antécédent de la critique de la domination. De la même façon, on peut concevoir à la figure de Machiavel comme le précurseur du paradigme du politique, dans le même esprit que l'on peut penser le texte de Th. More comme l'événement fondateur de la pensée utopique.

9 Abensour, M, « Manifeste de la collection « critique de la politique » ». Op. Cit. p.50.

domination. Or, bien que cet impératif puisse nous sembler abstrait ou vague, notamment par rapport à l'attention souvent exagérée que l'attribut d'être *actuel* reçoit dans les courants de scientification de la pensée politique, nous pouvons sur ce point de notre recherche mettre entre parenthèses ces tendances – toutes liées à ce qu'Abensour dénonce comme « l'entreprise académique »¹⁰ – pour comprendre la pertinence de l'hypothèse de La Boétie sous d'autres critères. Parmi d'autres critères, on peut faire appel à la conception que l'École de Francfort nous donne de l'actualité de la pensée, de son rôle dans nos « sombres temps », notion qui inspire, notamment à partir de la réflexion d'Adorno et de W. Benjamin, l'esprit de cette direction de la collection Critique de la Politique. En effet, sous cette conception de l'*aujourd'hui*, comme on l'a vu dans le cas de la *Dialectique négative* ou dans l'inversion de la temporalité benjaminienne et son effort de sauver le présent de la « tempête » du progrès en tant que point de contact avec la force messianique du passé, l'examen de la pertinence de la pensée politique, de ses conditions de possibilité et de sa tâche dépend nécessairement de la reconfiguration du rapport entre la compréhension politique et le sens de la critique. Cette articulation entre pensée et critique trouve son foyer dans l'élucidation de la consistance de notre contexte et dans la mise à jour de la question pour l'émancipation.

En ce sens, la question qui clôt la configuration de la dialectique négative – *si après Auschwitz on peut encore vivre ?*¹¹ – devient une autre forme d'épigraphe énigmatique. Il s'agit en effet, d'un autre défi qui s'impose à la pensée, un défi débordant en raison de la centralité de son implication dans la formation de notre horizon politique, et en même temps un défi urgent à cause de la possibilité toujours latente de la « répétition de la catastrophe ». Ainsi vue, l'énigme de la question du sens après les événements totalitaires semble se cristalliser dans une forme particulière d'engagement dans la critique, celui-ci étant appréhendé désormais à partir de la double tension qui s'adresse à la compréhension de notre temps. M. Abensour comprend cette double tension comme « la manifestation post-totalitaire du besoin du politique »¹², en signalant pour cela la présence ineffaçable des tentatives de destruction de la dimension politique, du « lien-humain », que l'avènement de la domination totalitaire a introduit dans notre configuration politique, ainsi que l'engagement que de ce « péril » émane avec la « redécouverte de la chose politique » et avec son irréductibilité.

Ainsi, dans les antécédents de cet engagement, on trouve l'analyse que nous offre Adorno, à propos de l'actualité de la philosophie, qui ne voit une opportunité pour la pensée politique, « du moins aujourd'hui », que dans l'inversion radicale de son regard, en

10 Abensour, M., « De quel retour s'agit-t-il ? » Op. Cit. p.62.

11 Adorno, *Dialectique négative*. Op. Cit. p.348.

12 Abensour, M., « De quel retour s'agit-t-il ? » Op. Cit. p.62.

comprenant le contenu de la critique à partir de la mise en œuvre d'un exercice constant de « penser contre soi-même »¹³. Par cette inversion, Adorno souligne la dépendance structurelle qui existe entre la réflexion politique et ce que la proposition d'une dialectique négative comprend par l'« autoréflexion du penser »¹⁴, ou la capacité de mettre en question l'ouverture même de la pensée à « ce qu'il a de plus extérieur et qui échappe au concept »¹⁵. Cette forme de l'altérité, ce qui échappe au concept, s'avère être dans le contexte de la réflexion post-totalitaire le particulier, ce qu'Adorno comprend comme le « non-intégrable » à l'abstraction de la totalité et l'universalité qui soutient la configuration de la Raison, et dont l'expérience et son accès sont mis en danger grâce à la reproduction de la logique de soumission et homogénéisation modernes. De cette façon, dans l'invocation de cet engagement dans la critique, on est en présence de toute une transformation de l'exercice de la pensée, dont le rapport au présent se voit bouleversé à partir du déploiement d'une opération complexe. Il s'agit d'une analyse qui décortique les racines de l'association entre la raison moderne et la reproduction de la domination *en même temps* qu'elle est capable de ne pas perdre de vue les possibilités émancipatrices pour l'interruption de la dynamique dialectique de la catastrophe. Ainsi, la critique de la domination est articulée avec l'acte de sauvetage, en faisant de l'exploration de la puissance messianique des ruines, de la quête de ces « réserves d'avenir » qui sont sous-jacentes au « passé des vaincus », une possibilité qui s'ouvre grâce à l'intervention active, c'est-à-dire constante, de la pensée politique et de sa tension vers l'occultation du politique.

Suivant cette même ligne, M. Abensour inscrit la complexité de ce double mouvement dans sa redéfinition du sens de la critique, en concevant la tâche de la pensée politique à partir d'une mission « cathartique – salvatrice »¹⁶. En effet, le mouvement d'inversion qui nomme cette opération d'« autoréflexion » de la raison est adopté à partir d'une convergence entre la tentative du réveil d'un type de vigilance spécifique face au « péril », celle-ci motivée à partir du mouvement de la dialectique de l'émancipation qui est conçu, sous cet impératif de l'actualité, au sillage de la domination totalitaire. Ainsi, cette forme de *penser contre* la raison, cette intervention de son rapport avec l'occultation du politique et de son association avec la domination, ne devient pas la désertion absolue de la tradition de la pensée ou l'impulsion pour la création d'une nouvelle discipline, exempte de ses risques et de ses biais. Tout au contraire. Elle suppose l'intervention de la philosophie politique elle-même, de sa tradition et

13 Ibid. p.350.

14 Ibid.

15 Ibid.

16 Abensour, M., « Walter Benjamin le guetter de rêves » Op. Cit. p. 70.

de sa scène intellectuelle et institutionnelle, en comprenant dans l'explicitation de ses limites par rapport à l'altérité, de son extériorité ou ce que l'on a compris comme la « non-philosophie », les pistes de sa relation problématique avec notre présent politique.

Dans cette ligne le « choix du petit », ou la proposition de cette version de la Théorie critique pour placer dans l'expérience individuelle la voie d'accès au contre-sens du temps historique, suppose tout un déplacement de l'horizon de la philosophie politique. Il s'agit, en effet, d'une inversion totale du regard philosophique, en concevant l'engagement avec la critique comme la mise en œuvre d'un processus de « désensorcellement » de la pensée de son composant mythique, une mise en question de ses biais, de ses limites et de ses foyers d'occultation du politique, *en même temps* que l'on mène le combat pour la récupération du présent. Ce combat, cet effort de récupération de l'expérience du particulier, du « petit », devient, en effet, la tentative d'établir, entre les fissures de l'horizon de la pensée traditionnelle, une recomposition de la compréhension politique qui reste ouverte à l'intrigue de l'émancipation, comme si grâce à cet exercice de sauvetage le présent devenait un point de contact non seulement avec sa proximité avec la domination totale, mais aussi, comme sa « ligne de fuite », avec la possibilité de l'altérité sociale.

C'est dans cet esprit que l'analyse d'Adorno de l'état *actuel* de la philosophie politique arrive, sans ambiguïtés à la conclusion de que « l'une des premières et de plus *actuelles* tâches » de son exercice « semble être la critique radicale de la pensée philosophique dominante »¹⁷. En effet, Adorno comprend cette mission, d'une manière générale¹⁸, comme le *dévoilement* de la liaison entre la Raison moderne et la reproduction de la domination, ainsi que la mise en question du rôle dans cette association de la tradition et la scène philosophique. En ce sens, sous ce prisme critique, on peut concevoir l'actualité d'une pensée d'une manière beaucoup plus spécifique. Elle semble, en effet, désigner l'introduction d'une distance entre l'exercice de la pensée et les conditions sous lesquelles se configure son contexte, en concevant le sens de la critique à partir de la possibilité de suspendre, voire d'interrompre, ses

17 Adorno, « L'actualité de la philosophie ». Op. Cit. p.167.

18 Dans l'article d'Adorno, apparaissent deux éléments centraux qui donnent consistance à l'état actuel de la philosophie. On trouve d'abord une référence à « l'idée de l'être » – en pensant clairement à la figure de M. Heidegger –, dont l'influence sur la condition actuelle de la philosophie est placée pour Adorno comme « rien de plus qu'un principe formel vide dont la dignité archaïque aide à habiller des contenus arbitraires ». En deuxième lieu, on trouve la critique à la pensée scientifique et à l'instrumentalisation à partir de l'essor de la pensée positiviste. Dans les deux cas, le critique d'Adorno comprend le rôle de la philosophie à partir de la différence entre deux types d'engagement : soit avec le soutien des conditions données, soit avec la mise en question de la propre philosophie, celle-ci comprise comme condition de possibilité du sauvetage du « petit », le particulier, en tant que porte d'entrée à la possibilité d'interruption du progrès. C'est en ce sens qu'Adorno signale : « toute philosophie pour laquelle aujourd'hui l'enjeu n'est pas la consolidation de la situation existante de l'esprit et de la société, mais la vérité se voit confrontée au *problème d'une liquidation de la philosophie elle-même* ». Ibid. p.159. (C'est moi qui souligne)

dynamiques de composition. Ainsi, cette distance permet le déploiement du regard messianique, dans le cas benjaminien, qui détermine la consistance de *son temps* à partir du processus de production de ruines, un mouvement que l'historien matérialiste doit non seulement dénoncer mais aussi arrêter.

En même temps, cet impératif d'actualité semble concerner à la scène de la réflexion politique, dont la configuration est interpellée à partir de l'exigence du sauvetage qui émane du passé des opprimés. En effet, la scène de la pensée est visé par l'analyse critique « cathartique » qui met en question son engagement soit avec la tradition dominante, en tant que source de l'occultation des ruines du progrès, soit avec l'apparition de la catastrophe, comme forme d'engagement avec l'interruption de la répétition de la domination. Ainsi, sous le prisme de la dialectique négative, l'actualité adopte une autre nuance, en déterminant le sens de la pensée politique critique à partir de son engagement avec « le petit », dans sa capacité pour faire une place au non-conceptuel, à ce qui résiste à sa soumission à la totalité, à une altérité capable de réveiller les horizons insoupçonnés d'une histoire pensée autrement.

De cette façon, si l'on traduit cette vision de l'actualité dans un critère, capable de fonder l'exploration de M. Abensour d'une *philosophie politique critique*, cet impératif devient une réaction à la « philosophie de la restauration », contre cette tendance structurelle à la scène philosophique à « la conservation de ce qui est »¹⁹ – ou à « la consolidation de la situation existante de l'esprit et de la société »²⁰. La pensée politique devient forcément une force disruptive, en visant l'interruption de l'occultation comme forme de complicité avec l'oubli des dominés. Ainsi vu, l'impératif de l'actualité devient une forme d'engagement contre de cet effort pour la continuité, c'est-à-dire une invocation d'une forme de suspicion face à l'association de cette tendance à la conservation et à la reproduction de la domination, en concevant alors le « retour des choses politiques » à partir d'un esprit qui devient un geste de la pensée.

Effectivement, sous l'inspiration de l'autoréflexion du penser, la traduction de l'impératif d'actualité devient chez M. Abensour l'interprétation du « retour des choses politiques », de « l'apparition, par-delà son occultation, de la dimension symbolique de l'institution du lien social »²¹, comme un appel à la reconfiguration de la pensée politique à

19 « Ce qui avait été conçu, projeté comme la recherche d'une nouvelle politique de l'émancipation [...] s'est transformé en une politique d'acceptation et de légitimation de l'ordre établi et s'est, donc, traduit par un rejet de l'idée même d'émancipation ». Abensour, M., « Avant-propos » in *Pour une philosophie politique critique*. Op. Cit. p.27

20 Adorno, T., « L'actualité de la philosophie ». Op. Cit. p. 159.

21 Labelle, G., *L'écart absolu*. Op. Cit. p.27.

partir d'un esprit de résistance. « [P]ensée de la résistance en non entreprise académique »²², signale les itinéraires du projet pour une philosophie politique utopico-critique, en comprenant pour cela la traduction de l'engagement de la pensée dans la critique comme mise en œuvre de cet exercice de double mouvement, de cette opération complexe, *cathartique* de la raison à la fois *salvatrice* du particulier et de l'expérience du présent. En ce sens critique, penser le politique signifie résister à son occultation, s'opposer au sacrifice de son irréductibilité pour toute adoption d'un point de vue progressiste, qui vise à « saisir la totalité du réel par la force de la pensée »²³ ou empathique avec le *statut quo*, en comprenant dans ces gestes intellectuels l'introduction de la logique qui soutient la Raison moderne. Penser le politique suppose aussi résister à une pulsion de continuité, agir contre l'occultation de la crise et de la fracture de la pensée, en identifiant dans l'introduction de la domination totalitaire le point d'inflexion qui conditionne l'horizon de toute réflexion politique, comme si le risque de sa répétition ou, encore plus complexe, de la mutation de la domination elle-même après son avènement délimitait la tâche qui redonne tout son sens à la pensée critique.

De cette façon, la pensée politique gagne son actualité par la mise à jour de sa possibilité critique. Un travail qui devient dans la pensée de M. Abensour, en raison des conditions que sa réflexion place pour son projet philosophique, la mise en œuvre d'une opération de résistance. Cet acte de résistance, loin de désigner la forme seulement réactive d'une opposition simple, d'une affirmation qui trouve sa force dans la négation de l'autre, suppose la modulation de ce geste complexe. En effet, ce mouvement de la pensée apparaît grâce à la convergence entre la puissance cathartique de la pensée, sa capacité de purger et désensorceler la tradition et la scène de la pensée politique, en même temps qu'il est capable de s'ouvrir et s'exposer au contact de l'altérité et la possibilité d'interruption du *continuum* de l'histoire. En ce sens, à la lumière de ce prisme cathartique – salvateur, l'actualité d'une pensée adopte un caractère dans une certaine mesure paradoxal, en concevant l'attachement au présent, le souci pour sa consistance et pour sa récupération, à partir d'un engagement dans la rupture, soit par rapport à l'oubli du retour des choses politiques, de toute forme de méconnaissance des conditions qui font de leur compréhension une affaire fragile autant que dangereuse, soit contre la clôture de l'horizon du politique à ces conditions données. Bref, être actuel peut ainsi signifier parfois devenir le plus anachronique.

22 Abensour, M., « De quel retour s'agit-il ? » Op. Cit. p.62.

23 Adorno, T., « L'actualité de la philosophie ». Op. Cit. p. 153.

1.2. Une conception complexe de la domination

Comme l'indique la manière dont W. Benjamin conçoit cet engagement avec l'actualité, la possibilité de rupture avec la logique du progrès est liée de manière directe à l'adoption d'une optique, d'un type de pensée, capable de révéler autant les conditions qui configurent le présent historique que les points de contact de cet instant avec les traces d'un autre temps. En ce sens, la mise en question de l'Histoire universelle, de la tradition ou de la culture, en tant que « document[s] de barbarie », ainsi que la possibilité d'ouverture de la compréhension politique à ces formes ruineuses de résistance, sont toutes des expressions de la critique qui ont comme condition de possibilité l'adoption d'une pensée dialectique. Cette modulation de la dialectique négative devient ainsi le prisme qui révèle le nœud sur lequel le temps historique se configure, à savoir le moment d'inversion entre émancipation et domination. Ainsi, la transformation benjaminienne de la mémoire en une *praxis* politique et révolutionnaire, opération qui réside dans la possibilité de nous arracher au « péril » de faire de l'histoire un « instrument de la classe dominante »²⁴, ou la possibilité d'intervenir dans la reproduction de l'occultation du « retour des choses politiques », comme le signale sa version abensourienne, dépendent d'une forme de vigilance face à cette inversion, en déterminant la tâche de l'*historien matérialiste* et, dans un sens plus élargi, de la pensée critique, comme le réveil d'une sensibilité particulière. C'est en ce sens que Benjamin signale que « la pensée dialectique est l'organe de l'éveil historique »²⁵, en concevant la sphère de la compréhension politique comme une dimension qui oscille entre le cauchemar de la répétition de la catastrophe et la possibilité, par les « rêves du collectif », du réveil historique.

Or, loin de désigner une méthode ou un guide pour l'action politique dans un sens élargi, la pensée dialectique est adoptée par la figure du *collectionneur* à partir de toute sa connotation négative. En effet, elle est comprise à partir du travail critique de démantèlement que notamment Adorno et Benjamin ont fait contre l'idée de système, contre la plénitude du concept et plus spécifiquement contre la réduction du politique au principe de l'antagonisme. Ainsi, l'analyse du projet d'autonomie moderne qui mène à terme la Théorie critique cherche à rendre intelligible le glissement entre la libération de la peur, comprise sous la base du principe animal de l'*homo homini lupus*, vers le projet moderne de souveraineté, conçu à partir de la dynamique de « domination soit de la nature, soit des hommes »²⁶. Comme l'indique M. Abensour, « [c]'est dans cette identification [de l'autonomie et la liberté avec la

24 Lowy, M., « Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire" ». Op. Cit. p.50.

25 Abensour, M., « Walter Benjamin le guetter de rêves » Op. Cit. p. 86.

26 Abensour., « Le nouvel esprit utopique ». Op. Cit. p.210.

volonté de souveraineté conçue comme volonté de domination] *que ce gît la proximité, la complicité secrète de la raison et du mythe* »²⁷, en comprenant le processus d'intériorisation de la peur de l'autre, de l'inconnu et de ce qui échappe aux bornes de la conceptualité comme la clé de la reproduction du principe de l'antagonisme.

Dans cet esprit, sous le prisme de « déconstruction impitoyable des Lumières » et à partir des efforts de recomposition de l'accès à l'expérience du particulier, du « petit » en tant que condition de possibilité du « faire éclater la mesure du rien de plus que l'étant »²⁸, la Théorie critique resignifie la pensée dialectique. En effet, cette opération inverse son orientation depuis la plénitude du système, celle-ci conçue comme l'éviction de la peur à l'autre, à l'exploration des conditions de son interruption, de son composant négatif. De cette façon, par rapport à l'action politique, à ce que Benjamin comprend comme la *praxis révolutionnaire*, le « saut du tigre » ou « la révolution telle que l'a conçue Marx »²⁹, cette pensée dialectique négative devient l'optique capable de révéler les glissements entre libération et souveraineté, en faisant du mouvement paradoxal de l'inversion de l'émancipation dans la reproduction de la domination le foyer de son activité, ainsi que le prisme capable de faire apparaître les traces de puissance émancipatrice dans les ruines du progrès.

Dans le contexte de sa lecture de W. Benjamin, cette exploration des puissances critiques de la pensée dialectique trouve, dans la fascination du philosophe juif-allemand pour l'imaginaire des rêves du XIX^e siècle, une manière de moduler les conditions dans lesquelles les projets d'émancipation moderne se cimentent, en donnant une image plus claire de la dynamique de son fonctionnement. Benjamin comprend effectivement la dimension onirique comme un milieu constitué par la tension entre l'expression fantasmagorique du capitalisme, ou l'enchantement à partir des images qui composent la dynamique de consommation des marchandises des *passages*, et l'inauguration, grâce à ce déplacement du réel, de la possibilité du détachement des conditions données pour révéler sa matérialité la plus nue, c'est-à-dire les ruines sur lesquelles ce composant mythique s'érige. La possibilité de réaliser cette transition entre le désir et l'exploration de « sa complicité avec le néant », suppose, en effet, une opération complexe où « l'image de souhait » qui compose le « monde de miroirs »³⁰ des

27 Ibid. pp. 208,209.

28 « Car sans doute l'esprit ne peut-il pas produire ni saisir la totalité du réel ; mais il peut s'immiscer dans le petit, et, dans le petit, faire éclater la mesure du rien de plus que l'étant ». Adorno, T., « L'actualité de la philosophie ». Op. Cit. p. 172.

29 Lowy, M., « Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire » ». Op. Cit. p.102.

30 « Ce monde de miroirs [les passages] en même temps qu'il éveille le désir – le regard des choses – “un bruissement de regards remplit les passages”, “dans sa métamorphose ininterrompue” fait signe vers le néant ». Abensour, M., « Walter Benjamin le guetter de rêves » Op. Cit. p. 73.

passages, l'enchantement des marchandises, est d'une certaine manière intervenue, en inversant sa tension vers le futur prochain, horizon chargé par la promesse du progrès, pour la mettre en contact avec le présent, en tant que moment de contact avec une autre matérialité. Le composant mythique du capitalisme, ce qu'avec Adorno on avait compris non seulement comme le détachement conceptuel des conditions matérielles et effectives de production, mais plus spécifiquement comme la dynamique de soumission et d'anéantissement de l'expérience du particulier, apparaît ainsi, sous ce prisme onirique, comme un dispositif d'occultation qui opère par l'ensorcellement.

En ce sens, l'exploration des rêves de W. Benjamin offre une vision plus détaillée de la façon dont la pensée dialectique opère. Elle comprend, en effet, la relation entre le progrès et les conditions de son interruption à partir du lien entre les rêves et le réveil. Ce déplacement commence par la détermination du composant mythique du capitalisme comme une forme de « sommeil nouveau » qui « s'abattit sur l'Europe »³¹, en concevant le processus de reproduction du progrès non plus sous la logique des « arcanes de la domination »³², c'est-à-dire comme le déploiement d'un régime de coercition fondé sur le contrôle des instruments de violence, mais plutôt à partir de l'enchantement des images. « Images de souhait »³³, précise M. Abensour, en signalant la dépendance de ce nouveau mode de production avec l'excitation du désir qui configure la dynamique consumériste qui habite dans les *passages*. Or, le prisme dialectique de Benjamin nous présente une ligne de fuite dans ce déplacement de la contrainte à l'enchantement, placée précisément dans le point de contact qui habite ces images de souhait avec le néant sur lequel ils opèrent, comme si la coupure que nous propose cet avenir promis nous mettait aussi en contact avec une distance par rapport au temps processuel, à l'ordre successif des événements, afin d'entrevoir dans ce moment, dans cette discontinuité, une voie vers un autre temps. Vue de cette façon, si nous comprenons le capitalisme comme le sommeil dont nous devons nous réveiller, comme la répétition qui doit être interrompue, les rêves eux-mêmes, en tant que formes de contact avec une autre configuration du réel, portent

31 Ibid. p.74.

32 L'expression « arcanes de domination » est souvent utilisée par M. Abensour pour faire référence aux « "instruments" à l'aide desquels les dominants maintiennent les dominés sous leur emprise » (Abensour M. *La Boétie prophète de la liberté*. Sens & Tonka, Paris, 2018. p.22). Il s'agit d'une hypothèse qui place les racines de la servitude dans la coercition par la force ou d'une contrainte extérieure à la volonté des dominés et dominées. L'expression a une grande variété d'auteurs de référence, notamment C. Lefort, mais l'origine de sa discussion semble se trouver chez Spinoza qui dans son *Traité théologique-politique*, comme le signale M. Abensour « a recours explicitement au terme *arcanum*. De façon non moins classique, Spinoza décrit cet *arcanum* monarchique comme une tromperie, un système de tromperie qui se déploie au mieux, sous le masque de la religion qui n'est autre chose qu'une mise en œuvre de la crainte. La division entre dominants et dominés serait, donc, l'œuvre conjointe des monarques et des prêtres ». Abensour, M., « Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire », *Astérion* [En ligne], 13 | 2015, mis en ligne le 04 juin 2015, consulté le 09 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/2594> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asterion.2594>.

33 Abensour, M., « Walter Benjamin le guetter de rêves » Op. Cit. p. 73.

la capacité d'approfondir le détachement du temps normal, de la succession de la répétition, d'inverser cette attention au futur vers le présent, vers le néant qui l'envahit, en brisant le charme du progrès.

Ainsi, ce processus de renversement du rêve en réveil se produit, selon cette lecture de Benjamin, grâce à la cristallisation du passé dans une image, dans la configuration d'une « image dialectique », qui apparaît, à différence des images de souhait qui détournent le regard vers le futur, comme « l'énergie qui polarise soudain le champ du rêve, arrache le rêveur au sommeil, le projette vers le réveil »³⁴. L'image dialectique produit donc un déraillement de la temporalité du progrès par l'insistance, indépassable et irréductible, dans un fragment qui vient à changer la consistance de l'histoire. Elles illuminent la matérialité ruineuse du présent, en introduisant un mouvement du contre-sens qui vient à suspendre la continuité de la normalité. Comme le signale Adorno par rapport au « petit », l'image dialectique permet de réunir la réalité autour d'elle « dans une évidence fulgurante », comme si cet éclat venu d'un autre temps, d'une histoire non-dite, deviendrait non seulement une manière de recomposition de notre lien à notre présent politique, dit de cette façon si générale. En fait, d'une manière plus précise et effroyable, l'image dialectique devient une mesure du caractère « non intégrable » de la catastrophe, de l'impossibilité d'incorporer, d'assimiler ou de soumettre ce que nous avons perdu, le passé des vaincus, à la continuité de l'histoire. En ce sens, l'image dialectique ne suppose pas la rédemption du passé, ou du moins non pas dans le sens d'une réconciliation totale³⁵, comme si cette opération impliquait une réparation de son oubli. Au contraire, cet éclat fulgurant est complètement chargé du poids du négatif, en agissant directement sur le processus de reproduction de la domination pour y produire un *arrêt* qui prend toute sa force à partir de l'illumination du présent comme une configuration intolérable.

En ce sens, le composant mythique de l'Histoire s'exprime non pas comme l'avancée hideuse d'une violence concrète et manifeste, mais plutôt comme une opération constante d'occultation de l'intolérable, de déguisement de la répétition de la catastrophe en tant

34 Ibid. p.89.

35 Dans un esprit afin avec cet impératif, Arendt le signale : « Le pardon est assurément l'une des plus éminentes facultés qu'ait l'homme et sans doute la plus audacieuse des actions auxquelles il puise se livrer, dans la mesure où celle-ci tente d'accomplir ce qui semble impossible, de défaire ce qui a été fait, et réussit à instituer un nouveau commencement là où tout paraissait avoir atteint son terme : c'est une action unique qui s'exprime dans un acte unique. La compréhension est un processus sans fin, elle ne peut donc produire de résultats définitifs. [...] Dans la mesure où l'émergence de gouvernements totalitaires constitue l'événement essentiel du monde que nous connaissons, comprendre le totalitarisme ne revient nullement à pardonner ; il s'agit de nous réconcilier avec un monde où de tels événements sont possibles ». Nous reviendrons sur cette distinction dans notre dernier chapitre, à propos de la condition post-totalitaire de la pensée politique critique. Arendt, H., *La nature du totalitarisme*. Op. cit. pp. 39-40.

qu'événement dont la réparation s'avère non seulement comme impossible, mais aussi comme une proposition radicalement scandaleuse. « Dialectiser, ou prétendre dialectiser Auschwitz est un scandale tant du point de vue éthique que politique »³⁶ ajoute M. Abensour, en pensant notamment au rôle de la pensée dialectique dans la composition d'une pensée critique, dans l'inversion du regard que nous propose la Théorie critique et, plus concrètement, dans le besoin de dissocier l'exercice de compréhension de notre présent politique de toute tentation *restitutionniste*, de toute tendance à la continuité ou au pragmatisme. En effet, l'autoréflexion de la pensée, la mise en œuvre de ce *penser contre* et à double temps, dispose la tâche de la pensée comme une activité profondément disruptive, contre-pragmatique, comme une « insistance dans l'intolérable », ajoute M. Abensour, en identifiant le rôle de la critique dans « la mise en évidence de la catastrophe et de son caractère non intégrable »³⁷.

Or, cette image de l'intolérable, du « non intégrable », apparaît non plus pour ancrer l'horizon du politique dans la répétition de la catastrophe, en tant que résultat inéluctable d'un système d'oppression infranchissable. Au contraire, la puissance qui conserve cette récupération de l'expérience du particulier, de ce lieu de contact avec le présent, sous la forme de l'image dialectique, devient un instant de réveil, autant du sommeil ensorcelant du progrès et du capitalisme que de la possibilité d'en sortir. Chez Benjamin, cette possibilité de la sortie est déterminée par l'interruption du *continuum* historique, moment qui arrive par l'effet de détachement qui est inscrit dans cet acte paradoxal de l'arrêt, dans cette forme de passivité tout à fait active qui suppose la suspension du progrès et, comme le dit Adorno, de ses « contraintes démentes »³⁸. En ce sens, ce moment du scandale, de l'apparition de la condition ruineuse de la consistance du réel, de la normalité, semble coïncider avec la condition collective que Benjamin attribue à l'imaginaire des rêves du XIX^e siècle, des « rêves du collectif », en représentant le réveil, ce moment où l'ensorcellement qui nous attache au mythe du progrès est temporellement suspendu, comme l'instant d'une nouvelle forme de composition de notre rapport avec notre contexte immédiat. Néanmoins, avant de nous consacrer à l'exploration de ce composant collectif, dimension où M. Abensour place sa réflexion sur l'expérience politique qui est derrière ces processus de rupture, de *réveil*, en trouvant dans la pensée utopique l'une des voies pour s'approcher à sa consistance, il est important souligner l'exigence que cette réflexion sur le sens de la critique présente quant à l'hypothèse de la servitude volontaire.

36 Abensour, M., « l'homme est un animal utopique ». Op. Cit. p.242.

37 Ibid.

38 Sur son concept de progrès chez Adorno signale « La notion d'activité sans entraves, de procréation ininterrompue [...] se nourrit du concept bourgeois de nature qui, de tout temps, eut pour seule fin de proclamer la violence de la société en ce qu'elle à d'immuable ». Adorno, *Minima moralia*. Op. Cit. p.168.

En effet, si l'actualité d'une pensée politique dépend de sa puissance critique, de ce que nous pouvons désormais comprendre comme son aptitude non seulement pour nous détacher, mais pour mettre en question, d'une manière radicale, la configuration de ses conditions données, le message du texte de La Boétie doit être capable de faire résonner, voire d'ébranler, la façon dont on pense le problème de la domination. Malgré les multiples transformations et les nombreux déplacements que l'exercice de la domination a subis depuis la réflexion du jeune La Boétie, l'actualité de l'hypothèse de la servitude volontaire dépend de sa capacité à illuminer en quelque sorte la compacité de la « nouveauté terrible » qui détermine l'horizon de la domination dans notre contexte post-totalitaire. Autrement dit, la servitude volontaire doit s'inscrire dans l'exercice de compréhension que les totalitarismes nous ont légué en tant que notre tâche la plus propre de notre temps. En ce sens, la capacité de questionner nos repères de certitude, de mettre en question les concepts et les catégories qui cherchent l'adéquation entre la raison politique et notre expérience et, plus précisément, la capacité d'interrompre l'occultation de la compréhension politique, et celle de mettre à jour l'engagement dans le « retour des choses politiques », sont toutes des attributs d'une pensée qui a assumé comme son but la confrontation directe et *désensorcelante* de l'avènement de la catastrophe et de sa répétition. Autrement dit, si notre époque est définie par l'introduction de la domination totale et par la tentative de destruction de la vie politique tout entière dans l'horizon du possible, le caractère transhistorique de l'hypothèse de la servitude volontaire dépend de sa capacité à réveiller une forme de sensibilité à cette condition incontournable. À partir de cette perspective, l'actualité de la servitude dépend de sa capacité à mettre en contact la composition de notre présent avec le nœud problématique qui a motivé son écriture dans un premier lieu, comme si ce texte servait comme un moyen entre époques de détresse qui trouvent dans l'hypothèse de la servitude volontaire une forme de thématization de ce qui défie leur capacité de compréhension même.

Or, en ce qui concerne l'exigence de faire face au caractère « polymorphe » et « complexe » de la reconfiguration permanente des formes de la domination, l'hypothèse de la servitude volontaire doit faire signe ou du moins donner témoignage de cette forme de pensée à double temps. En effet, la servitude volontaire doit être capable de signaler l'existence d'une tendance à la domination, d'une dynamique spécifique qui fait des structures de l'assujettissement non pas une condition purement factuelle, mais une sorte d'attraction qui opère de manière persistante dans l'histoire. *En même temps*, elle doit être en mesure de nous mettre en contact avec l'aspect négatif de cet état de fait, voire avec un type d'ouverture à une expérience qui résiste à la prétention de totalité qui habite cette tendance, en ouvrant son

horizon à la possibilité de son déplacement, voire de son interruption et de son arrêt. En ce sens et faisant attention à la condition dialectique qui s'inscrit dans la relation entre ces deux pôles, le *Discours* de La Boétie doit donner témoignage, en tant qu'expérience de la pensée politique fondatrice de l'esprit de cette Collection, du rapport entre servitude et liberté, en ne comprenant pas ces deux expériences comme deux configurations du social écartées entre elles, mais en partant au contraire de l'inversion déconcertante de l'une dans l'autre. En ce sens, cette capacité de penser en deux temps – de faire face à la domination, tout en étant à la fois capable de concevoir l'existence d'un *au-delà* de sa reproduction – émerge d'une réflexion qui a fait non seulement de l'analyse de la domination ou de la liberté sa tâche, mais qui a ramené ces deux termes au foyer problématique et aporétique qui les tisse.

1.3. La servitude volontaire et la dialectique de l'émancipation

Ainsi vue, dans l'optique d'une critique sociale de la domination, la mission de dévoilement des structures complexes de la domination trouve dans le *Discours de la servitude volontaire* un document essentiel. Nous faisons référence ici à la proposition de La Boétie qui nous exhorte à déplacer la réflexion sur la nature de la domination à une possibilité extrême, à savoir « que les peuples ne sont pas trompés par les ruses des maîtres, mais qu'ils se trompent eux-mêmes jusqu'à s'autodétruire »³⁹. En effet, comme M. Abensour le fait bien noter, par cette affirmation La Boétie introduit une inflexion inédite dans la tradition de la pensée politique en proposant de ne pas concevoir la servitude, de ne pas constater son existence et son omniprésence, à partir de la passivité des dominés ou de la puissance de la volonté du maître, mais dans une tout autre dimension. Cette nouvelle version de la servitude comprend la soumission à partir d'une « cause intérieure » : elle redirige la question de la domination, de son avènement, de sa reproduction et plus particulièrement de la possibilité de son interruption, vers un autre foyer d'origine, vers les désirs des « peuples » en tant qu'« artisans actifs »⁴⁰ de leurs propres conditions d'asservissement.

Par ce déplacement, cette possibilité déconcertante introduit un changement radical, d'abord, dans la conception classique ou occidentale de la domination qui pense l'exercice de la contrainte comme une activité *par nature* exercée par une force au-delà du contrôle des dominés et des dominées. La proposition de la servitude volontaire nous exhorte, en effet, à chercher les racines de la domination non pas dans la faiblesse du corps, de la raison ou de la

39 Abensour, M., *La communauté de tous uns* ». Op. Cit. p.103.

40 Ibid. p.105.

vertu – comme c’est le cas dans son explication aristotélicienne⁴¹ –, ou même dans le système d’administration des besoins humains propres à la vie en société comme c’est le cas de la *polis* grecque, qui rend possible une sphère publique égalitaire grâce à la libération de certains corps au prix de la liberté de certains d’autres⁴². La condition volontaire de la servitude nous éloigne de toute explication strictement matérielle, pour placer les racines de son existence dans la subjectivité même des dominés, dans la dynamique de leurs désirs. En ce sens, cette modification situe la réflexion de La Boétie non seulement dans une discussion avec les piliers classiques de la pensée politique, mais elle le présente aussi comme un penseur à l’avant-garde de la modernité, en montrant la servitude volontaire, en tant que proposition théorique, comme une vraie révolution sur la scène de la réflexion politique, capable de mettre en question la constitution même de l’idée de liberté.

En effet, si nous pensons à partir du cadre que nous offre Machiavel, nous pouvons voir comment l’hypothèse de La Boétie pousse la distinction entre les désirs « des grands » de dominer contre le « désir du peuple » de ne pas être dominé, jusqu’à la limite de ces possibilités. Comme l’indique M. Abensour, La Boétie met en question le schème dualiste qui conçoit la domination comme une prérogative qui émane du côté de maîtres et la puissance émancipatrice comme une propriété des dominés, pour jeter « un coup de soupçon sur le désir

41 La maison représente chez Aristote une dimension existentiellement différente de la vie dans la cité et de sa sphère publique. Comme le souligne H. Arendt, la maison représente la sphère où la violence, la verticalité et l’esclavage ont lieu, à la différence de la sphère publique, espace construit pour l’égalité et par l’échange de paroles. « [L]e pouvoir du chef de famille est une monarchie (car toute famille est au pouvoir d’un seul), alors que le pouvoir politique [s’applique à] des hommes libres et égaux » (p.108) dit Aristote, en clarifiant néanmoins la dépendance entre ces deux sphères car « toute cité, en effet, est composée de familles » et sans celle-ci dernière « la vie et la vie heureuse » seraient impossibles (p.96). En ce sens, l’introduction de la domination dans la configuration de l’espace familial se produit, chez Aristote, à partir de la distinction, donnée *par nature*, de l’aptitude de chaque membre de la maison vis-à-vis de la vertu : « l’esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer, la femme la possède, mais sans autorité, l’enfant la possède mais imparfaite ». La Boétie semble fonctionner au-delà de cette distinction entre sphère privée et sphère publique, en concevant le désir de la liberté et la participation dans une égalité originaire comme deux conditions qui composent sa conception de la nature humaine. Néanmoins, il continue à concevoir le dialogue et l’échange des idées comme deux aspects fondamentaux dans l’actualisation effective de la liberté. Aristote, *Les politiques*. Traduction et présentation par Pellegrin. Flammarion, Paris, 1993.pp, 108, 96, p.130.

42 La justification de l’esclavage d’Aristote garde une proximité avec la réfutation de naturalité de la domination que nous présente La Boétie qui mérite une recherche à part entière. Chez Aristote on trouve, en effet, cette notion de l’esclave comme ce qui donne sa force de travail afin de charger avec la lourdeur des besoins biologiques – ce type de vie que le philosophe comprend par *zoe* –, c’est-à-dire de la maison en tant que mode existentielle et unité primaire de la cité. C’est en ce sens qu’Aristote signale : L’autorité « mal exercée est désavantageuse pour les deux [maître et esclave] ; car la même chose est avantageuse pour la partie et le tout, le corps et l’âme, et l’esclave est une partie de son maître, à savoir une partie animée et séparée de son corps » ; « [e]t la nature veut marquer dans les corps la différence entre hommes libres et esclaves : ceux des seconds sont robustes, aptes aux [travaux] indispensables, ceux des premiers sont droits et inaptes à de telles besognes, mais adaptés à la vie politique [...] ». Dans ce sens, si nous suivons la ligne de l’interprétation du Discours qui fait C. Lefort, nous pourrions concevoir comment la construction de la notion de domination que nous présente La Boétie se sert de cette notion du corps, des *parties* qui font un *tout*, en gardant une distance avec la liberté, comme forme de dé-matérialisation de la tyrannie. (C’est moi qui souligne). Ibid. p.107 et p.102.

du peuple »⁴³, en faisant ainsi trembler les idées elles-mêmes qui soutiennent et que d'une certaine manière contournent notre idée de modernité⁴⁴. Ainsi vue, par la proposition de la servitude volontaire, l'expression du désir de la liberté éveille des soupçons, en démontrant sa proximité avec les dynamiques énigmatiques de l'avènement de la domination.

Ce dernier point pousse la figure de La Boétie à un lieu encore plus novateur et, d'une certaine manière, plus proche du contexte post-totalitaire de la pensée politique, en montrant son *Discours* probablement comme le premier registre de l'effort intellectuel pour concevoir la domination sous ce que M. Abensour comprend dans son *Manifeste* comme sa « structure complexe ». En effet, l'hypothèse de la servitude volontaire présente la domination non plus à partir de son identification avec des formes ou figures spécifiques de violence concrètes – comme l'État⁴⁵, par exemple –, mais plutôt à partir de sa relation avec la liberté et l'émancipation. En effet, regardée sous le prisme de la complexité, et dans l'effort de réveiller cette sensibilité à l'inversion de l'émancipation en son contraire, la mission de dévoilement que se propose la critique sociale de la domination impose à la pensée politique la tâche de prendre en considération, la possibilité d'une mutation de la domination dans des formes inédites, voire pires que tout ce que nous avons connu auparavant. Cette condition, comprise dans cette description de la domination comme une structure « polymorphe », est liée au caractère aporétique qui entoure la dialectique de l'émancipation, dans l'impossibilité de discerner tout de suite les causes qui transforment un moment révolutionnaire en un foyer de reproduction de la domination.

43 Abensour, M., *La communauté de tous uns* ». Op. Cit. p.103.

44 Pour prendre la mesure de la radicalité de la proposition de La Boétie dans ce cadre moderne, on peut se servir de la lecture croisée que M. Abensour réalise de l'hypothèse de la servitude volontaire et de *L'Éthique* de Spinoza. Plus précisément, Abensour entrevoit un point d'inflexion -une sorte de point aveugle - dans la conception du *conatus* spinozien, dans cette impulsion existentielle de « *conserver son être* », à propos de la considération d'une servitude désirée sur ses limites et la possibilité d'une auto-destruction en tant que négation de soi. En fait, cette possibilité extrême est envisagée par Spinoza, mais seulement dans un cas extrême, aussi considéré par La Boétie : quand les individus sont « *vaincu[s] par des causes extérieures, contraires à sa propre nature* ». Or, Abensour voit dans ce déplacement, de l'auto-destruction à une cause externe, une réduction de l'énigme de la servitude volontaire, ce que devient finalement chez Spinoza une forme de critique, mais non plus du désir de liberté et de sa proximité avec la domination - comme chez La Boétie-, mais à un régime spécifique, la monarchie comme modèle de la contrainte extérieure. En effet, il s'agit d'une forme de limitation de l'énigme qui dérive vers une réduction de l'opérativité de l'hypothèse de la servitude volontaire à une échelle plus modeste, à un régime situé. C'est une critique qui applique aussi à Hegel, dont l'influence est énorme dans la conception occidentale de la domination, dans la mesure où il méconnaît la possibilité de la servitude volontaire, en opérant en ce sens encore sur la conception de *conatus* de Spinoza, notamment quand il dit : « C'est une absurdité de dire que les hommes se laissent gouverner à l'encontre de leurs intérêts, de leurs buts, de leurs projets, car les hommes ne sont pas stupides à ce point ». À ce propos, Cf Abensour, M., « Spinoza et l'épineuse question de la Servitude volontaire ». Op. cit. p.8. Et Abensour, M., « La Boétie prophète de la liberté », Sens&Tonka, Paris, 2018. p.32.

45 « Loin de se limiter à la critique pourtant fondamentale de l'État, cette critique [sociale de la domination] sera aussi polymorphe et diverse que la structure complexe de la domination qu'elle s'efforcera de mettre en jour ». Abensour, M., « Manifeste de la collection « critique de la politique » ». Op. Cit. p.50.

Mais en plus, il existe un dernier élément de cette condition « complexe », introduit par l'avènement des totalitarismes et l'irruption dans la configuration du social de la domination totale comme une possibilité qui déplace et *déforme* tout paramètre et tout repère de certitude par rapport à la destruction de la vie politique. C'est cette déformation ce qui oblige la pensée à des-identifier la domination de ces figures traditionnelles pour la voir *partout*, à savoir et comme il est indiqué par le manifeste, comme « une tendance [...] dans le monde contemporain ». On pourrait alors dire que, en plusieurs sens, la proposition de La Boétie de concevoir la possibilité que la servitude soit inscrite dans le désir de liberté, comme une forme de son détournement, témoigne déjà de ce besoin qui ne se révélerait comme tel à notre époque, à ce degré d'ampleur et d'urgence, que par l'expérience limite incarnée par les épisodes totalitaires. Ainsi vu, l'introduction des fascismes apparaît non plus comme l'essor des régimes et des groupes d'individus particuliers, mais plutôt comme une tendance dynamique et polymorphe qui introduit, reconfigure et perfectionne, de manière constante, ce niveau de destruction du lien-humain dans l'horizon de la configuration du social.

Or, comme la lecture que nous présente M. Abensour le signale, cette capacité de penser le désir la liberté à partir d'un lien avec la domination jadis impensé constitue, en effet, le cœur de ce que propose La Boétie, en traçant une ligne transversale à la composition du texte qui nous conduit, par un mouvement d'oscillation permanente, de l'exploration du fait de la servitude à l'approfondissement infatigable de la condition politique et existentielle de la liberté. C'est cette forme de composition du texte et cette manière de disposer le problème de la domination, à partir d'une relation complexe, énigmatique et concomitante avec la liberté, qui déterminent la place de La Boétie dans la composition du *Manuscrit* de la collection Critique de la Politique et, conséquemment, son rôle dans la composition du sens de la critique chez M. Abensour.

En effet, grâce à la disposition de la servitude comme une condition volontaire, la distinction entre dominants et dominés semble perdre ces repères de certitude fixes, fondées sur une identification encore possible de la source de la liberté avec le *peuple* et de la domination avec les *grands*, pour nous proposer une perspective capable de nous faire considérer, avec frayeur, l'une des possibilités les plus radicales de notre époque. Car, si nous pouvons envisager la possibilité que ce ne sont pas les *maîtres*, les *grands* ou les *patrons* ceux qui produisent et reproduisent la persistance de la domination sur la terre, mais que ce sont plutôt les dominés et dominées qui désirent leur propre servitude, pouvons-nous alors concevoir l'avènement de toute forme de domination, même si celle-ci prend la forme d'une prétention pour une domination totale, comme un processus qui traverse la constitution même

du désir de liberté ? Mais cette question, n'implique-t-elle pas un niveau d'injustice probablement intolérable ? N'est-il pas presque insultant, ou du moins tout à fait complexe par rapport à la mémoire de ceux qui ont succombé aux horreurs de la catastrophe, de soutenir que les dominés sont intimement impliqués dans leur domination ? Est-ce que La Boétie dit que la servitude est nôtre faute ? Ou y a-t-il là un problème autre que la culpabilité ? En fait, pour mieux comprendre le message de La Boétie et ne pas nous perdre dans le scandale qui arrive si facilement après la lecture du titre de son œuvre, il est absolument nécessaire de lui donner la parole.

1.3.1.- Le Discours et la pensée en deux temps

D'une manière textuelle, le geste qui adopte l'inversion du regard que nous propose La Boétie, cette véritable perturbation des repères de certitude de notre conception du désir du peuple se révèle sous la forme d'une question structurellement ouverte. L'auteur du *Discours* prend effectivement la parole en son nom propre, non pour se mettre lui-même sur scène, mais pour nous transmettre l'intensité de sa perplexité, comme si ce qui est exposé par son texte était fondamentalement la découverte non pas d'une réponse au problème de la servitude, mais au contraire, sa condition irrémédiablement problématique :

[J]e désirerais seulement qu'on me fit comprendre comment il se peut que tant d'hommes, tant de villes, tant de nations supportent quelquefois tout d'un Tyran seul, qui n'a de puissance que celle qu'on lui donne, qui n'a pouvoir de leur nuire, qu'autant qu'ils veulent bien l'endurer, et qui ne pourrait leur faire aucun mal, s'ils n'aimaient mieux tout souffrir de lui, que de le contredire⁴⁶.

Voici la version par La Boétie de la question de la domination, décrite justement de ce mode, par ce geste rhétorique d'un ton presque socratique, qui expose le style dialogique qui configure non seulement la *forme* du Discours, mais aussi son sens. En effet, contrairement au traité ou à l'intimité d'un journal de la pensée, la forme du *Discours* choisit d'adopter un ton collectif, même participatif, en présentant son écriture comme un lieu de rencontre autour d'un problème qui déborde les possibilités mêmes de la compréhension. La Boétie commence ainsi par l'exposition d'une question ouverte dont l'articulation révèle dès le début sa

46 La Boétie, « *Les discours de la servitude volontaire* » in *Le discours de la servitude volontaire*. Op. Cit. p.194.

puissance aporétique. Tout se passe comme si l'auteur nous prévenait dès le départ que la réflexion qui suit son problème fondateur ne l'a pas conduit à une certitude définitive, à une réponse satisfaisante, en invitant par ce geste à la communauté de ses lecteurs à refaire le même effort qui l'a motivé en premier lieu. On a, donc, une première piste de la nature de la servitude volontaire en tant que proposition théorique, dont la composition semble prendre la forme d'une confrontation avec une expérience particulière de la pensée, avec une aporie, mais d'une manière non isolée.

Nous sommes, donc, dès le début du texte, déjà en compagnie de La Boétie, et nous y sommes d'une façon structurelle. En effet, l'auteur, par ce geste d'écriture, nous a inclus, à tous et toutes⁴⁷, dans la composition elle-même de la servitude volontaire en tant que proposition pour la pensée politique. Tout se passe ainsi comme si La Boétie avait besoin de nous mettre à côté de lui afin de nous présenter la constatation bouleversante qui réveille son étonnement. De cette façon, nous passons par toutes les étapes du texte comme s'il s'agissait des esquisses d'une solution à cette expérience, à ce problème qui apparaît dès le début comme insondable, au moins d'un point de vue individuel, en obligeant La Boétie à apparaître lui-même sur la scène pour demander notre aide.

Le ton du *Discours* et ce geste d'écriture subtil mais fondamental (et sur lequel nous reviendrons plus tard) est suivi par la présentation des termes qui composent l'énigme de la servitude volontaire, dont l'apparition prend la forme d'une convergence entre trois éléments. On a d'abord une constatation factuelle, *tant d'hommes, tant de villes, tant de nations* ; suivie de la présentation de la figure de la domination, le *Tyran [tout] seul* ; pour arriver finalement au dernier ingrédient qui agit comme le point d'articulation entre les dominés et le dominant, le *don de soi* – quand La Boétie parle de la seule « puissance que celle qu'on lui donne » – en tant qu'élément qui rend possible la servitude comme configuration sociale. « L'acte de se donner un maître et l'acte de se donner au maître »⁴⁸, spécifie M. Abensour, en indiquant le moment où La Boétie déplace la relation traditionnelle de domination, fondée depuis l'aube de l'Occident dans la prémisse d'une contrainte externe⁴⁹, à l'internalisation de la servitude

47 Tout au long de ce chapitre, nous utiliserons souvent cette forme plurielle, *tous et toutes*, en référence au sujet politique du *Discours* de la servitude volontaire. Or, il faut noter que dans ce cas, comme cela se produira tout au long de cette recherche, l'inclusion du sens féminin de ce sujet implique l'inscription d'un mouvement d'inclusion qui n'est pas clairement présent dans La Boétie, ni dans Abensour, ni même chez Arendt elle-même. Cependant, nous pensons que cette inclusion n'est pas seulement importante, mais fondamentale pour être cohérent avec la pluralité du sujet dont nous parlons. En ce sens, la mention de *toutes*, ou des *lectrices* dans le chapitre précédent, cherche à suivre la tendance que La Boétie lui-même manifeste lorsqu'il nous offre ce terme, les tous uns, comme formule de la condition de pluralité de la vie politique.

48 Abensour, M., *La communauté de tous uns* ». Op. Cit. p.112.

49 Comme le signale Aristote, la différence fondamentale entre les « hommes libres » et les esclaves réside dans la distinction entre l'action et la production, – « la vie est action et non production, c'est pourquoi l'esclave est un exécutant parmi ceux qui sont destinés à l'action » (Aristote, *Les politiques*. Op. Cit. p.97). Cette distinction par

comme une puissance des sujets politiques eux-mêmes. Ils sont désormais ces *hommes* et ces *nations* où il faut chercher la source et l'origine de la tyrannie, en devinant que cet élément, le *don de soi*, est le point d'inversion de la passivité de la soumission à l'admission de cette possibilité déconcertante d'un désir de servitude proactif et pleinement opérant.

Or, il faut remarquer le caractère absolument politique de cette proposition, car, par la transformation de la coercition en un acte de *don de soi*, La Boétie place le foyer du problème de la domination à distance du cadre économique qui conditionne la contrainte – on pense notamment à l'esclavage comme le fait voir Michel Enaudeau en parlant avec M. Abensour⁵⁰ –, pour le situer dans un autre nœud problématique. En effet, une fois que la question de l'avènement de la servitude a été coupée de toute justification d'ordre matériel, déliée alors de tout système de résolutions des besoins, ainsi que de toute autre forme de réduction de la dignité de la vie à une condition d'esclavage, La Boétie est capable d'envisager le problème de la domination comme une tendance inscrite dans l'expression même des désirs humains. La question n'est plus ainsi comment mettre en question l'existence de tel ou tel maître, comment scruter les raisons de leur avènement ou même d'interrompre le système de contrainte qui soutient leur permanence au pouvoir. Il faut penser plutôt dans le sens inverse : à partir de l'intérieur. Avant le *comment*, La Boétie met l'accent sur le *pourquoi* : pourquoi y a-t-il des maîtres dans un premier lieu ? C'est quoi *se donner* un maître ? En ce sens, on a déjà une première spécification dans les principes du *Manifeste*, car il ne s'agit pas d'une tendance à la « domination totale », comme l'indique la définition des principes de la *critique sociale de la domination*, mais plutôt d'une *disposition*, non pas structurelle, historique ou matérielle,

nature entre ceux qui peuvent donner lieu à l'action – c'est-à-dire *agir, commencer et gouverner* dans le sens grec du mot comme le précise H. Arendt –, de ceux qui peuvent seulement mener à terme ce processus, se trouve à la base de la conception politique de la *polis* grecque et détermine le cœur des idées de liberté et de servitude. Sous cette perspective, l'état de servitude est compris comme une perte de cette distinction sous deux formulations qui, malgré sa différence, coïncident dans une détermination de la domination toujours comme une force extérieure aux possibilités et aux puissances des individus. Premièrement, la servitude peut provenir d'une cause extérieure à la cité, comme dans le cas de la guerre (*polemos*), d'une invasion, où la capacité d'agir est arrachée des possibilités des citoyens par une contrainte étrangère. Deuxièmement, la servitude peut arriver comme la conséquence d'un processus de dégénérescence interne à la polis (*stasis*), comme une sorte de maladie qui bouleverse et inverse les principes qui régissent la vie-ensemble. Dans ce dernier cas, ce cadre ancien - notamment Platon - nous offre une vision complètement contraire à celle que nous donne La Boétie, en pointant « l'excès de liberté » comme l'une des causes de la *stasis*, dans la mesure où la cité peut « s'enivre de ce vin pur [de la liberté] au-delà de toute décence », en oubliant cette distinction entre action et production dont Aristote nous parle ou, comme Platon le décrit : quand « le père s'accoutume à traiter son fils comme son égal », quand « le maître craint ses disciples et les flatte » et quand les gens « vont l'égalité et la liberté dans les rapports mutuels des hommes et des femmes ». De cette façon, dans l'extrême complètement opposé à La Boétie, le problème de la servitude chez Platon ne réside pas dans un détournement de la liberté par un ensorcellement pour la tyrannie, mais plutôt d'un excès de son désir qui dépasse l'exclusivité de sa sphère pour se réveiller dans le cœur de ceux qui, *par nature*, ne sont aptes pour partager son bonheur. Platon, *La République*. GF – Flammarion, Paris, 1966. pp.322,323. Pour la distinction entre *action* et *production* voir aussi Arendt, H., *The Human condition*. Op. Cit. p. 189.

50 Abensour, M., *La communauté de tous uns* ». Op. Cit. p.105.

mais plutôt politique, c'est-à-dire inscrite dans le désir collectif de liberté et qui est à la base de l'avènement et la reproduction de la servitude.

Néanmoins, afin d'arriver à l'examen de cette dimension politique, la question du *pourquoi* de la servitude doit être accompagnée d'une prémisse qui détourne la question du *comment* vers un niveau plus élémentaire, à savoir vers la confrontation avec son origine. À cet étage, l'examen factuel des structures de la contrainte et de la puissance des maîtres est réduit – au sens où M. Abensour utilise ce terme⁵¹ – à l'examen des sources effectives de leur avènement, en comprenant que les expressions concrètes de la domination apparaissent comme des structures qui sont soutenues par l'expression des volontés. L'apparition de la volonté produit ainsi une brèche dans la facticité de la servitude pour laisser entrevoir une voie vers l'exploration de sa condition non-pensée, c'est-à-dire du moment où la volonté choisit la servitude contre la liberté. En ce sens, cette inversion de l'intentionnalité de la contrainte, que nous propose de penser la servitude, non plus comme un effet de la violence ou même de la peur des institutions du pouvoir, mais à partir des désirs des dominés, est rendue possible grâce à l'apparition de la liberté comme source originaire de la volonté. De cette façon, avant de résoudre le problème, la thématization de la liberté fonctionne dans le *Discours* comme une sorte de plongeur qui relance et approfondit, à chaque apparition et avec une force de plus en plus importante, l'énigme de la servitude volontaire. En effet, cet autre constat, d'un ordre différent de la constatation empirique que La Boétie réalise de l'extension de la servitude, permet de reconduire de manière constante la question de la domination au problème du don, du *don de soi*, en empêchant la résolution de l'énigme de la servitude par toute explication extérieure à la volonté humaine. De cette façon, la question n'est plus pourquoi la domination existe pourquoi les dominés choisissent leur propre servitude s'ils sont nés libres ?

En ce sens, la raison pour laquelle La Boétie est capable d'entamer une discussion avec les grands référents de la pensée politique et de mettre en question la conception traditionnelle de la domination en Occident réside, semble-t-il, non seulement dans la nouveauté de sa réflexion, mais aussi dans la façon dont il module le geste copernicien qui est à la base de la découverte de la servitude volontaire. En effet, comme le conseille L. Strauss⁵², la découverte de La Boétie dépend de la façon dont sa proposition théorique est construite, de

51 Nous faisons référence au sens marxien et après lévinasien que nous avons travaillé dans notre premier chapitre. Voir le note n° 234 de ce chapitre.

52 Il faut prêter « une plus grande attention à la forme qu'à la substance, "puisque la signification de la 'substance' dépende de la 'forme'" ». Abensour, M., « Thomas More ou la voie oblique » Op. Cit p.34.

sa *forme*, dont la configuration semble entremêler l'école socratique du dialogue aporétique⁵³ avec les traces d'une pensée dialectique négative, deux sources complètement différentes et discontinues de la pensée. Le *Discours* manifeste effectivement les traces d'une composition dialogique, en nous donnant des réponses provisoires qui s'avéreront inévitablement insuffisantes, alors même que toute la configuration du texte est le produit de la confrontation d'une contradiction irréductible entre deux prémisses qui détiennent la même force, à savoir le fait de la domination et l'affirmation de la liberté. La Boétie dispose ainsi la question de la domination comme un problème structurellement irrésolu, en déterminant le contenu autant de la servitude que de la liberté à partir du choc entre deux expériences irréconciliables dont la dynamique, sous la forme d'une contraposition entre deux « noms », à savoir le nom « d'Un » et le nom de l'amitié, disposent la voie qui nous conduit dans un terrain chaque fois plus nébuleux. Dans ces coordonnées énigmatiques, toutes les possibles réponses deviennent forcément des nouvelles instances de questionnement, placées dans une dimension existentielle chaque fois plus complexe.

Ainsi, cette stratégie d'approfondissement est mise en œuvre de deux façons différentes, mais complémentaires. D'une part, on trouve le déplacement de la domination non seulement des réponses classiques qui réduisent son avènement à l'exercice de la violence et la contrainte, mais aussi on peut dire que La Boétie va au-delà de ce cadre pour introduire la « fascination », la magie et « l'ensorcellement » comme possibles causes de la servitude. D'autre part, on trouve l'inscription de la liberté et de l'amitié dont le rôle, loin de nous conduire à une description de la consistance ou de la formule d'une vie sans domination, semble nous ramener d'une manière constante à la constatation problématique et bouleversante de l'existence de la servitude. De cette manière, on revient à la question qui fonde le texte sans relâche – *si la liberté est une condition humaine irréductible, pourquoi alors préfère-t-on la servitude ?* –, mais chaque fois dans une dimension différente, plus intense, au fur et à mesure que le texte avance. En ce sens, la liberté semble introduire une contradiction insurmontable entre l'affirmation de son irréductibilité -ce que La Boétie désigne comme sa condition naturelle⁵⁴ et sacrée⁵⁵- et la constatation de la servitude comme

53 Il est C. Lefort qui fait de ce trait socratique une image plus évident, notamment quand il signale que « La Boétie fait sienne l'exigence socratique », dans la mesure où l'auteur du *Discours* « récuse les signes visibles de la servitude et de la domination, ces signes qui suggèrent des causes naturelles » pour justement tourner au « lecteur vers l'invisible, le nom d'Un », tel comme Socrate tourne la *doxa* de la *polis* pour la confronter avec ses « points aveugles », ces moments impensés. Lefort, C., « Le non d'Un ». Op. Cit. p.284.

54 « Reste doncques la liberté estre naturelle, et par mesme moien a mon advis que nous ne sommes pas nez seulement en possession de nostre franchise, mais aussi avec affection de la deffendre ». La Boétie, « Le discours de la servitude volontaire » manuscrite établit par Pierre Léonard. Op. Cit. p.142.

55 « [L] » amitié c'est un nom sacré, c'est une chose sainte ». Ibid. p.180.

l'état de la vie sur terre. De cette façon, l'opération que nous présente La Boétie consiste à penser ces deux moments simultanément, servitude et liberté, en générant la dynamique de ce que l'on comprend ici par énigme.

Néanmoins, afin de comprendre cette façon de disposer l'exercice de la réflexion politique, il faut affronter le problème qui découle de la convergence de ces trois éléments – du fait de la servitude, de la figure du tyran et du *don* en tant que sa cause – afin de réaliser pour nous-mêmes l'expérience de pensée que nous propose le *Discours*. Nous faisons référence ici à la présentation de l'hypothèse de la servitude volontaire elle-même, une formulation où La Boétie pousse sa découverte à un tout autre niveau de complexité :

Chose vraiment surprenante (et pourtant si commun, qu'il faut plutôt en gémir que s'en étonner !) c'est de voir des millions de millions d'hommes, misérablement asservis, et soumis tête baissée, à un joug déplorable, non qu'ils soient contraints par une force majeure, mais parce qu'ils sont fascinés et, pour ainsi dire, ensorcelés par le seul nom *d'un*⁵⁶.

L'introduction de cette révolution sur l'origine de la servitude, la transformation de cette forme de passivité en une implication de la volonté des sujets asservis, est ainsi suivie d'une autre inflexion qui se laisse lire comme une réaction à ce déplacement. Nous faisons référence à l'apparition de la surprise, du caractère viscéral capable de perturber les contours des corps – *il faut plutôt en gémir que s'en étonner* –, dont l'irruption se révèle comme la conséquence d'une altération presque alchimique de la consistance de la réalité. Ce qui apparaissait comme une chose « commune », l'extension du « joug déplorable », se révèle alors sous le prisme de la servitude volontaire comme un état radicalement scandaleux, comme la constatation d'un absurde, d'un contre-sens qui en raison de sa quotidienneté se laisse désormais voir comme une vraie catastrophe. C'est absolument fondamental de tenir compte du rôle de cet état de bouleversement afin de comprendre la structure de la servitude volontaire, en tant que proposition théorique et politique. En effet, la surprise paraît être la seule réponse qui peut opérer sur l'*absurde*⁵⁷, sur ce qui se place par-delà des frontières de la

56 La Boétie, É., « Le discours de la servitude volontaire ». Op. Cit. p.195.

57 On pourrait dire que l'hypothèse de La Boétie travaille sur l'absurdité à deux niveaux différents. D'abord, comprise comme un prisme, comme nous le proposons ici, la mise en œuvre de cette hypothèse prend la forme d'une transformation de ce que nous considérons « normal » en une configuration radicalement scandaleuse. Ainsi, la réalité elle-même devient l'expression de l'absurdité, en tant que moment de préambule au mouvement de sortie qui décrit l'interruption de l'ensorcellement et la réalisation de l'amitié, en tant que fraternité originaire. Néanmoins, il existe une deuxième relation avec l'absurde qui se situe non plus dans les effets de l'application de la servitude volontaire, en tant que clé de lecture de la réalité, mais plutôt dans sa composition comme proposition théorique. C'est dans ce niveau, en pensant de nouveau à Spinoza et sa conception du *conatus*, que M. Abensour dit « Hypothèse absurde [...] celle de La Boétie », en tant que sa propre composition se pose sur un contre-sens, sur un oxymoron existentiel qui contredit les principes sur lesquels nous configurons la subjectivité. Abensour, M.,

compréhension et qui semble défier les possibilités de la pensée, en étant capable d'accueillir, dans cet état de choc, la confrontation entre deux termes irréconciliables.

Plus précisément, le choc apparaît comme la réponse, même physique, à la convergence violente entre les deux prémisses dont la confrontation tisse la structure du *Discours*. Il s'agit, d'un côté, de la proposition de la servitude comme un état qui est devenu le *fatum*⁵⁸ de la configuration politique, une barrière dont l'incarnation dans le tissu social a pris le caractère d'infranchissable, même pour l'imagination la plus insoumise. D'un autre côté, l'arrivée de cette confirmation est accompagnée, sinon déterminée, par l'affirmation infatigable de la liberté comme une condition inaliénable de la vie humaine. De cette façon, la ratification de l'extension de la servitude, des *millions de millions d'hommes asservis*, se transforme en surprise et étonnement une fois que l'affirmation de la liberté est faite.

En même temps, l'exploration de la consistance du type d'expérience que signale la liberté nous reconduit, avec une impulsion chaque fois plus forte, à une analyse de la spécificité de la servitude qui, malgré son niveau graduel d'approfondissement, ne semble pas trouver une réponse apte à satisfaire l'énigme de son avènement. La naturalité du désir de liberté devient, ainsi, un type de mécanisme qui rend possible l'analyse de la structure intime de la domination, en réduisant, d'une manière chaque fois plus aiguë, la démesure et la normalisation de son existence à la place qui lui est propre. En outre, la possibilité du désir de servitude, dont la révélation a lieu grâce à l'application de ce type de dispositif, produit à son tour l'impulsion qui nous conduira finalement à la détermination spécifique de l'expérience qui se trouve derrière le nom de la liberté. De cette façon, on est en face d'une démarche qui porte La Boétie de l'exploration de la domination comme une cause extérieure -« *si une nation est contrainte par la force de la guerre de servir à une [...] il ne se faut pas esbahir qu'elle serve, mais se plaindre de l'accident ; ou bien plustots ne s'esbair ni ne s'en plaindre, mais porter le mal patiemment* »⁵⁹- à l'affirmation de l'amitié⁶⁰ contre cette condition justement « accidentelle », qui fait sa première apparition dans le texte après la considération de la guerre comme une cause possible d'une servitude non volontaire.

« Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire ». Op. Cit. p. 8.

58 Dans un sens complètement différent de la lecture que nous présente M. Abensour, Frédéric Lordon parle pourtant dans ces termes du *Discours de la servitude volontaire*, en signalant que « La Boétie rappelle combien l'habitude de la servitude fait perdre de vue la condition même de la servitude. Non parce que les hommes "oublieraient" d'en être malheureux, mais parce qu'ils endurent ce malheur comme un *fatum* qu'ils n'auraient pas d'autre choix que de souffrir, voire comme une simple manière de vivre à laquelle on finit toujours par se faire ». Lordon, F., *Capitalisme, désir et servitude*. La Fabrique, Paris, 2010. p. 9.

59 Nous utilisons sur ce point la traduction de P. Léonard du *Discours La Boétie*, qui a la vertu de faire apparaître le mot « accident » au moment de parler de la servitude non volontaire. La Boétie, « Le discours de la servitude volontaire » manuscrite établit par Pierre Léonard. Op. Cit. p.129.

60 « Nostre nature est ainsi que les communs devoirs de l'amitié emportent une bonne partie du cours de notre vie ». Ibid.

Ainsi, une foi assumée cette possibilité dans son contexte historique, comme une situation limite qui n'admet ni plainte ni étonnement – comme si ces deux réactions n'avaient lieu que quand il est encore possible de prendre une certaine distance pour réagir contre la tyrannie –, La Boétie se voit obligé d'approfondir son exploration de la matérialité de la servitude, en pensant sa consistance au-delà de cet état de désolation des vaincus. En effet, l'apparition de l'amitié déplace la discussion de la servitude depuis le cadre de la contrainte propre à la guerre à un contexte où « les communs devoirs de l'amitié emportent une bonne partie du cours de notre vie »⁶¹. L'amitié et la liberté sont ainsi assumées comme la dimension où la recherche de La Boétie se place, en tant que conditions irréductibles de la vie humaine, en abandonnant momentanément⁶² l'exploration de la servitude là où la liberté a déjà disparu. Ce déplacement conduit ainsi l'exploration de la domination sur un terrain où « aimer la vertu [et] estimer les belles actions » sont non seulement des possibilités tangibles, mais aussi « très naturell[es] »⁶³. Néanmoins, il ne s'agit que d'un abandon momentané parce que cette référence à la désolation des vaincus, – « si donc une nation enchaînée par la force des armes, est soumise au pouvoir d'un seul [...] il ne faut pas s'étonner qu'elle serve [...] [il faut plutôt] supporter le malheur avec résignation et se réserver pour une meilleure occasion à venir »⁶⁴ - n'apparaît dans la composition du texte que comme une autre version de ce type socratique de réponse provisoire. En effet, le texte est articulé d'une telle manière qu'une fois que La Boétie admet la possibilité d'une domination prétendument totale, où il n'y a rien à faire, il revient à l'expérience de l'amitié comme une forme de retisser le lien avec la naturalité de la liberté.

Ainsi, l'arrivée de la naturalité apparaît comme un mécanisme qui relance la question de la servitude dans une dimension où la contrainte n'est plus totale, où l'amitié et le souci pour autrui ont encore une place dans la configuration sociale, et constituent, en tant que

61 La Boétie, É., « Le discours de la servitude volontaire ». Op. Cit. p.195

62 À propos de cette expérience de la contrainte totale et de à quoi on fait référence avec la désolation des vaincus, on pourrait considérer que l'abandon par La Boétie de la question de la servitude des confins d'un peuple opprimé par une contrainte extérieure – « si donc une nation enchaînée par la force des armes est soumise au pouvoir d'un seul [...] il ne faut pas s'étonner qu'elle serve [...] [il faut plutôt] supporter le malheur avec résignation et se réserver pour une meilleure occasion à venir » - n'est qu'une autre version de ce type socratique de réponse provisoire. En effet, le texte est composé d'une telle manière qu'une fois que La Boétie admet la possibilité d'une domination de prétentions totale, où il n'y a rien à faire, il revient à l'expérience de l'amitié, comme une façon de retisser le lien avec la naturalité de la liberté, par l'introduction de la parole comme forme de contact avec cette « bonne mère » d'où nous venons *tous*. Ce point est alors crucial pour entrevoir l'actualité du *Discours*, notamment dans notre contexte politique qui est déterminé par une expérience de destruction du politique qui, sous sa formulation totalitaire et à partir de ses mutations multiples contemporaines, nous placent sur une scène qui a justement besoin d'une réflexion sur la recomposition de l'expérience de la liberté, de l'amitié dans les termes dont La Boétie la conçoit, et de son lien avec la condition humaine, même et surtout là où sa possibilité semble avoir devenue impossible.

63 Ibid.

64 Ibid.

dispositions, des conditions originaires. L'amitié apparaît ainsi pour disputer la naturalité de la servitude, juste après le moment où La Boétie envisage la possibilité d'une servitude vécue comme un système de contrainte active, c'est-à-dire venue d'un pouvoir extérieur. Donc, cette intervention produit un nouveau déplacement vers une dimension encore une fois plus élémentaire, qui spécifie la consistance de la naturalité de la liberté pour proposer de la concevoir, dans le même mouvement, à partir de l'expérience du lien humain. Or, dans la composition agonistique du texte, le contenu de cette expérience commence à se composer à partir du rapport d'exclusion face à la servitude, en formalisant ces deux termes à partir de leur nom. Dans cette ligne, l'amitié apparaît comme le « nom sacré » – « l'amitié c'est un nom sacré, c'est une chose sainte ; elle ne se met jamais qu'entre gens de bien »⁶⁵ –, pour désigner la formule qui décrit la condition existentielle de notre nature politique, à savoir le fait d'être *tous*, « *tous uns* »⁶⁶ selon le concept inventé par La Boétie, contre l'état de la vie ensorcelée par le « nom d'Un », d'être *tous Un*.

En ce sens, l'arrivée à cette dimension du problème de la servitude produit plusieurs déplacements, en commençant d'ailleurs par le processus d'internalisation de la domination, dont l'analyse abandonne le contexte extérieur et « accidentel » de soumission par une contrainte violente, pour adopter une formulation de plus en plus élémentaire. *Des nations d'hommes asservis* contre non plus une armée victorieuse, mais un « Tyran seul ». La multitude contre l'un. Ainsi, le tyran est des-identifié de tout système de domination lié au lieu du pouvoir pour apparaître à partir de sa condition la plus nue : isolé. En effet, il est ni chérir, puisqu'il est, envers eux tous, « inhumain et cruel »⁶⁷, ni tout puissant, car il est « souvent le plus lâche », celui qu'il n'a jamais « flairer la poudre des batailles »⁶⁸, « inhabile » à tous les égards. De cette façon, l'apparition de la lâcheté, en tant que condition du tyran, donne lieu à l'analyse des dispositions de ceux qui sont subjugués par « le plus lâche », par le « plus vil », en essayant d'identifier le moment du détournement de l'amour à la vertu, du souci pour l'autre, de la vie en amitié, au culte de celui qui apparaît, désormais nu, comme le pire d'entre nous.

De cette façon, la dynamique agoniste entre domination et liberté, cette méthode du contre-exemple, finit par nous conduire à une analyse chaque fois plus originaire autour de l'inscription de la servitude dans la configuration du social. Le prisme du nombre, du *tous*

65 La Boétie, « Le discours de la servitude volontaire » manuscrite établit par Pierre Léonard. Op. Cit.p.180.

66 « [S] i elle [la nature] a montré en toutes choses qu'elle ne voulait pas tant nous faire tous unis que tous uns : il ne faut pas faire doute que nous ne soions tous naturellement libres, puis que nous sommes tous compagnons ; ». Ibid. p.142.

67 La Boétie, É., « Le discours de la servitude volontaire ». Op. Cit. p.195.

68 Ibid. p.196.

contre *l'un*, sert dans ce sens à relancer cette exploration à partir du problème du choix, en comprenant que la contradiction entre la naturalité de la liberté et la facticité de la domination doivent répondre à un détournement d'un état dans l'autre : « [s]i deux, si trois, si quatre cèdent à un seul ; c'est étrange, mais toutefois possible ; peut-être avec raison, pourrait-on dire : c'est faute de cœur »⁶⁹. Néanmoins, tout de suite et en travaillant sur la matérialité du nombre, il conclut que « ce n'est pas seulement couardise, [car] elle ne va pas jusque-là »⁷⁰, en réponse de nouveau à la démesure entre ceux qui sont dominés contre celui, tout seul, qui domine.

Dans cette ligne, si la « faute de cœur » ne suffit pas en tant qu'explication, en raison de son impossibilité d'englober l'univers de sujets asservis, le problème de la servitude doit, en conséquence, être traité dans sa dimension politique. En effet, la domination doit être pensée ni comme une disposition que concerne un individu conçu au singulier, comme un problème de nature humaine, ni en raison d'une condition socio-ethnographique spécifique, comme une trace d'un groupe, d'un peuple ou d'une configuration sociopolitique particulière⁷¹. La Boétie cherche, en effet, à placer le problème de la servitude dans la dimension politique de la communauté humaine, comme un trait du vivre-ensemble, mais sans pour cela faire de la domination une condamnation irrémédiable. Autrement dit, il ne s'agit plus d'un problème de certains d'entre nous, mais de *tous*. Dans ce niveau politique, la servitude devient non plus une imperfection individuelle d'un esprit malheureux, mais une disposition du « peuple » pour « se coupe[r] la gorge »⁷², accompagnée d'ailleurs de la redéfinition politique de la liberté, celle-ci conçue non plus comme un choix individuel, mais comme une condition aussi naturelle et innée que notre « volonté de la défendre »⁷³. Tout se passe ainsi comme si la servitude, ne trouvant pas un autre refuge que l'ensorcellement du désir, était forcée à être assumée comme une disposition inhérente à l'expression des volontés en raison du fait indéniable de son existence, mais telle que l'identification avec une cause concrète ou un événement spécifique deviendrait une tâche de plus en plus difficile.

On se libère d'abord du cadre des « arcanes de la domination », par une dés-identification de la servitude à la figure du tyran, en comprenant que la force qui exerce l'ensorcellement ne réside pas chez lui en tant qu'individu particulier, mais plutôt dans son

69 Ibid. p.196.

70 Ibid. p.197.

71 P. Clastres reviendra précisément sur ce point, en pensant la domination comme le trait d'une conception plus ou moins déterminée et située du pouvoir politique, à savoir de la pensée politique occidentale. Nous nous attarderons sur ce point dans la section suivante consacrée au thème de la « Malencontre ».

72 Ibid. p.199.

73 Ibid. p.205.

« nom ». En même temps, le déplacement de cette attraction vers le nom d'Un implique aussi le démontage du *fatum* de la servitude, dont la présence et la persistance historique s'avèrent désormais réduites à l'enjeu des désirs et au fait du *don*. Comme dit La Boétie, « il ne s'agit pas de lui rien arracher, mais seulement de ne lui rien donner »⁷⁴, mettant à distance l'état de servitude de toute justification historique, divine ou même économique-matérielle, pour le réduire à une cause d'abord hétéronome, la volonté des *tous*, et de plus contingente, dans la mesure où ce don peut être arrêté à tout moment. De cette façon, sans ensorcellement, la tyrannie disparaît, ce qui implique non seulement que la servitude n'apparaît plus comme un état naturel, mais aussi que le moment d'arrêt de sa reproduction s'ouvre comme un espace de possibilité pour l'imagination politique. Or, dès que La Boétie met en œuvre ce processus de réduction, à partir du moment où le foyer de la vie politique est placé dans cette unité originaire qu'il appelle comme le « *tous uns* », cette forme d'interruption de la servitude ne peut plus être conçue comme un problème des consciences individuelles, comme un acte personnel de réveil, mais à partir du milieu où l'ensorcellement opère. Dit autrement, le *tous uns*, en tant que source du désir, devient effectivement l'échelle à laquelle l'acte du don doit être pensé, en déterminant la production de la tyrannie comme la réalisation de la vie en liberté, comme une affaire qui ne peut être conjuguée qu'au pluriel.

74 Ibid. p.199.

Dans cette ligne, on peut seulement concevoir le message de La Boétie comme un « appel à un soulèvement de la conscience »⁷⁵ du type « individuel-subjectiviste »⁷⁶, si l'on est capable de passer à côté de cette condition collective et plurielle que détient autant la liberté que la servitude, c'est-à-dire si l'on est capable d'oublier que le sujet du *Discours* n'est pas le *je*, le *tu* ou même le *nous*, mais le *tous*. En effet, la composition antagonique du texte rend impossible de simplifier son message en une généalogie de la servitude, capable de déterminer sa « cause » à partir d'un « défaut de la volonté », ou en une ode à une conception de la liberté abstraite. Loin de tout *catastrophisme* qui tente penser la servitude comme une condamnation irrémédiable des esprits, La Boétie compose la relation entre désir et servitude à partir d'un détournement de la vie en liberté en une attraction pour la reproduction de la domination, en démantelant la clôture de la configuration politique à la servitude comme son horizon indépassable. De même, loin de tout *irénisme*, l'affirmation infatigable d'une liberté, conçue comme une expérience irréductible à la vie humaine, est accompagnée d'une manière structurelle par la constatation factuelle de la servitude comme l'état de la configuration sociale. De cette façon, la tendance à la réduction de la servitude à un problème de conscience se voit interrompue par l'apparition de l'amitié comme expérience effective de la liberté, en disposant la domination non pas comme une affaire de responsabilité individuelle, mais tout

75 « [L]'évocation de la servitude volontaire, faisant jouer la tension d'une aspiration à la liberté persistant inexplicablement à rester inaccomplie, ne peut avoir d'autre portée que celle, politique, d'un appel à un soulèvement de la conscience, ce qui n'est déjà pas mal, mais en aucun cas celle d'une compréhension par les causes de cet inaccomplissement ». La constatation de Lordon, de la servitude volontaire comme « l'effet d'une certaine configuration de structures sociales » (p.10) comprend l'avènement de la domination à partir de l'inscription, dans la vie passionnelle, d'une tendance à la conservation de soi, du *conatus*, qui est disposé comme condition de l'asservissement dans la facticité d'une modulation du social fondée sur le système d'exploitation capitaliste. Sous cette optique, la servitude volontaire peut apparaître comme un « effet » de l'exploitation et non plus comme la cause de l'avènement de la domination, parce qu'à différence de La Boétie, qui arrive à son hypothèse seulement après la réalisation de la condition originaire, naturelle et sacrée de l'amitié, Lordon fait dériver la servitude de la configuration subjective du désir et de son unité originaire, le *conatus*. Il s'agit, effectivement d'un oubli de l'élément politique qui représente l'amitié dans le *Discours*, comme le milieu de *tous uns* comme son sujet politique. Or, cette forme de mépris du rôle de l'amitié rend possible inverser la proposition de La Boétie, en comprenant l'ensorcellement comme un composant du système de l'exploitation et non plus comme une disposition inscrite dans le désir de liberté. Ce déplacement a pour effet la simplification de la domination à une version de la contrainte. La servitude n'est plus l'énigme qui s'étend entre la vie en liberté, donnée et naturelle, et l'avènement d'une domination contingente et artificielle. De cette manière, malgré l'acceptation de Lordon de que l'émancipation représente un moment complexe, voire fragile vis-à-vis de la possibilité de son détournement dans son contraire, son identification de la servitude avec le rapport d'exploitation produit deux conséquences tout à fait problématiques au moment de concevoir la consistance politique du *Discours*. D'abord, Lordon opère sur la base d'un oubli de l'expérience de l'amitié de l'horizon d'analyse de la servitude, en négligeant le rôle de l'expérience de l'entre-connaissance dans l'interruption de la domination et en réduisant l'étonnement bouleversant dont La Boétie nous parle à un problème de la conscience individuelle. Dans ces termes, si le sujet de la servitude est l'individu -et non pas le *tous uns* comme nous proposons -, la réalisation de la servitude volontaire ne peut devenir autre chose qu'un acte de conscience. Deuxièmement, cet oubli de l'amitié est accompagné de la disparition de l'énigme, en faisant du désensorcellement un processus qui passe par l'exploration de la relation entre la vie passionnelle et les conditions d'exploitation et non plus, comme chez La Boétie, par la réalisation collective de l'amitié perdue. Lordon, F., *Capitalisme, désir et servitude*. Op. cit. p.31.

76 Ibid. p.34.

au contraire, comme un détournement, un oubli et une forme de destruction concrète et progressive de cette forme « sacrée » de vie-ensemble.

C'est pour cette raison que simultanément à la transformation de la tyrannie en un problème de nomination, du « nom d'Un », la liberté subit aussi son propre processus de transformation radicale, en suivant toujours cette dynamique dialectique d'opposition irrémédiable, pour se constituer comme une condition originaire : naturelle, native et universelle. Or, ce nouveau statut de la liberté se révèle seulement comme tel, dans cette dimension existentielle, au prix de la réalisation de la fragilité de sa consistance, c'est-à-dire à partir de la constatation de l'extension de la servitude. En effet, la détermination de l'amitié en tant que conception politique et existentielle de la liberté est nouée à la confirmation factuelle de la facilité avec laquelle le désir de servitude a détruit ce mode de vie, en le transformant en une expérience de plus en plus étrangère à une configuration sociale qui n'est devenue que l'expérience du « joug misérable ». La fragilité de la liberté introduit ainsi la nécessité d'ajouter une détermination active dans son statut existentiel, laquelle se révèle, avec chaque approfondissement de l'exploration de la servitude, moins comme une nature inaliénable que comme une condition en danger d'être effacée de notre vie politique.

C'est en ce sens que La Boétie structure son analyse d'une manière progressive, en essayant de trouver la dimension capable de correspondre à la découverte de son sujet politique, le *tous uns*. L'analyse de la « lâcheté » se lit ainsi comme l'échec d'une tentative de circonscrire la servitude dans une configuration déterminée de la subjectivité, en démontrant un frein matériel : elle ne concerne pas le *tous*, mais seulement certains d'entre nous. La thématization du « joug » doit alors être conçue à une autre échelle, en fonction de l'extension de sa constatation, ce qui conduit à La Boétie à ce qui s'avère être « la première raison de la servitude volontaire »⁷⁷, à savoir « l'habitude ». « [O]n ne regrette jamais ce qu'on n'a jamais eu »⁷⁸, nous dit La Boétie, en signalant qu'il est possible, en effet, de concevoir l'éducation et la coutume comme des pôles d'inversion, d'oubli et d'occultation de la vie en liberté. Ainsi, l'habitude serait le dernier niveau auquel la servitude pourrait être saisie dans sa dimension politique, c'est-à-dire dans ce qui concerne au *tous uns*, en déterminant que le détournement du désir de liberté n'existe pas nulle part, mais qu'il dépend de son inscription dans un contexte social, culturel et politique spécifique. En fait, avant de concevoir l'habitude comme une réponse à la question de l'avènement de la servitude - car quelle est alors la cause de cette

77 La Boétie, É., « Le discours de la servitude volontaire ». Op. Cit. p. 215.

78 Ibid.

habitude ? –, l'apparition de cette dimension contextuelle et située introduit un nouveau niveau de complexité, à bien des égards.

À un premier niveau, si l'habitude ne répond pas à la question de l'origine de la domination, on peut alors dire que son admission, en tant que réponse, sert moins comme une résolution de l'énigme que comme une inscription, dans le milieu que représente le *tous uns*, du composant factuel de la servitude volontaire. Ainsi vue, la servitude n'existe pas comme un concept ou une construction théorique abstraite, mais elle prend une consistance déterminée à partir de ses modalités spécifiques. Cette distinction est cruciale, spécialement dans la mesure où elle affecte la façon dont la proposition de La Boétie a été construite et ses conséquences théoriques et politiques. En effet, La Boétie constate une différence fondamentale entre la réalisation du constat de la servitude volontaire là où « les hommes naissant sous le joug »⁷⁹ et les autres contextes où « ils [...] sentent [...] brûler dans leur cœur le feu sacré de la liberté »⁸⁰. Cette manière de situer le processus de réalisation de la servitude, tout à fait cohérente avec la conception de la liberté comme une condition fragile, suppose alors que la résonance de l'hypothèse de La Boétie dépend en dernier lieu de la possibilité et de l'intensité de l'étonnement, en tant que déclencheur du désensorcellement du « joug ». Là où l'étonnement ne peut avoir de place, là où il est impossible de « s'étonner, ni se plaindre », la servitude est vécue comme une condition originaire, historique, propre à la vie à plusieurs. Et sa réalisation en tant qu'expérience concrète, habitée par la souffrance, ne peut que se charger de résignation et de désespoir⁸¹. Dans les cas contraires, dans les configurations sociales où il y a encore d'espace pour l'étonnement, c'est-à-dire là où la relation avec les différentes manifestations de la domination n'a pas été encore pacifiée, voire domestiquée, le constat de la servitude arrive à partir d'un autre lieu, comme le constat d'un processus de dégénérescence et de perte d'une expérience différente, de l'amitié et de la liberté comme états originaires.

A un second niveau, on peut concevoir que l'acceptation de la domination ou la détermination de sa nécessité historique, sociale ou naturelle, se révèle comme une conclusion graduelle, directement liée à la perte non pas précisément de l'amitié ou de la liberté en tant qu'expérience concrète et effective, mais plus précisément, par la disparition de la capacité d'étonnement en face de leur absence. En effet, là où il n'y a plus d'étonnement, la servitude est vécue comme le *fatum* de l'horizon politique, en coupant le lien entre l'expérience de la

79 Ibid. 210.

80 Ibid. p.220.

81 On revient sur la formulation de La Boétie sur la vie servile dans les contextes d'une « nation enchaînée par la force d'armes », où cette forme de désespoir est vécue comme un « malheur avec résignation ». Ibid. p.195.

liberté, l'amitié, et la configuration sociale. Or, cette distinction devient aussi importante pour la considération de la liberté, en introduisant un élément de suspicion dans ces contextes où la servitude n'est pas encore devenue une habitude. En effet, l'amitié sans étonnement, sans cette forme d'attention aux manifestations concrètes de la servitude dans nos contextes situés, reste exposée à la dégénérescence de son expérience, en exposant sa fragilité face à l'avènement de la servitude. Ainsi, si la vie en servitude est déterminée par la résignation, la vie en liberté, loin de toute passivité iréniste, se laisse lire comme une expérience qui se structure à partir de la liaison entre amitié et étonnement. La Boétie admet cette condition, justement quand il affirme non seulement que la liberté est une condition naturelle, mais que cette naturalité implique aussi « la volonté de la défendre »⁸², en faisant de l'expérience de l'amitié une forme d'engagement avec ces deux formes critique de réagir, « s'étonner » ou « se plaindre », vis-à-vis de la possibilité de corruption ou de détournement vers la servitude.

En troisième lieu, la disposition de l'étonnement comme moment déclencheur de la servitude volontaire suppose aussi une inversion de la conception de nature chez La Boétie, laquelle configure sa composition à partir du contact avec la consistance spécifique de chaque contexte particulier et non plus à partir d'une idée transcendante de la condition humaine. En effet, avec l'introduction de l'habitude, La Boétie introduit une dimension de la servitude non seulement sociologique ou ethnologique mais aussi épistémologique. En effet, il y a des contextes où la servitude est vécue comme la réponse à la question de la configuration sociale, comme la conséquence nécessaire d'une détermination de l'existence humaine à partir d'une inscription de la domination dans sa nature. On pourrait dire alors que le contact alors avec les manifestations de la domination, avec le moment du présent se réalise dans ces configurations par la médiation d'une idée de nature qui a été capturée par cette incarnation ou naturalisation de la domination. En revanche, la vie en liberté et l'expérience de l'amitié agissent dans une direction complètement opposée, en composant la consistance de la liberté à partir du contact direct avec la manifestation de la domination, avec l'expérience de cette torsion viscérale que l'étonnement réveille. La liberté devient ainsi *naturelle* parce que son expérience produit un écart si violent avec la constatation du *statu quo*, avec son absurdité, que la réalité même est mise en suspens, en révélant le sujet politique du *tous uns* comme la redécouverte d'un trésor perdu⁸³. De cette manière, tandis que la vie en servitude arrive à la conclusion de la nécessité de son existence par la soumission de la réalité à un principe d'occultation et de déguisement

82 Ibid. p.205.

83 C'est dans ces termes, en pensant à la perte de la liberté et l'amitié comme un problème d'oubli, que P. Clastres conçoit la « dénaturalisation » qui comporte la servitude en tant qu'expérience du « joug », comme une forme d'exclusion du « souvenir de la liberté et, par la suite [du] désir de la reconquérir ». Clastres, P., « Liberté, Malencontre, Innommable » Op. cit. p.265.

de l'expérience du particulier, plus concrètement de la souffrance et de l'expérience du « malheur » qu'elle produit, la vie en liberté se révèle à partir d'un contact direct avec cette souffrance, bouleversante et sans médiation, ce que déclenche l'étonnement en tant que premier contact avec la question pour la liberté et l'amitié.

Dans la composition du texte, l'arrivée de l'habitude, en tant qu'apparition de la dimension contextuelle de la servitude, conduit La Boétie à une exploration plus profonde de la liberté, dans la mesure où il doit désormais donner un contenu à sa condition irréductible afin de trouver un pont entre son statut originaire et ce niveau contextuel et situé. La liberté doit alors devenir une conception qui n'est ni personnelle, ni propre à chaque conscience subjective, ni abstraite, comme une forme d'idée régulatrice, pour apparaître comme l'expérience d'une réalisation collective. La Boétie introduit alors la « parole » et « l'échange des pensées », en tant que les dispositifs qui aident à réaliser l'égalité comme une condition originaire, en voyant dans la « communication » l'une des traces, sinon la plus importante, de la tendance naturelle à l'égalité en tant qu'expérience effective. Dans ce but, La Boétie utilise l'image de la nature comme le « moule » ou comme la « bonne mère », qui « nous a tous pétris de la même pâte, afin que, comme en un miroir, chacun puisse se reconnaître dans son voisin »⁸⁴. De cette façon, une fois que l'habitude se révèle comme le cadre qui permet d'expliquer l'extension de la servitude, l'amitié et la liberté arrivent aussi à un autre niveau, encore plus élémentaire. En effet, ces deux expériences de la vie politique trouvent dans l'image de cette « bonne mère » non seulement le fondement existentiel de son statut, « sacré » selon les termes du Discours, mais aussi la forme de sa mise en œuvre concrète, grâce à l'échange de paroles en tant que trace d'une égalité originaire. De cette façon, La Boétie place la liberté dans une double dimension, d'abord comme une condition dont la naturalité dispute la facticité de la domination en tant qu'état originaire, ensuite comme un type d'expérience qui adopte, au-delà de ce statut ontologique, une réalisation effective chaque fois que l'égalité est mise à jour ou selon les termes de La Boétie, *défundue*.

C'est en ce sens que La Boétie signale que si la liberté est naturelle, elle doit alors devenir une disposition « innée, commune aux sages et aux fous, aux courageux et aux couards » et « dont la possession les rendrait heureux et contents »⁸⁵. Il s'agit ainsi d'un bien en soi, qui place sa condition même au-delà des frontières entre la raison et la folie, pour guérir les fautes de cœur partout où elles existent afin de retracer le lien avec sa naturalité chaque fois que son désir est exprimé et mis au jour. Ainsi, on n'est pas seulement en face

84 La Boétie, É., « Le discours de la servitude volontaire ». Op. Cit. p.204.

85 Ibid p. 200.

d'une *disposition* « commune » aux individus : il s'agit plus précisément d'une expérience *du commun*, c'est-à-dire d'un trait existentiel qui ne trouve le lien entre son inscription dans la nature et sa manifestation concrète que par le contact avec autrui, par une forme de « possession » collective. C'est en ce sens que l'on peut comprendre l'apparition de l'amitié dans le texte de La Boétie, en tant que « nom » capable de désigner justement cette impossibilité de concevoir la liberté au singulier. La liberté et sa réalisation dans l'amitié deviennent ainsi le sol de départ de la vie proprement humaine, tandis que la servitude, soit à cause de la « faute de cœur » au niveau individuel ou de « l'habitude » au niveau social, s'avère être le résultat d'un accident, d'une « malencontre »⁸⁶, bien qu'omniprésent, réparable ou du moins réductible à sa source originaire, l'ensorcellement du désir.

2. La critique de la raison politique d'É. De La Boétie

Comme nous pouvons noter, l'intromission de l'habitude en tant que tentative de justifier la servitude, bien qu'insuffisante au moment de répondre à la question de son origine, réussit à faire apparaître les problèmes profonds, ontologiques, épistémologiques et politiques, qui composent la proposition laboétienne. *Jusqu'où peut arriver la disparition de l'amitié et l'oubli de la liberté ?* C'est cette question qui introduit l'hypothèse de la servitude, en disposant l'analyse autant de la domination que de la liberté à partir du conflit entre différentes dimensions de la vie humaine. Il s'agit, dans certains sens, d'un problème de placement. En effet, l'impossibilité de serrer l'expérience du « joug » à une contrainte extérieure, est une conclusion à laquelle La Boétie arrive par la considération de l'amitié comme une dimension non seulement donnée, mais aussi originaire. En effet, l'amitié est présentée comme un type d'expérience qui, malgré les circonstances, s'avère être capable de retisser notre lien avec une naturalité et un temps perdus. Ainsi, l'amitié nous met en contact autant avec un mode *politique*, en tant que son expérience décrit la forme du lien qui soutient et donne consistance à la vie-ensemble en liberté, que, dans un sens *existentiel*, avec une forme d'accès à une dimension originaire, « innée » ou « naturelle » où la subjectivité se constitue sous la forme du *tous uns*.

Or, l'apparition de l'habitude pourrait bien nous conduire d'une hypothèse psychologique, qui présente la servitude volontaire comme un défaut des volontés privées face à l'attraction pour la figure du tyran, à une analyse d'inspiration ontologique de

86 Clastres, P., « Liberté, Malencontre, Innommable ». Op. Cit. p. 254. Nous reviendrons sur ce concept dans la section dédiée à P. Clastres.

l'humain, en trouvant la cause du détournement de la liberté dans un défaut de nature, dans un problème d'essence, comme un attribut irrémédiable et inhérent à la vie à plusieurs. Néanmoins, la route que suit La Boétie, loin de remplacer une réponse individualiste, comme celle de la « faute du cœur » en tant que cause de la servitude, pour une autre d'inspiration historiciste ou sociologique, par l'analyse des conditions sociales ou culturelles qui rendent une société servile ou libre, se fixe - comme nous l'avons vu - sur le composant politique de cette équation. Autrement dit, La Boétie explore la dimension du *tous uns*, en comprenant, tout d'abord, que c'est là où l'énigme se place, où le détournement de la liberté prend lieu, pour ensuite procéder, grâce à l'intromission du nom de l'amitié, à retisser la composition de ce sol existentiel avec sa manifestation politique concrète. La parole et le dialogue se transforment, en ce sens, en un lien qui connecte ce qui jusqu'à ce moment du texte n'apparaît que comme un principe, *il y a de la liberté malgré les évidences*, avec un élément fondateur de la vie-ensemble.

Cependant, cet effort agit d'une façon structurelle sur la constatation indépassable de la servitude, comme une réaction à sa manifestation concrète et bouleversante, ce qui impulse une oscillation entre nature et politique, entre un stade originaire et la détermination factuelle de la vie à plusieurs, comme un mouvement qui prend chaque fois plus de force au fur et à mesure qu'on s'approche de l'énigme de la domination. Autrement dit, plus la liberté et l'amitié deviennent naturelles et originaires, plus le présent apparaît déconcertant et aporétique. Cette relation fait alors de la détermination de la composition du *tous uns* un processus qui, avant de préférer une réalité originaire à une autre factuelle ou, vice versa, avant de renier d'une dimension originaire à cause de sa contradiction avec une réalité concrète, est seulement rendu possible grâce à l'articulation entre deux dimensions. L'amitié sans la parole, celle-ci étant comprise comme le lien entre la vie politique et cette « bonne mère », devient un principe abstrait et détaché de la configuration du social. De même, la servitude sans un principe capable de transcender l'inhérence de son extension sociale et de son omniprésence, devient le *fatum* de la vie à plusieurs.

Ainsi, loin d'enfermer la configuration de la vie libre dans un modèle sociétal ou de déterminer son contenu à partir d'un principe propre à une culture ou à une tradition géographiquement déterminée, La Boétie choisit de reconduire la question de la servitude à une exploration de la nature humaine, mais en comprenant que ce déplacement pousse la pensée à une confrontation avec ses propres limites. Il s'agit ainsi d'un effort théorique pour discerner, sinon créer, un nouveau pont entre une vision philosophique de l'existence et une expérience particulière de la souffrance, celle-ci étant vécue dans ce contexte comme le poids

d'un « joug » et comprise comme l'élément déclencheur qui conduit la pensée à la compréhension d'un phénomène qui défie sa propre représentation, en signalant de surcroît l'énigme de la servitude volontaire comme le nœud central de toute réflexion politique. L'énigme n'est pas ainsi simplement une partie du problème. C'est sa cause, son point de départ et, comme le texte le révèle, un horizon jamais complètement dépassable. Comme nous l'avons vu, La Boétie réussit à mener à terme ce déplacement de la pensée politique, à produire cette forme de réduction de l'exercice de compréhension à la confrontation avec l'énigme comme son impulsion originaire, par la composition du *Discours* et sa manière de disposer l'analyse de la liberté et la servitude à partir de son lien intime. Le mode du contrepoint entre ces deux expériences, entre ces deux pôles de l'horizon du politique, empêche effectivement une définition *pure* de chacun de ces termes, en nous éloignant d'une démarche conceptuelle plutôt classique pour nous présenter un modèle de compréhension dynamique qui travaille, justement, sur ses propres limitations.

Le joug de la tyrannie, caractérisé par cette forme paradoxale de passivité participative des dominés, disons désirante, donne ainsi lieu à une caractérisation de la liberté plus éloignée d'une formulation idéelle ou abstraite, comme une forme de vertu « belle » ou « heureuse » en soi-même, et beaucoup plus proche de la description d'une expérience complexe et laborieuse. En effet, sous la figure de l'amitié, la liberté devient un *devoir commun* – « les communs devoirs de l'amitié absorbent une bonne part de notre vie »⁸⁷ –, qu'il est alors impossible de mener à terme ou d'éprouver dans l'isolement et dont la réalisation, loin d'être comprise comme une quelconque forme de passivité ou de bien inaliénable, prend plutôt la forme d'une défense ardente de sa place dans la composition sociale. En ce sens, de la même manière que La Boétie conçoit la servitude à partir de l'implication active de ses participants dans son avènement et dans sa production, sa conception de la liberté se configure à partir de l'articulation permanente et incontournable entre ses déterminations idéelles en tant que « volonté innée »⁸⁸, et ses expressions politiques, en tant qu'expressions de ce mode de vie qu'il comprend par l'amitié et la figure du *tous uns*.

En outre, l'inscription de cet attribut actif par rapport à la conception de la liberté, comme un trait qui compose une forme de vivre en communauté, fait apparaître la condition fragile qui marque l'expérience de l'amitié et sa relation avec l'idée de liberté, en travaillant la définition de la vie amicale à partir de la constatation factuelle de sa disparition. Si la liberté est ainsi une condition humaine, l'exploration de son contenu, de sa place dans

87 La Boétie, É., « Le discours de la servitude volontaire ». Op. Cit. p.195.

88 Ibid. p.200.

l'exercice de compréhension politique ou même de son rôle dans la signification de l'existence doivent prendre comme point de départ l'expérience du manque de sa présence dans la vie quotidienne et dans la composition de sa normalité. La naturalité ou la sacralité de l'amitié apparaissent ainsi comme deux extrêmes d'une même stratégie, d'une même opération théorique, qui vise recomposer le statut de la liberté, mais à partir des traces d'une consistance perdue. Dans cette ligne, la beauté, la bonté ou même la naturalité de la liberté sont toutes des conceptions qui émergent non pas du ciel des idées ou d'une inscription ontologique de la liberté dans l'idée de l'humain, mais de la confrontation de l'énigme qui émane de leur absence. Ce déplacement nous présente toute une inversion par rapport au foyer de la liberté, un renversement dans la manière dont on conçoit son statut ainsi que dans la signification de son expérience, en changeant d'abord le sens de son rôle dans la composition du social, lié désormais à la défense collective d'une forme de lien humain fragile et contre l'enchantement de la servitude. Il change deuxièmement le statut de sa condition originaire, en faisant de sa naturalité et de sa condition sacrée deux principes que loin de rester détachés de l'expérience concrète de la tyrannie, ils y interviennent de manière directe pour déplacer l'horizon de ce que nous considérons comme possible.

En effet, la naturalité de la liberté devient un trait de sa fragilité, notamment depuis le moment où l'on assume que sa consistance se configure à partir de sa disparition de la vie politique, comme si l'égalité et l'expérience du bonheur qui accompagnent la mise en œuvre de l'amitié n'étaient plus une forme de rappel nostalgique de ce que l'on a perdu, mais plutôt un appel à la défense de son expérience et à la résistance contre la tyrannie. Cette version de la naturalité suppose ainsi que sans l'expression de l'amitié ou la manifestation du désir de défendre son expérience, la liberté devient un nom vide, facilement assimilable au discours d'unité qui émane des charmes du lieu du pouvoir et du nom du tyran. Autrement dit, pour devenir *naturel*, le nom de l'amitié doit se prononcer à plusieurs, en comprenant que cet acte collectif s'effectue d'abord à *rebrousse-poil* des conditions qui composent la normalité du *statut quo* et, sous le point de vue que nous donne la fragilité de son expérience, que la modalité de cet exercice prend comme geste la forme d'un sauvetage d'une condition perdue. En effet, comme La Boétie le signale, sous la figure du dialogue en tant que mode de « fraterniser ensemble »⁸⁹, la réalisation de l'amitié en tant qu'expérience de la liberté prend la forme d'une mise au jour de l'égalité en tant que condition égarée dans le processus de composition sociale, en retissant le lien avec son statut originaire en même temps, voire par la recomposition de notre lien avec les autres.

89 Ibid. p.205.

Du même pour la condition « sacrée » que l'amitié détient selon La Boétie, dont l'apparition se laisse lire moins comme le déplacement de la liberté vers une dimension supra-humaine ou transcendante que comme une inscription de la transcendance elle-même dans les contours de la tyrannie. En effet, comprendre la liberté à partir de ses traces, comme une expérience de remémoration d'un bonheur énigmatiquement disparu, implique que chaque inscription et mise au jour de son expérience, sous les modes de l'amitié, introduisent une sorte de ligne de fuite dans une configuration sociale qui, comme l'affirme la constatation de La Boétie, est déjà clôturée à la reproduction de la servitude. L'amitié dans ce sens ouvre la société à une expérience de son altérité, laquelle apparaît, pour ceux qui sont soumis à la domination du tyran, comme une forme de vie radicalement autre ou comme il dit La Boétie lui-même, « au-delà des bornes de la tyrannie »⁹⁰.

La sacralité de l'amitié désignant dès lors une réponse épistémologique à un problème politique, comment concevoir, dès l'intérieur d'une société ensorcelée par les charmes du nom d'Un, cette forme de vie complètement différente que la liberté signale ? Comment ouvrir l'horizon du politique et réveiller l'imagination vers d'autres modes de vie possibles ? La réponse de La Boétie se présente ainsi plutôt comme une stratégie théorique capable d'interpeller le présent depuis deux côtés : à partir d'un passé naturel et pourtant immémorial, dont la continuité avec notre présent semble s'être perdue au cours de notre histoire ; et à partir d'un déplacement de l'horizon qui s'installe et s'inaugure dans notre présent, mais pour indiquer la possibilité d'un autre temps, d'un temps qui a une autre consistance et une autre configuration que celui dans lequel nous vivons.

Or, ce qu'on propose ici de lire comme la composition dialectique du *Discours*, cette forme d'oscillation pendulaire qui conduit le lecteur ou la lectrice de la constatation de la servitude à l'exploration de la liberté, produit une aggravation de la contradiction entre domination et émancipation jusqu'à un point irréconciliable. En nous confrontant de deux côtés à une frontière indépassable, tout se passe comme si la contradiction qui nourrit l'étonnement poussait la définition tant de la servitude que de la liberté vers une région au-delà d'une expérience concevable. Par rapport à la servitude, La Boétie fixe le point de départ dans la constatation de son extension, ce qui le conduit à envisager le problème du nombre – de comment le tyran, étant lui un seul peut dominer *tous*, qui sont si nombreux –, ce qui fait apparaître la lâcheté et finalement l'habitude comme possibles foyers du détournement du désir de la liberté aux charmes de la tyrannie. Néanmoins, une fois que la source de la servitude est

90 Ibid. p.241.

décortiquée, à savoir le désir du peuple et le « don de soi », sa consistance semble s'évanouir dans les complexités et les apories de l'énigme.

Effectivement, le déplacement de la contrainte au terrain des désirs produit une transformation dans la matérialité de la servitude : il fait de son acte ou de sa mise en œuvre un processus non plus rationnel et, donc, identifiable, mais plutôt énigmatique. En ce sens, le désir et la fascination deviennent expressions de l'énigme de la configuration sociale, du mystère qui se pose sur sa modulation servile, plutôt qu'une réponse à la manière dont la domination s'effectue. De même du côté de la liberté, dont l'exploration nous pousse à dépasser les frontières du présent et sa configuration actuelle, pour nous conduire soit à un temps avant du temps, voire à un moment où l'avènement de la servitude n'a pas encore eu lieu, soit à une forme de transcendance qui nous met en contact avec une altérité sociale d'un caractère radicale par rapport aux conditions de domination existantes. La liberté devient ainsi le nom d'une forme d'absence, mais en même temps la trace d'une expérience de la vie autrement. Comment, alors, la servitude est menée-elle à terme ? Par la fascination, la magie et l'ensorcellement des volontés individuelles nous répond La Boétie, sans pourtant nous indiquer quel est le contenu de cet enchantement, quelles sont ses ruses ou quelle est la façon d'en sortir. Quel est alors le contenu de la vie en liberté ? Au-delà de certaines notions vagues, comme ce qui se donne « entre gens de bien »⁹¹, son association à l'estime de « belles actions » ou même cette référence à la forme du dialogue comme réalisation de l'égalité, La Boétie ne prononce que le nom de son expérience, *l'amitié*, sans nous donner plus de pistes.

On peut ainsi constater une sorte d'hiatus, un espace conceptuellement vide ou envahi par l'énigme et qui dépasse la détermination de la liberté et de l'amitié comme expériences qui se constituent à partir de sa lutte contre la servitude, du contre Un. D'une manière plus précise, ce silence s'étend sur toute forme de détermination du contenu de cette opposition, sur toute forme de sa réalisation concrète, en laissant tant le *nom d'Un* que le *nom de l'amitié* comme deux notions qui apparaissent pour nommer ce qui s'étend au-delà des possibilités de nomination. La servitude volontaire forge effectivement, comme l'indique C. Lefort, un « concept inconcevable », « forgé d'un accouplement de mots qui répugne à la langue, pour désigner le fait politique contre nature »⁹², en signalant une possibilité inédite, sans pour cela oser décrire son fonctionnement ou clôturer sa définition avec l'explicitation d'une vraie cause par rapport à son avènement. En ce sens, par cette allusion à l'inconcevable, Lefort fait, donc, justement signe vers la composition paradoxale du *Discours*, à l'oxymoron qui décrit sa

91 Ibid.

92 Lefort « Le nom d'Un » in *Le Discours de la servitude volontaire*, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2002. p.269.

proposition, mais aussi à une perspective plus générale qui dépasse les contours du texte. Il fait référence, en effet, au déplacement théorique que la réflexion de La Boétie représente vis-à-vis à la pensée politique occidentale et ses repères de certitude, en comprenant que la servitude volontaire tombe sur une frontière de la pensée politique dont la découverte s'exprime dans le même texte, à travers le silence que le *Discours* garde par rapport à l'origine de la servitude, à la structure de l'ensorcellement, mais aussi à l'amitié et la formule de sa réalisation. Domination et émancipation s'avèrent ainsi comme deux moments qui sont structurellement attachés à l'énigme, compris comme la marque d'une limite de la pensée elle-même ou, autrement dit, d'une espèce d'inadéquation entre son exercice et l'expérience politique.

Dans le texte, cette frontière devient évidente. En effet, la servitude volontaire désigne une expérience de la pensée qui confronte La Boétie lui-même à la constatation de ses propres limites, « *je voudrais sinon entendre* »⁹³, pour arriver finalement à une observation d'un statut universel : « *[d] oncques quel mostre de vice et cecy, qui ne merite pas encore le nom de couardise, qui ne trouve point de nom assez vilain, que la nature desadvoue avoir fait, et la langue refuse de nommer ?* »⁹⁴. La Boétie se trouve, ainsi, face à une contradiction qui défie sa propre capacité de penser à déterminer une expérience, en ayant recours à la magie, comme dit M. Abensour, et à la transcendance afin d'invoquer et rendre patente sa présence. On peut en ce sens dire que ce que La Boétie découvre, cette forme de ligne de fuite qui au départ de son étonnement se laisse lire comme ce que M. Abensour signale, dans la deuxième directive du Manifeste de la collection comme un « point aveugle de la pensée occidentale du politique », en comprenant pour cela un angle mort de la réflexion qui cache la dimension problématique qui s'étend entre « les relations de la philosophe et du politique » et qui thématise, en même temps, « les racines théoriques de la domination »⁹⁵.

En effet, grâce à la conception abensourienne du « point aveugle », la servitude volontaire se révèle comme un foyer soit oublié soit caché dans la composition de ses concepts et ses catégories de la pensée politique traditionnelle. L'apparition de ces angles morts de la réflexion politique laissent entrevoir alors une voie inédite à l'expérience qui sous-tend, dans ce cas, notre conception de la liberté et de la domination. Comme nous l'avons déjà signalé⁹⁶, la conception du « point aveugle » est inscrite dans ce que le *Manifeste*

93 La Boétie, É., « Le discours de la servitude volontaire ». Version de Pierre Léonard. Op. Cit. p.128.

94 Ibid. p.132. On ajoute aussi la version de Charles Teste : « Quel monstrueux vice est donc celui-là que le mot de couardise ne peut rendre, pour lequel toute expression manque, que la nature désavoue et la langue refuse de nommer ? ». Ibid. p.197.

95 Abensour, M., « Manifeste de la collection "critique de la politique" ». Op. cit. p.50.

96 Voir supra la thématization du paradigme du politique dans la section « la paradoxe de l'occultation ».

de M. Abensour conçoit comme une « critique de la raison politique », laquelle se donne pour mission l'exploration de la possibilité de suspension et de démantèlement de ce que nous avons conçu comme le paradoxe de l'occultation. Contre l'occultation des « choses politiques », la critique de la raison politique opère par la mise en question de la continuité de la tradition de la pensée, en y entrevoyant d'abord l'une des sources de la perte de la condition irréductible de la vie politique, celle-ci liée à la façon spécifique moderne de sacrifier la spécificité de l'expérience du particulier afin de gagner une vision générale et pragmatique de sa dimensionnalité.

Ensuite, la critique de la raison politique dénonce la dangereuse affinité entre le geste intellectuel qui est derrière de cette occultation du politique, à savoir la soumission de la compréhension politique à la reproduction de la continuité de ses concepts et de ses catégories, et le composant idéologique qui est propice à l'avènement de la domination. En effet, M. Abensour comprend l'occultation des choses politiques comme la perte de la possibilité de sa compréhension, en concevant celle-ci à partir du prisme dialectique de l'émancipation comme la possibilité, toujours latente, de l'inversion de l'émancipation dans son contraire ou, comme signale la formulation même du paradigme du politique, le risque de dégénérescence de la démocratie en une forme de fascisme. La possibilité alors de faire face à l'avènement de la domination et d'entrevoir, parmi les dynamiques qui composent notre normalité, le « moment du péril » ou l'expression d'une tentative d'anéantissement de la dimensionnalité du politique, passe par la réduction de la pensée politique à la confrontation de l'inédit, c'est-à-dire à la possibilité déconcertante de que la mise en œuvre même de l'exercice de compréhension soit, sinon le foyer, du moins le complice de l'occultation du politique.

Or, dans la formulation des itinéraires du projet de la *philosophie politique utopico-critique*, M. Abensour identifie ce moment inédit avec l'introduction de la domination totalitaire comme une forme de mutation de l'horizon de la destruction du politique. En effet, les totalitarismes, en tant qu'expériences sans précédentes de la mise en œuvre de la domination, ont introduit une mutation de la domination dans la composition de notre dimensionnalité politique, c'est-à-dire une variable d'instabilité extrême, déterminée par le déclenchement d'un processus dont la dynamique est capable de transformer les anciennes formes de domination en des configurations insoupçonnées. Face à ce nouveau niveau de danger, cette mise en question de la raison politique essaye de réactiver, dans la pensée politique, un foyer pour la critique qui soit capable de rester attentif à cette condition inédite, à cette forme de transformation inconnue et imprévisible. L'occultation des choses politiques

opère ainsi, pour le traduire dans les termes du *Discours*, comme une dynamique proche de celle que La Boétie décrit par sa formulation de l'ensorcellement, en antéposant un voile de continuité conceptuel sous la répétition, l'institutionnalisation et la normalisation de la domination. L'étonnement, la surprise, voire la colère de La Boétie quand il constate l'omniprésence de la servitude, donnent effectivement un signe non seulement d'une réaction physique à un fait bouleversant, mais aussi et surtout il expose la limite du langage, de ses concepts et ses catégories, pour mener à terme un processus de nomination. Le nom d'Un ne nomme pas non plus quelqu'un, en permettant réduire ce fait bouleversant à l'influence ou la puissance d'un individu, sinon l'existence d'une dynamique de fascination énigmatique pour le lieu du pouvoir. De même, par rapport au nom de l'amitié, qui ne signale pas une communauté ou la description d'un mode de vie particulier, mais plutôt la disparition radicalement déconcertante de l'égalité et la fraternité, comprise à partir de la formule du *tous uns*. C'est en ce sens que la proposition de La Boétie doit recourir à un « concept inconcevable », comme dit Lefort, afin de mener à bien la mission de la critique de la raison politique ou, autrement dit, afin d'exposer la pensée politique à une expérience qui bouleverse toute notion préalable de la domination, tout repère de certitude, et de sorte à accueillir, voire invoquer, l'étonnement et la suspension de la normalité qui l'accompagne.

Comme il est dit par M. Abensour, le questionnement de La Boétie fait apparaître les traits d'un « rationalisme élargi », capable de faire signe aux « frontières héritées de la raison », en mettant en évidence autant ses principes fondamentaux que ses limitants structuraux en même temps qu'il « invite à prendre en compte un élément nouveau, susceptible de conduire à une intelligibilité supérieure »⁹⁷. Cette dimension insoupçonnée apparaît, comme la notion de « point aveugle » le signale, comme une voie neuve entre la pensée et le politique, en faisant de la compréhension un exercice qui est déclenché par la convergence entre la mise en question de la pensée politique et le contact avec une expérience concrète et bouleversante. Chez La Boétie, cette convergence se produit dans l'étonnement, en tant que porte d'entrée à la consistance de l'expérience de la servitude, à savoir la souffrance du « joug » en tant qu'une activité insupportable et intolérable, en s'éloignant de toute forme de résignation à la répétition de son existence. En trouvant, en outre, dans le nom de l'amitié une autre forme d'entrée, un autre « point aveugle » capable de conduire la pensée politique à d'autres coordonnées avec d'autres principes, inédits et insoupçonnés de configuration, cette formulation de la critique, comprise comme un acte de suspension et de resignification de la vie quotidienne, nous conduit aussi à la mise en question de la nature

97 Abensour, M., *La communauté politiques de tous uns*. Op. Cit. p. 110.

elle-même. La composition du social, la modulation du *tous*, et le statut du politique, l'expérience du *tous uns*, trouve ainsi dans l'hypothèse de La Boétie une entrée pour travailler et explorer la condition non pensée de la réflexion politique, ce qui apparaît dans le *Discours* entouré par l'atmosphère de l'énigme, en comprenant que c'est justement cette sortie des repères de certitude et cette forme de déplacement de l'horizon du concevable ce qui rend possible la reformulation de la compréhension dans un premier lieu.

En suivant le mélange qui nourrit la signification de M. Abensour sur la critique, on peut comprendre cette version du « point aveugle » laboétien, fondé sur cette relation structurelle entre énigme et pensée politique, à partir de ce qu'Adorno appelle les « concepts aporétiques de la philosophie »⁹⁸. En effet, la structure paradoxale que le *Discours* explicite partout apparaissent, au sillage de ces concepts aporétiques, comme les traces textuelles de « ce qui n'est pas résolu, non seulement par le penser, mais objectivement »⁹⁹. En effet, selon Adorno, l'expérience du non résolu, de l'inconciliable, devient la porte d'entrée à ce qui résiste à « la logique universellement admise et [dans ce sens] éliminable par l'univocité formelle du jugement »¹⁰⁰, c'est-à-dire un accès à une forme d'expérience qui apparaît, grâce à son statut paradoxal, comme irréductible à toute forme de justification historique, sociale ou même conceptuelle. La contradiction paradoxale se révèle ainsi comme l'une des voies qui ne conduit pas vers une détermination globale des conditions qui structurent la configuration sociale de la vie sur la terre. Au contraire, elle apparaît comme le passage vers l'expérience du particulier, ce qui échappe à la soumission conceptuelle et – comme dirait Benjamin – à la logique du progrès qui agit comme un dispositif d'oubli et d'occultation du souvenir des « vaincus ».

Sous cette perspective, la servitude volontaire fonctionne comme piste d'un type spécifique d'expérience dans l'exercice de la pensée, dont l'intensité réussit à faire détourner le regard de toute justification abstraite ou, plus précisément dans ce contexte, historique ou transcendante de la domination. En ce sens, elle rend possible la confrontation, voire le contact, avec un phénomène tel que l'ampleur de sa contradiction permette de voir la réalité tout entière comme un problème irrésolu. À partir de la clé de la servitude volontaire, la réalité devient effectivement énigmatique dans sa composition la plus spécifique. En ce sens, la détermination de la servitude comme un problème insurmontable, irréductible aux justifications théoriques ou historiques, fait apparaître l'énigme comme un dispositif d'attachement à la réalité particulière, c'est-à-dire comme un élément dont la fonction dans la

98 Adorno, T., *Dialectique négative*. Op. Cit. p.152.

99 Ibid.

100 Ibid. p. 150.

composition du texte c'est de détourner la pensée de la tentation de la « fiction »¹⁰¹, du composant mythique de l'histoire – comme dirait Adorno, ou du registre de la réponse, pour le reconduire à la constatation factuelle de la réalisation de l'asservissement, sans pour cela clôturer la possibilité d'en sortir. L'inquiétude de la servitude volontaire nous oblige ainsi à faire de l'étonnement, du contact avec l'expression bouleversante de la servitude, le foyer de tout exercice de compréhension. En ce sens, un ingrédient central dans la composition de ce dispositif s'avère être le placement de l'inversion de la vie en amitié dans le cadre de la reproduction de la domination dans le milieu du *tous uns*, en empêchant le glissement de la servitude soit vers un problème réduit à la responsabilité individuelle, soit vers une composition de la nature humaine conçue en universel. Comme dit C. Lefort, « La Boétie ne parle pas de l'âme, mais de la cité »¹⁰² en tant que coordonnée de son juste politique, le *tous uns*, en faisant de la vie à plusieurs et même de l'image du « peuple » non pas une détermination fixée à une configuration spécifique, mais plutôt une sorte d'entrée à l'exploration d'une consistance toujours particulière de la vie politique.

Le *tous uns* devient ainsi une formule où, comme La Boétie le signale, le *nom* de l'expérience qui compose et met au jour le sujet politique de la servitude, le *tous*, est capable d'ouvrir l'exercice de la compréhension à une dimension non pensée, à « la question politique comme une *terra incognita* encore et toujours à découvrir »¹⁰³. Or, cette ouverture dépend de la capacité à rester attaché à ce point de contact, à cette forme de bouleversement étonnant face à l'expérience du particulier, comme si cette conciliation impossible entre une liberté innée et naturelle contre une servitude vécue comme une résignation à la souffrance dévoilait l'énigme de la configuration sociale. Conçue au prisme de la « contradiction dialectique », la proposition de La Boétie nous laisse avec une formulation de l'énigme qui présente ses éléments fondateurs dans trois formes liées entre elles, mais d'une consistance spécifique et irréductible l'une à l'autre. Comme Adorno le signale, la contradiction et l'apparition de ces « concepts aporétiques » introduisent une ligne de fuite dans l'horizon de la compréhension politique, en offrant une brèche pour le contact avec « non-identique », c'est-à-dire à ce qui se révèle comme le contre-sens de la quotidienneté de la vie servile ou l'absurdité scandaleuse

101 Dans sa réflexion sur le Discours, C. Lefort conçoit ce que l'on désigne ici comme les justifications historiques ou théoriques de la servitude comme une forme de fuite propre à la pensée politique. « [C]onfrontée au fait contre nature, la pensée aille s'abîmer dans la fiction » (Lefort, C., « Le non d'Un ». Op. Cit. p.277). Cette sorte de mécanisme de la pensée, cette forme d'évasion vers l'universalité des concepts déjà établis afin de soumettre une expérience particulière, surtout si celle-ci présente une condition inédite, est décrite aussi par H. Arendt, presque de la même façon, mais au moment où elle parle de la naissance d'un autre concept qui défie radicalement la capacité et les limites de la compréhension. Nous reviendrons sur cette problématique, à partir d'une perspective arendtienne, dans notre dernier chapitre.

102 Lefort, C., « Le non d'Un ». Op. Cit. p.277

103 Abensour, M., Gauchet, M., « Les leçons de la servitude et leur destin ». Op. Cit. p.11.

de la normalité. La contradiction désigne ainsi un mode d'accès, un point de contact, avec la manifestation de la servitude qui appréhende le « commun » non seulement comme une composition intrigante, mais aussi, plus précisément, comme une expérience troublante de l'absurde. En effet, la suspension de la répétition de la servitude, cette sorte d'*epochè* de la normalisation de sa présence, rend possible une relation avec l'expression particulière de la tyrannie, avec sa souffrance, celle-ci vécue désormais comme une réalité irréductible à toute réponse qui tente justifier son existence ou sa persistance. De cette forme de contact avec le particulier dépend alors l'accès à la spécificité de cette configuration du social, celle-ci constitue à partir de la confrontation indépassable entre l'expression du *tous uns*, en tant que nom de la vie à plusieurs, et son détournement dans le nom de la servitude, le *tous Un*. Ainsi, la servitude, comme invocation du nom d'Un, résulte de l'installation de l'oubli, de l'anéantissement et de la disparition mystérieuse de l'amitié et son principe de transcendance à la domination, la liberté.

En ce sens, l'exercice critique de La Boétie, la mise en œuvre de cette forme de pensée dialectique qui opère par la forme de cette contradiction, nous présente trois figures du « non-identique », c'est-à-dire trois formes de contact avec l'expérience du particulier. En effet, chacun de ces termes offre une voie accès à la spécificité de la domination, à distance de la simplification de la servitude à un problème avec une seule réponse, et de l'horizon qui se révèle au-delà de ses frontières, à partir de ses lignes de fuite vers la *terra incognita* de l'amitié en tant qu'élément du politique. À distance ainsi de tout « entêtement spéculatif »¹⁰⁴, comme dirait Adorno, ces voies s'aventurent à l'exploration de la fascination, au moment de détournement du désir de liberté vers la reproduction de la domination et à la spécificité de cette expérience, innée et sacrée, que l'amitié signale. D'un point de vue abensourien, on peut penser que chaque terme se configure comme un « point aveugle », et représente autant un passage inédit à la consistance du politique que la mise en œuvre d'une opération critique vis-à-vis de nos repères de certitude. De cette manière, La Boétie nous présente son *epochè* de la vie politique : sa façon de suspendre toute détermination qui tente de justifier l'existence de la servitude pour retrouver les entrées vers l'exploration de sa configuration intime. Ces entrées, comme si La Boétie était conscient du caractère inédit de sa découverte et notamment de sa façon de disposer la pensée politique, adoptent chacune une formulation propre à partir d'une innovation du langage, d'un néologisme, capable de faire signe du terrien insoupçonné auquel il nous invite, en choisissant non plus la forme du *concept*, mais plutôt la formule du *nom*.

104 Adorno, T., *Dialectique négative*. Op. Cit. p.152.

2.1 Le nom d'un

« Elle est arrivée la fin du temps des ambiguïtés »¹⁰⁵

En suivant la formule abensourienne du « point aveugle », l'un des premiers points de contact avec l'expérience du « non-identique » et qui sert à la fois comme une source de déplacement, voire de bouleversement de notre conception de la domination et de ses repères de certitude, s'avère être le « nom d'Un ». Dans sa détermination effective, la figure de l'Un prend la forme du « nom du tyran », ou comme l'indique C. Lefort de « celui auquel tous restent suspendus sous peine de n'être rien »¹⁰⁶, celui qui « résume tout en soi », pour finalement devenir cette figure qui porte le « nom de l'autre », de « celui qui seul à pouvoir de parler, à distance de ceux qui ne font qu'entendre »¹⁰⁷. En effet, comme l'indiquent ces déterminations, le nom d'Un se présente comme une composition à plusieurs égards complexe, en modulant sa signification à partir de différents composants problématiques qui restent complètement cachés avant de l'introduction du prisme de la servitude volontaire¹⁰⁸.

On y trouve la révolution théorique qui inaugure la figure du *nom*, dont l'apparition suppose déjà la mise en question au concept de la servitude pour se proposer comme un type de sortie à double terme. D'abord, on sort du modèle ou même de la prétention d'arriver à une définition définitive du sens de la servitude, celle-ci construite complètement à distance de la représentation de la liberté. Ensuite et d'une manière plus profonde, en libérant tant la domination que la liberté des anciens repères de certitudes pour les concevoir comme deux expériences chargées d'une connotation inédite, on échappe aussi au mécanisme de soumission de l'expérience du particulier qui habite le geste théorique déterminant cette dynamique de conceptualisation. En effet, la figure du *nom* que nous présente La Boétie n'apparaît ni comme un concept capable de subsumer la manifestation individuelle ou située de la servitude, ni comme une catégorie inscrite dans une tradition de la pensée, celle-ci capable de disposer la tyrannie comme une forme de régime ou un type d'organisation sociale spécifique. Au contraire, le nom d'Un devient une manière de faire signe vers l'expression politique de la domination, en signalant sa fibre la plus intime, placée dans la forme de

105 Cette phrase a été proférée le lendemain du 18 octobre 2019 par le président du Chili dans le contexte de ce que l'on appelle aujourd'hui « l'explosion sociale chilienne ». Cf annexe II.

106 Lefort, C., « Le nom d'Un ». Op. Cit. p. 299.

107 Ibid.

108 Lefort fait allusion à la représentation traditionnelle de la servitude comme une détermination qui opère sous l'image d'une « domination illégitime, cruelle et démesurée », conçue dans ce sens à distance de la volonté des dominés et sous le modèle de ce que l'on a ici signalé comme les « arcanes de la domination ». Ibid p.331.

détournement du *tous uns* vers l'invocation de l'unité qu'incarne le tyran, sans pour cela réduire sa manifestation concrète à une variable théorique ou historique.

En outre, le « nom d'Un » se détache de l'adhérence de la servitude à *quelqu'un* pour conjuguer sa modulation à partir du sujet politique du *Discours*, à savoir les *tous* qui deviennent volontairement l'*Un*. Grâce à cette opération, dans le nom d'Un « tout maître est y épinglé »¹⁰⁹, comme l'indique Lefort, en faisant signe non plus vers un tyran en particulier ou à une forme d'oppression spécifique, mais plutôt à la tentation pour la tyrannie, en cohérence avec la révolution copernicienne que nous propose le prisme de la servitude volontaire. Le nom d'Un apparaît, de cette façon, non plus comme une forme de contrôle ou une façon d'exercer le pouvoir, mais comme une pulsion dont l'expression dans les *tous* prend la forme d'un processus d'identification avec l'*Un*.

Il est préférable de concevoir à cet égard cette formulation de la domination non comme un concept avec des limites claires, mais plutôt comme un dispositif de signification d'une relation située de façon particulière sans pour autant être limitée à ses différentes manifestations historiques. En ce sens, la spécificité de ce nom réside dans sa capacité à exercer le mécanisme de fascination dans les *uns*, en occultant sa consistance plurielle derrière l'image d'unité qui module le nom du tyran. Face à l'Un, les *tous* apparaissent comme une entité dépourvue de tout fondement, de toute forme, ordre ou mesure, inclassable, donc insaisissable par soi-même. En clôturant la multiplicité infinie des différentes configurations possibles du tissu social où sa présence est invoquée à la seule alternative de *l'unité ou du néant*, le prisme de l'Un produit ainsi une distorsion du regard politique tout en transformant ce qui se trouve en dehors des frontières de l'Un en une entité dépourvue d'identité.

En ce sens, tandis que l'amitié, l'expérience du partage de parole et de la reconnaissance collective d'un lien commun font de la société libre une configuration constituée à partir de son ouverture à l'altérité, la société devenue *une* se construit par la mise en œuvre d'une transformation des autres en une expression moins du *néant* que de la *démésure*, de cela qui échappe aux contours de la forme et de la construction d'identité qui compose cette unité. On pourrait dire qu'il s'agit d'une démesure face à l'Un qui vise en tant qu'horizon soit l'unité, sous le mode de sa soumission, soit le néant ou l'élimination de sa différence irréductible, en déterminant l'expression de l'altérité comme une manifestation qui prend lieu forcément dans la frontière entre ces deux pôles de signification. Ainsi, l'avènement de l'unité, en tant qu'objet du désir du *tous* matérialisé dans la figure du nom du

109 Ibid.

tyran, met en œuvre une opération de confinement de l'excès, de cette extension « qui, par principe, ne souffre pas de bornes »¹¹⁰ et qui est actualisée par le libre-échange de paroles, en fixant ses frontières dans la répétition d'une route à sens unique qui clôt la direction du dialogue, de la compréhension et de la pensée à la répétition du nom du tyran.

C'est pourquoi le nom d'Un apparaît comme un dispositif de simplification, en occultant la pluralité consubstantielle à la vie à plusieurs, ou ce qui chez La Boétie est conçu comme cette forme de division liante où nous sommes *tous* capables de reconnaître et être reconnus en tant que partie des *uns*, sous un principe d'identité forgé par la mise en œuvre d'un processus de nomination. En effet, le nom du tyran réussit à occulter ce sol originaire, naturel et sacré, par l'antéposition de son nom en face de chacun des intégrants de la configuration du social, en reconduisant le processus de sa signification des *tous*, celui-ci conditionné à la trame complexe qui se tisse dans l'ensemble du collectif, à la modulation d'une seule identité qui s'impose comme le foyer de toute signification du social. « [N]ous disons encore : *tous uns* ; et, nous entendons : *tous un* »¹¹¹, nous explique Lefort, en déterminant le désir de servitude et la forme de l'ensorcellement comme une torsion dans la composition des identités, un détournement qui attache la représentation du collectif à la modulation d'une unité fusionnelle qui devient de plus en plus fictionnelle en raison de son degré de détachement de la particularité des *uns*.

Lefort décrit magistralement ce mécanisme, en signalant que « la servitude de *tous* est liée au désir de *chacun* de porter le nom d'Un devant l'autre »¹¹², en identifiant ce qui produit l'invocation de l'Un, le désir, en même temps qu'il signale dans le nom le mécanisme d'occultation de l'autre. En ce sens, l'invocation de ce type d'unité, de l'*Un*, se présente comme un problème linguistique, comme un « détournement du langage »¹¹³ dit Lefort, qui clôt la résonance du *tous uns* présente dans le *nous*, celle-ci capable de réveiller la pluralité de noms propres qui circulent par ces contours – la nature « ne voulait pas tant *nous* faire tous unis que *tous uns* »¹¹⁴ –, à l'identité d'un *nous* singulier, aux frontières claires et fixes. De cette façon, le nom d'Un est un dispositif qui met en œuvre un processus complexe : il indique une recomposition de l'identité du sujet politique de la configuration sociale par la transformation du *tous uns* en *tous Un*, tout en déclenchant une autre procédure, cette fois comprise comme une dés-essentialisation de la servitude par le déplacement de sa source de la figure du despote au désir de domination qui émane de ceux qui souhaitent porter son nom.

110 Ibid. p. 298.

111 Ibid. p.297,

112 Ibid. p.329.

113 Ibid. p.297.

114 La Boétie, « Le discours de la servitude volontaire ». Op. cit. p.142. (C'est moi souligne).

On peut noter ainsi deux mouvements parallèles dans cette transformation du social. D'un côté, cette torsion linguistique comprend la servitude comme l'introduction d'une inquiétude pour l'identité au sein de la mise en œuvre du désir de liberté. En effet, le nom d'Un fait signe vers l'imaginaire d'unité émanant du lieu du pouvoir comme une construction qui n'est capable d'apparaître que dans un contexte où la reconnaissance mutuelle dont La Boétie nous parle, à savoir l'expérience de l'amitié, a disparu de l'horizon de signification politique du social. Autrement dit, l'Un apparaît comme une source de signification de l'ensemble seulement une fois que les noms de tous ceux qui y habitent ont été déplacés au-delà de la reconnaissance mutuelle, en donnant les conditions pour l'introduction d'un nom unique en tant que seule modulation du lien qui compose la configuration du social. D'un autre côté, l'introduction du prisme de la servitude volontaire nous exhorte à comprendre l'avènement et la construction de l'imaginaire de l'Un, puis de l'unité comme foyer de l'identité sociale, comme un processus qui dépend du *don de soi* et non du pouvoir du despote. Grâce à ce double mouvement, de tension vers l'identité et de dé-matérialisation de la domination, le dispositif théorique représenté par le nom d'Un est capable de reconduire le foyer de la servitude à l'enjeu des désirs, en comprenant que l'ensorcellement par l'unité dépend de l'occultation des autres alors même que le foyer de ce processus n'émane pas de la puissance du tyran, mais de la fascination des dominés.

Or, comme nous l'avons vu au moment de notre analyse sur l'influence de Lefort dans la composition du paradigme politique, la dimension symbolique de la configuration du social suppose la réduction de ses éléments, du conflit entre les *grands* et le *peuple*, à la manifestation de leurs désirs, de dominer et de ne pas l'être. Sous cette clé de lecture, la configuration de la division sociale ne se réalise pas par l'expression de la domination pure et nue de la violence du prince, mais par la confrontation qui est née du choc entre le désir de dominer et la résistance qui exprime le désir de liberté, celui-ci identifié avec le désir du peuple. Proche de la proposition de la servitude volontaire, la division sociale originaire travaille ainsi non pas sur des identités fixes, le peuple ou les grands, mais à partir de la manifestation de leurs désirs, en faisant de sa configuration le résultat d'une représentation du conflit. De cette façon, chaque fois que le peuple exprime et module son désir de ne pas être dominé, il expose et réactive le conflit avec la manifestation du désir de dominer des grands, en inaugurant une nouvelle instance pour la représentation de la configuration du social. Or, l'hypothèse de la Boétie se laisse lire dans ce cadre, en comprenant que le déplacement de la figure du tyran au « nom d'Un » implique, tout d'abord, la transformation de *quelqu'un* en une sorte de fonction sociale, dans une représentation symbolique de sa place dans la

configuration sociale qui, grâce à la réduction du foyer de signification du collectif à la prononciation de son nom, devient l'Autre, « le nom d'Autre », de celui qui se place à côté du *tous*.

La sortie de ce milieu du politique, d'être l'un *entre* plusieurs, place ainsi le tyran dans une position radicalement extérieure, un mouvement qui permet la réduction des possibilités infinies de signification de la configuration du social à une dynamique d'exclusion dualiste. D'un point de vue épistémologique, une fois que le tyran émerge, grâce à l'introduction du détournement du désir de liberté vers l'envie de devenir *quelqu'un* qui porte le nom d'Un, le *tous uns* reste contraint à être l'autre de l'Autre, c'est-à-dire à apparaître comme ce qui se place au-delà des bornes de l'unité, de l'ordre, de la mesure. Ainsi, la signification des *tous* reste désormais enchaînée à ce mécanisme d'exclusion, à être l'opposition à l'Un, en déplaçant la source de sa signification depuis l'entre-connaissance mutuelle et collective à soit la négation, sous le mode d'une forme de résistance à l'Un, soit à la reproduction du processus de nomination qui constitue cet imaginaire d'unité, voire à sa soumission. Le nom d'Un devient, de cette manière, un dispositif qui rend possible au tyran de passer d'une position particulière située *au dedans* des contours de la reconnaissance mutuelle des *tous uns* à un lieu du pouvoir dont la seule spécificité, s'avère être la possibilité de se mettre justement à côté des *tous*. C'est ainsi la sortie de l'ensemble pour se placer en dehors, voire au-dessus, qui procure au despote les conditions pour signaler et finalement pour nommer chacun des membres de cette collectivité comme un non-Autre. C'est de cette façon que le tyran fait de son nom le nom de *tous*, par la transformation de sa position sociale non pas en un processus d'incarnation d'un pouvoir, mais plutôt dans la manifestation d'un désir d'unité.

2.1.1. L'ensorcellement, la fascination et l'inversion des désirs

Or, en plus de ce processus d'identification qui signale l'unité et l'identité comme les points d'inflexion du *tous* vers l'*un*, l'introduction de l'ensorcellement ajoute un nouvel élément à la dimension épistémologique qui comporte le nom d'Un. En effet, il introduit une autre façon de disposer la compréhension politique. L'ensorcellement et la fascination font effectivement signe, comme l'indique la lecture de C. Lefort, du composant symbolique de la proposition de La Boétie, en plaçant l'avènement de la servitude dans le seul milieu capable de répondre à son sujet politique : le désir et l'imagination de *tous*. Néanmoins, la fascination signale en plus l'introduction d'une forme de transcendance, sous le mode d'une intervention

de la magie « sur la scène de politique et sur la scène de l'histoire »¹¹⁵ comme l'indique M. Abensour, en éloignant le nom d'Un de tout processus rationnel de formalisation ou de déduction théorique, pour le placer dans un terrain qui se met au milieu du savoir et du mystère pour finalement ne s'identifier avec aucune de ces deux dimensions. En effet, entre la sortie du tyran de la configuration sociale et le désir de *tous* de porter son nom et de l'antéposer à *chacun* et *chacune*, s'étend une zone encore obscure, impossible à éclairer par la détermination exclusive de l'ensorcellement soit comme « effet d'une certaine configuration de structures sociales »¹¹⁶, soit comme pure transcendance d'un désastre venu de nulle part.

Comme nous l'avons vu, la structure dialectique du texte conditionne toute possible réponse à la constatation irréductible de la liberté et à la constatation indépassable de l'extension de la servitude. Cette dynamique textuelle fait de la « lâcheté du cœur » ou de « l'habitude » des réponses qui, avant de clôturer l'énigme font tout le contraire : elles relancent sa puissance dans une échelle chaque fois plus profonde. En ce sens, toute tentative de réduction de la servitude exclusivement aux conditions de réalisation matérielle de domination, sous les termes exclusifs de l'exploitation, par exemple, entre forcément en contradiction avec la constatation de sa condition volontaire et avec le caractère irréductible qui détienne la participation des sujets politiques dans la répétition de l'expérience du « joug ». Afin de résoudre l'énigme, il faudrait alors faire intervenir le désir de liberté lui-même en mettant celui-ci à une distance insurmontable vis-à-vis de la servitude, ce qui impliquerait pourtant l'élucidation de la frontière qui sépare la liberté des structures ou des dynamiques par lesquelles le *don de soi* au tyran se réalise. Face à cette alternative, contre l'option de circonscrire la servitude soit aux mécanismes du joug soit à l'intervention du désir de liberté, La Boétie prend une voie différente qui ne mène à aucun de ces deux horizons. Plus précisément, la confection du *Discours* réaffirme la décision théorique d'identifier dans le désir le foyer de la domination, en introduisant la magie et l'ensorcellement comme la seule dimension capable de contenir l'ambiguïté sur laquelle se constitue la dimension du politique.

Ce composant magique introduit, en effet, un principe d'ambiguïté comme condition autant de la manifestation du désir de liberté, dont la dynamique oscille entre la résistance à l'Un et les apories qui rapprochent ses expressions de la composition des identités, que des charmes pour le lieu du pouvoir, dont les expressions bougent aussi entre les effets qui ramènent pour l'imagination politique l'idée d'unité et l'envie de porter le nom du tyran comme s'il s'agissait de son nom propre. La magie fait ainsi apparaître la complexité qui

115 Abensour, M., *La Boétie prophète de la liberté*. Sens&Tonka, Paris, 2016. p.49.

116 Lordon, F., *Capitalisme, désir et servitude*. Op. cit. p.10.

comporte la mise en œuvre de ces deux expériences, en estompant leurs limites jusqu'à les rapprocher structurellement. Dans une opération qui opère sur ces deux fronts, le *Discours* fait ainsi de la résistance à la tyrannie un exercice qui est forcément conditionné par l'inversion de la liberté en son contraire, de la même manière qu'il montre la fascination elle-même comme un acte qui se situe au-delà du savoir et de la connaissance politique. En effet, l'ensorcellement se place dans l'inflexion qui éprouve le désir de liberté à la composition de cette unité qui rend possible la modulation du nom du tyran. En ce sens, tout se passe comme si toute intervention de l'ensorcellement ou toute tentative de fixer les routes d'expression de la liberté, au-delà de tout risque de renversement catastrophique en son contraire, supposeraient une réduction non seulement de cette ambiguïté, en occultant toute trace de la servitude dans l'exercice de la liberté et vice versa, mais aussi, et d'une façon plus fondamentale de la condition politique des sujets asservis. En ce sens, l'élucidation de l'ensorcellement, en tant que forme de détermination des structures par lesquelles la fascination est menée à terme, nous place face à une alternative que dans ces deux extrêmes nous conduit à la négation et à l'occultation du statut politique que l'hypothèse de la servitude volontaire cherche justement redonner aux sujets dominés.

Ainsi, d'une part, l'ambiguïté peut être dissipée par l'éclaircissement rationnel, clair et net des structures de l'asservissement, en identifiant les modes, les configurations ou les conditions dans lesquelles la naturalité de la liberté se perd et la servitude se reproduit. Néanmoins, cette alternative nous conduit inévitablement à la conclusion suivante : la servitude, en tant qu'état de la vie sur la terre, n'est que la conséquence d'une sorte de tort de la raison, d'un défaut du regard ou, encore pire, d'une certaine ignorance de la part des sujets asservis qui les rend incapables de se réveiller face au joug qui détermine leur souffrance. Ainsi comprise, la présupposition d'une réponse cachée à l'énigme de la servitude, liée à l'affirmation d'une capacité extraordinaire pour sa découverte, change radicalement le sens propre de l'émancipation. En effet, elle fait de l'interruption de la servitude un exercice de clarification, fait pour les sujets non plus *endormis*, des structures de la fascination. En ce cas, le réveil de la servitude ne se fait plus par l'expérience amicale collective et le partage horizontal de la parole, mais plutôt par un geste d'inspiration proprement théorique, dont la mise en œuvre vise moins à l'étonnement des sujets dominés qu'à la formation des esprits par les techniques de réveil, dans l'interruption de l'ensorcellement, celui-ci compris désormais comme une extension du système de contrainte.

D'autre part, l'ambiguïté peut disparaître si nous assumons que l'amour de la servitude est conditionné par la puissance du tyran et de ses structures d'asservissement, en faisant des

désirs eux-mêmes une variable de la mise en place d'un système d'oppression. Or, dans une version simple, cette alternative fait remonter la participation des sujets dominés à la reproduction de leur servitude à la passivité qui suggère l'hypothèse des arcanes de la domination, en assignant au tyran le pouvoir d'atteindre le feu de la liberté de leurs cœurs. Néanmoins, dans un sens plus complexe, on pourrait admettre la possibilité de que l'énigme elle-même pourrait être une partie des mécanismes de la tyrannie, comme si derrière la mise en œuvre du dispositif que représente le nom d'Un il y aurait un usage de l'ambiguïté comme un moyen pour détourner le regard des conditions structurelles de l'asservissement.

On se trouve ainsi dans une situation similaire, où l'émancipation ou l'interruption de l'ensorcellement se produirait, dans ce cas, par le dévoilement de l'ambiguïté. Néanmoins, comme nous l'avons déjà signalé, loin de tout prisme psychologique – qui transforme la condition volontaire de la servitude en un problème des consciences individuelles –, la conception de la domination laboétienne conçoit l'énigme en relation directe avec l'expérience de la liberté, plus précisément par rapport à la perte et la fragilité de l'amitié, en faisant de l'apparition de l'étonnement et de l'incertitude qui celui réveille l'expression de l'interruption de l'ensorcellement. Conçue de cette façon, l'énigme est le résultat du processus de la mise en question de la configuration du social, de la remise en cause de son identité et des anciennes réponses à la question de son être. Ainsi, comme nous le suggère le prisme critique de la pensée dialectique, l'énigme nomme une contradiction dont la persistance rend possible le contact avec ce qui reste occulte dans la reproduction de la normalité, en décomposant sa dynamique jusqu'à la ramener au moment de son arrêt.

Vu de cette manière, dans ces deux routes vers la clarté et les certitudes, le désir de liberté perd son attachement à la volonté libre des sujets politiques qui configurent le *tous uns*. La liberté est ainsi réduite par la renforcement de l'hypothèse d'une hétéronomie de la servitude tout en dégradant, par conséquent, la possibilité de l'émancipation et d'une réapparition de l'amitié comme forme de déplacement de cet horizon. C'est en ce sens que l'énigme et, plus précisément, l'ambiguïté et le silence devient des composants non seulement importants, mais aussi structuraux dans la composition de la proposition théorique que le nom d'Un et la servitude volontaire nous présentent. Comme le suggère la lecture de M. Abensour, qui considère le silence comme une sorte de mise en question de la réduction du problème de la domination à toute espèce de réponse définitive, on serait ici en présence d'une stratégie politique face à un problème épistémologique.

Comment se produit le bouleversement critique qui est derrière l'interruption de l'ensorcellement par la tyrannie ? Quelle est la structure du mécanisme de fascination et

comment opère-t-elle sur les désirs des sujets dominés ? Ou finalement, quel est ce type de vie qui s'étend au-delà de la tyrannie et comment peut-on y arriver ? Face à toutes ces questions, en comprenant que toute forme de réponse suppose forcément l'élimination de l'ambiguïté qui habite l'énigme ou, autrement dit, l'occultation de la condition de possibilité du déplacement de la servitude au désir des dominés, le *Discours* garde effectivement silence. En ce sens, M. Abensour nous propose de le comprendre non comme une modulation du *néant*, au sens de celui qui apparaît comme l'au-delà de la tyrannie sous le regard du nom d'Un, mais au contraire, comme la mise en œuvre d'une stratégie de résistance dans sa forme la plus pleine. Grâce à cette clé de lecture, on serait en présence d'un usage politique de l'énigme, une sorte de condensation de son atmosphère éthérée dans une forme d'attitude capable d'envisager et de faire apparaître la frontière poreuse qui se place entre l'émancipation et son inversion dans son contraire.

Afin de mieux comprendre ce point fondamental, on peut se servir de l'explication que M. Abensour donne à la stratégie d'écriture que La Boétie entreprend par rapport à l'énigme et au silence contre le registre de la réponse :

Car le jeu subtil de La Boétie ne vise-t-il pas à éveiller notre étonnement, à le creuser toujours davantage, à nous proposer des réponses qui s'avèrent aussitôt être des pièges et à nous faire ainsi entendre que quiconque possède la réponse ou croit la posséder se prépare *nolens volens* à occuper le lieu du pouvoir ? [...] Non point pour nous donner je ne sais quelle ontologie du mystère [...] Si société émancipée il y a, elle se constitue ou se constituera d'affronter en permanence, sans trêve cette irritante question, d'autant plus soucieuse de la préserver qu'elle saura que ceux qui connaissent la réponse ou prétendent la connaître, se révèlent inmanquablement être des candidats à l'occupation du lieu du pouvoir.¹¹⁷

Comme ce passage le révèle, l'interprétation du silence par M. Abensour introduit une autre dualité dans la lecture du *Discours*. Il s'agit plutôt d'une spécification de la consistance de la vie dans les contours du nom d'Un, celle-ci conçue ici non seulement comme une expérience de l'unité, mais aussi comme expérience de réponse et de certitude en tant que signes de la complétude de son identité. La vitalité de l'Un, en tant que corps du social matérialisé par l'affirmation du désir d'unité, est ainsi vécue comme l'épreuve d'une conviction : la servitude est l'horizon infranchissable de la vie politique, nécessaire en raison de l'extension de son existence immémoriale, éternelle en raison de sa distance infinie par

117 Abensour, M., « Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire ? » Op. cit. pp. 144, 145.

rapport à toute autre forme de composition du social. Dans ce même sens, l'énigme, l'ambiguïté, l'étonnement et l'inquiétude deviennent les traces de l'expérience de la liberté et l'émancipation, en tant que moyens de contact avec une autre configuration de la vie politique. Ainsi, le *Discours* aurait sinon découvert, du moins entrevu l'existence d'une articulation politiquement funeste entre la certitude et l'émancipation, celle-ci entendue comme l'expérience de la sortie de la servitude. En identifiant une proximité entre le savoir, ici compris comme la possibilité de placer la liberté au-delà de tout détournement, et l'épreuve de la fascination pour le nom d'Un, l'hypothèse de la servitude volontaire aurait donné avec l'entrée pour décortiquer la consistance de la domination. Le lieu du pouvoir s'avère être ainsi le lieu des certitudes, en faisant du nom d'Un un dispositif qui opère non seulement dans la dimension des désirs, mais aussi dans la composition du savoir politique en tant que mécanisme de fascination voisin de la reproduction de la servitude.

Or, comme nous l'avons vu à propos du paradigme de la théorie critique, l'affirmation d'une affinité entre le savoir et la répétition de la domination se compose, en tant qu'hypothèse critique, à partir de l'identification d'une dynamique analogue¹¹⁸ entre deux mouvements. En effet, il s'agit d'une convergence entre la composition des relations de domination, fondées sur la soumission et le sacrifice du particulier et de l'altérité, et l'attachement de la Raison moderne à l'idée de système et sa prétention de totalité conceptuelle. L'adéquation de la raison au monde, en tant que principe qui inspire la composition de la Raison moderne, se donne ainsi à partir de la mise en œuvre d'un processus de conceptualisation des particularités où « rien ne reste extérieur »¹¹⁹, en faisant de l'unité du système de la pensée « la projection d'un état pacifié, qui n'est plus antagoniste sur les coordonnées d'une pensée dominatrice et répressive »¹²⁰. En ce sens, la révélation d'un lien entre la répétition de la catastrophe – la normalisation de la domination on pourrait dire dans cette clé de lecture – et la composition de la raison nous indique que l'expérience de la certitude se pose à partir d'une dynamique de séparation, voire d'éviction, de l'expérience particulière. Le particulier est, d'une certaine manière, politisé, voire devenu un point de rencontre entre la dimension éthique et la politique dans les termes lévinasiens, en signalant non seulement l'expérience du non-identique, de la contradiction, mais plus concrètement, la souffrance en tant qu'épreuve de la constatation de la catastrophe. En ce contexte, cette

118 Sur le voisinage entre Raison et domination, on revient sur l'un des fragments qui nous a inspiré dans le premier chapitre à propos de ce sujet : « [C]e qui déchire la société en antagonisme, le principe de la domination, est la même chose que ce qui spiritualisé, actualise la différence entre le concept et ce qui lui est assujéti ». Adorno, T., *La dialectique négative*. Op. cit. p.65.

119 Ibid. p.33.

120 Ibid.

expérience de la souffrance est comprise comme l'épreuve du « malheureux joug », qui démontre ses affinités avec la subordination des contradictions, avec l'idée de totalité, par la réduction de toute multiplicité à l'Un.

Bien évidemment, nous ne voulons pas dire que chez La Boétie on trouve une explicitation de ce mouvement ou une proposition claire et nette sur la consistance du lien entre le savoir et la domination. Néanmoins, l'attention au silence et sa relation avec l'énigme fait apparaître, comme M. Abensour nous suggère, l'expression d'un geste critique fondamental. Il s'agit de la mise en question, par l'intervention et la suspension du moment de la réponse vis-à-vis de l'énigme d'une servitude désirée, de la certitude comme attribut de la vie sous les confins du nom d'Un. En effet, l'écriture de La Boétie dispose la fascination comme une affection qui coïncide avec l'affirmation de soi, par le déplacement du moi au nom d'Un. En même temps, l'expérience de l'amitié et la configuration de la vie en dehors de la tyrannie apparaissent sous le signe de l'énigme, en tant que moment d'interruption des repères de certitude, instant aporétique et bouleversant. Dans ce sens, la suspension de la fascination décrit une expérience, propre à la vie affective, mais propre aussi à des projections collectives, qui concernent non seulement la pensée politique, mais plus spécifiquement le savoir, la connaissance et le sens de la réalité lui-même.

C'est dans ce sens que M. Abensour relève cet aspect du *Discours*, en tissant une association entre réponse et lieu du pouvoir qui comprend l'élimination de l'ambiguïté, propre à l'énigme, comme l'une des conditions de possibilité de l'avènement de la servitude ou, autrement dit, de la liaison entre la représentation de l'ensemble sociale et la figure du tyran. La formule que notre auteur utilise ainsi pour décrire ce geste, le recours à cette formule du *nolens volens*, signale, en effet, la modulation de la relation épistémologique que la résistance entame avec la fascination du nom d'Un : la certitude sur la configuration de l'amitié et de la vie en liberté reproduit une dynamique d'occultation de son expérience, par le déplacement de l'émancipation de sa source, l'énigme et l'étonnement. En effet, l'envie de certitude s'articule avec la reproduction de la domination depuis le moment que l'énigme de la servitude est clôturée par la séparation radicale entre liberté et servitude, en occultant les moments d'ambiguïté où cette frontière tend à s'effacer. Dans ces termes, la description des modes d'intervention et de sortie de l'ensorcellement dépendent structurellement, de l'explicitation et de la confrontation avec l'énigme, en déterminant toute stratégie qui viserait sa résolution comme une alternative, risquant ainsi, *nolens volens*, de reproduire le mécanisme de la fascination qui permet l'arrivée du tyran. De cette façon, l'énigme suppose l'instant de l'étonnement, en tant que mode de suspension de la répétition de la domination, une

intervention aussi de la raison et la pensée politique, en faisant signe vers la réponse et l'expérience de la certitude comme l'une des traces de la vie servile ou, plus précisément, comme une forme d'occultation du moment du péril et de l'instant de risque où se produit le renversement de la liberté en son contraire.

En ce sens, la modulation de la critique de la raison politique se laisse entrevoir dans la composition du *Discours* comme une forme d'appel à la vigilance, en comprenant cette attitude comme la mise en question des représentations de notre présent politique, de sa relation avec la fascination pour l'unité et de sa clôture face à l'altérité du social. L'ambiguïté, l'énigme et la vigilance font ainsi la différence entre une vie sous les confins du nom d'Un et les signes d'un contact avec les lignes de fuite vers son interruption. Comme le signale l'interprétation de M. Abensour, cette articulation est disposée contre le registre de la réponse ou ce qu'il comprend comme la « formule de la liberté »¹²¹, en tant que langage du pouvoir. Le silence apparaît ainsi comme une intervention non seulement du langage, sur le mode de sa suspension, mais plus précisément du processus de nomination, de ce que C. Lefort conçoit comme la mise en œuvre, par moyen du nom d'Un, de l'abolition de « la différence d'un à un », en réduisant « l'énigme de la division sociale »¹²² – ou du processus de configuration de la représentation des *tous* à partir de l'expression du conflit entre désir de liberté et désir de domination – à la simple installation de la parole du tyran comme le foyer de tout sens. Ainsi, la clôture de l'énigme coïncide avec la mise en œuvre du processus de nomination, celui désormais vécu comme l'installation de la certitude dans le lieu de représentation de la configuration du social. Le lieu du pouvoir devient ainsi le foyer de l'affirmation d'un principe d'identité qui donne consistance à l'unité, en transformant la contradiction et l'ambiguïté en un désordre à organiser ou en un non-identique à soumettre.

2.1.2. Le processus de nomination

On est ainsi face au moment de l'unité, de la *fin du temps des ambiguïtés* on pourrait dire, en concevant l'instant où le désir de liberté prend justement *forme*, où son expression se matérialise, comme le même moment même où la mise en œuvre d'un processus d'identification est rendue possible, faisant du désir de n'être pas dominé l'affirmation d'une entité qui se place comme sa seule source. De cette manière, en tant que « point aveugle », le nom d'Un opère comme le prisme épistémologique qui révèle l'énigmatique dispositif de la

121 Abensour, M., « Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire ? » Op. cit. p.145.

122 Lefort, C. « Le nom d'Un ». Op. cit. p.299.

fascination. En effet, il comprend le silence de La Boétie face à la question de la servitude volontaire comme une intervention de la pensée politique par l'inscription, dans sa mise en œuvre, d'un attachement structurel à l'énigme. En ce sens, l'élucidation de la consistance de la domination de La Boétie fixe sa limite là où l'énigme commence à disparaître, dans le moment où la servitude commence à devenir le résultat d'une addition de conditions matérielles et non plus l'effet des inversions des désirs. En ce sens, cette limite de la hypothèse de la servitude volontaire ne se trouve pas, comme le texte l'indique, dans la dimension de l'habitude, dont l'apparition – comme c'est le cas avec ce que Lordon appelle « les structures de l'hétéronomie matérielle radicale »¹²³ – nous conduit seulement à un déplacement de la question de l'origine de la domination – *quelle est alors l'origine de l'habitude ?* À rebrousse-poil de cette alternative, comme nous montre la lecture de C. Lefort, le plus proche à un mécanisme de l'ensorcellement se laisse entrevoir dans la révélation de l'association intime entre liberté et identité, entre désir de liberté et désir d'être Un.

En effet, le désir de s'identifier signale le processus de nomination comme le principal suspect derrière l'avènement de la servitude. Néanmoins, lorsqu'il s'agit d'expliquer les modalités concrètes ou les mécanismes spécifiques par lesquels cette identification est mène à terme ou même, lorsque l'on essaie de décrire les modes d'interruption ou de correction de ce détournement, la filiation de l'ensorcellement avec le magique se rend plus puissante, en submergeant cette élucidation dans le silence. Dans cette ligne, C. Lefort explore cette dimension ténébreuse en constatant, dans la proximité entre l'un et la figure du corps, la piste la plus claire du détournement du désir de liberté en désir de servitude. En effet, la lecture lefortienne conçoit la proximité entre la figure d'Un et l'apparition du « peuple » comme l'une des possibles sources de ce processus de nomination, en comprenant cette figure comme l'introduction d'un point d'inflexion dans le processus de représentation du mode de vivre-ensemble qui décrit la formule *tous uns*. « Le peuple se veut nommé »¹²⁴, précise le philosophe, en soulignant la présence d'une ambiguïté inhérente à la figure du *peuple* dont la composition se voit intervenue par deux forces qui tend vers des horizons complètement différents.

Dans ce sens, d'un côté, le peuple trouve sa place dans les contours du *tous*, dans ce sol originaire qui fait signe vers la vie-ensemble, en tant que sujet politique de la servitude volontaire. Dans ce milieu, le peuple apparaît comme le foyer du désir de liberté dans toute sa

123 « [D]ans les structures de l'hétéronomie matérielle radicale, le désir de persévérer matériellement-biologiquement est déterminé comme désir d'argent qui es déterminé comme désir d'emploi salarié ». Lordon, F., *Capitalisme et servitude*. Op. cit. p.32

124 Lefort, C., « Le nom d'Un ». Op. Cit. p.299.

puissance, en offrant un *nom* à une composition qui s'avère être suffisamment ambiguë pour signaler, sous le même nom, à *tous* et *toutes*. En effet, le nom « peuple » est à la fois démesuré (en raison de l'ambiguïté symbolique qui le permet de parcourir entre différentes expressions de la composition du social) à la fois que vide (en tant que figure sans principe ou déterminations qui fixeraient sa signification à une configuration donnée). La démesure de son ouverture et l'expression plutôt négative de sa consistance font, ainsi, du nom du peuple un point de rencontre, un espace ouvert et disponible, pour accueillir la diversité propre au *tous uns*. Plus précisément, dans cette acception, le peuple nomme le *tous* sans pour cela clôturer sa signification à aucune de ses parties, à savoir à *quelqu'un*, à un groupe spécifique ou même à un mode de vie particulier. De cette façon, sous la clé de lecture lefortienne que nous donne la division sociale, nous pouvons concevoir l'apparition de cette figure comme la mise en œuvre d'un processus de décomposition des identités, de suspension de certitude ou de déploiement de la dissolution du contenu fixe de l'ordre social.

Or, d'un autre côté, si nous concevons l'apparition du peuple d'abord comme une manifestation du désir de liberté – en un sens négatif comme Lefort le suggère – et comme la mise en œuvre d'un processus de décomposition de l'unité, par la révélation de la condition plurielle et collective des *tous* qui reste cachée sous le nom d'Un, nous pouvons également y entrevoir la trace d'une fragilité structurale. En effet, une fois que le peuple devient le refuge pour la pluralité qui compose le tissu social, s'inaugure aussi une autre possibilité, cette fois non plus conditionnée par le processus de décomposition des identités, mais plutôt par l'arrivée de ce que Lefort identifie comme le désir du peuple « d'être nommé ». Cette version du peuple, que nous pouvons qualifier d'une meilleure manière comme un moment de resignification de son nom¹²⁵, suit au processus de décomposition de l'Un et à la

125 La signification de la figure « peuple », en tant que détermination de l'un des moments du processus de la configuration de l'ensemble social, décrit une dynamique similaire à celle que conçoit Adorno au moment de composer sa définition du concept, dont la définition le décrit aussi comme « un moment comme un autre dans une logique dialectique ». En ce sens, on pourrait penser que la figure qui fait la médiation entre le moment négatif, la pluralité ambiguë des *tous uns*, et le moment positif, le « peuple-Un », serait l'organisme qui clôt le désir de liberté à la mise en œuvre d'un processus d'identification. Cette connotation institutionnelle et organique serait assignée, chez M. Abensour, à la figure de l'État, notamment sous sa lecture du jeune Marx. Abensour décrit cette dynamique, presque dans les mêmes termes que nous nous trouvons dans notre exploration du nom d'Un, lorsqu'il définit à L'État chez Marx « comme une totalité organique, comme un étant dont le mode d'être spécifique est le système. Aussi l'unification du multiple que réalise le système État, ou l'État comme système, n'est-elle pas à penser comme une unité-résultat qui proviendrait d'une association ou d'une liaison du multiple, soit harmonieuse, soit conflictuelle (point de vue empiriste), mais sur le modèle d'une unité de caractère organique. L'idée de l'État plus idéale, entendons spéculative, est construite en partant de l'idée du Tout, écrit Marx, ou encore de la "raison de la société". Autre effet de cette conception spéculative de l'État : toute pensée d'une séparation, d'une extériorité, entre l'individu-citoyen et l'universalité de l'État est récusée au profit d'une intégration de la singularité à l'unité organique, ou plus exactement de la reconnaissance d'une adéquation parfaite entre la raison individuelle et la raison de l'institution étatique, elle-même mise en œuvre de la raison humaine ». Adorno, *La dialectique négative*. Op. cit. p.22. Et Abensour, M., *La démocratie contre l'État*. Op. cit. pp.24,25.

manifestation du désir de n'être pas dominé qui l'accompagne. En effet, elle y introduit le souci pour l'identité, dans les contours de ce que jusqu'à cet instant nous avons seulement conçu comme une ouverture du *nous* à l'énigme de la servitude comme le principe de la configuration sociale.

Comme Lefort le fait remarquer, sous le modèle laboétien, l'ouverture du processus de nomination à la scène collective où s'exprime le désir de liberté, par la dissolution des anciennes réponses à l'énigme du social, crée aussi les conditions pour l'apparition et la reformulation du désir d'identité. Tout se passe, en effet, comme si l'inauguration d'un espace pour les *tous* était attachée structurellement à l'inquiétude pour la détermination de ses frontières. En ce sens, le désir de trouver un nom, processus qui est présent autant dans la décomposition de l'unité que dans l'avènement de la tyrannie, fait de la figure du *peuple* le lieu d'expression du défaut du langage. En effet, sous cette forme d'invocation d'un certain type d'unité, le *tous* tombe sur un nom qui, malgré son ambiguïté, semble entraîner la tendance à occulter et finalement à abolir la pluralité de la configuration du social, les *uns* du *tous*, par la proximité de l'unité avec le nom du tyran. Ainsi, sous cette deuxième acception, l'effort du peuple pour se représenter soi-même tombe, par un détournement inscrit dans la représentation même du *tous* comme une unité, dans le piège de la tyrannie, en préparant l'arrivée du tyran comme celui qui insère son nom à la place du nom de chacun.

Il s'agit cependant d'une figure justement ambiguë, parce que dans la lecture de Lefort, le peuple s'avère aussi comme le lieu d'une certaine forme de réversibilité, en représentant le passage de la pluralité du *tous uns* vers *le tous Un*, mais aussi la scène d'apparition du « nombre », c'est-à-dire du *tous* contre l'*Un*. « Le nombre décompose l'unité, anéantit l'identité »¹²⁶ ajoute Lefort, en déterminant le contrepoint de la servitude contre la liberté comme une confrontation entre l'ensorcellement de l'unité contre la résistance d'une forme d'attachement à la pluralité qui, malgré sa composition collective et son inscription dans la vie-ensemble d'une communauté, est capable de rester liée à un principe d'indétermination qui interrompt le piège du tyran et le processus de nomination qui l'accompagne.

À titre d'exemple, Lefort donne un contexte à ce processus de dés-incorporation social et d'apparition du dilemme qui accompagne l'apparition de la figure du peuple. Il conçoit, en effet, l'opposition du *nombre* contre l'*unité* à partir du processus qui lie la désintégration du régime monarchique, l'apparition de la démocratie et la résultante reconfiguration de la

126 Lefort, C., « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*. Fayard, Paris, 1981. p.172.

question pour la configuration sociale. Lefort nous invite alors à concevoir la démocratie moderne comme ce régime dans lequel l'image du corps politique « tend à s'évanouir »¹²⁷, en comprenant le bouleversement de la structure monarchique, comme le déploiement d'une reconfiguration de la relation entre le lieu du pouvoir et sa représentation symbolique. Cette articulation se voit effectivement bouleversée par la sortie de la figure du monarque, en tant que seul foyer de signification du régime, et l'entrée à ce lieu des *tous*, ou de ce que Lefort conçoit comme le *nombre* contre l'Un.

La question de la configuration sociale se trouve ainsi ouverte à l'expérience d'une « société insaisissable »¹²⁸ sous ces anciennes réponses, Lefort signale, grâce à l'intervention radicale de son attachement au nom du monarque, en permettant la recomposition du lieu du pouvoir à partir d'un nouvel horizon du sens. Ainsi, l'apparition de la démocratie permet de concevoir ce lieu comme un espace « vide et ceux qui l'exercent comme de simples mortels »¹²⁹, grâce à la réduction de la représentation du pouvoir à l'interpellation qui produit la reconfiguration de la division sociale, c'est-à-dire au résultat institutionnel de la confrontation entre le désir de domination et du désir de liberté. Dans cette dimension, le processus démocratique devient la démarche du *nombre* pour réduire le nom de *tous* à son foyer originaire, au désir du peuple de ne pas être dominé, en faisant de sa matérialité non plus l'incarnation du *quelqu'un* dans l'ensemble de la configuration sociale, mais au contraire, l'instance pour la des-matérialisation de cette figure dans la question ouverte et insoluble pour sa consistance, pour son identité. Dans ce moment, le désir de liberté produit la réactivation de la division sociale, sa mise à jour, en donnant les circonstances pour la reconfiguration de la dimension symbolique du social, de l'apparition du politique, par la modulation d'une interpellation sur le sens ou la consistance de la société.

Néanmoins, inspiré par le modèle de la pensée dialectique aporétique laboétienne, Lefort noue le processus démocratique de dés-incorporation du pouvoir à la menace, inscrite dans le désir du peuple, de ré-incarnation de son identité, par le retour des charmes pour le du charme du ou de l'attraction pour le nom d'Un. Il s'agit, en effet, d'un risque impossible de concevoir, depuis notre regard contemporain, sans la référence aux événements totalitaires et leur ingérence capitale dans la recomposition de l'horizon du possible. Dans ce sens, pour Lefort le totalitarisme apparaît comme la réponse aux questions que la démocratie moderne inaugure, mais qu'elle ne peut pas pourtant répondre, comme si l'intrigue qui introduit le processus de mise en question de la matérialité du pouvoir, cette apparition du *nombre* contre

127 Ibid. p.172.

128 Ibid. p.173.

129 Ibid.

L'Un, ne trouverait qu'une solution définitive par la dissipation de l'ambiguïté qui entoure la pluralité qui compose le *tous uns*, cette forme de dissolution du corps du social. Ainsi, le retour de l'Un apparaît comme un retour du désir d'identité, de la fin de l'incertitude, qui se place dans l'état ruineux de l'ancien régime, de l'ancien corps, pour mettre en œuvre un processus de fixation de l'être du social, mais sans les anciens repères qui le cantonnent au nom d'un tyran.

En ce sens, l'interprétation lefortienne de la servitude volontaire, comme une sorte de détournement linguistique du *nous* pluriel de l'amitié au *nous* singulier du peuple-Un, comporte une possibilité autant, voire plus bouleversant que l'hypothèse de La Boétie. En effet, on ne serait pas seulement face à une participation active des sujets dans l'avènement et perpétuation de leur servitude, comme nous indique le *Discours*, mais aussi il aurait une inscription dans l'expression même du désir de liberté d'un nouveau détournement vers une forme de domination encore inconnue. Pour être plus précis, il s'agirait moins d'un nouveau détournement, avec une dynamique et un fonctionnement propres, que d'une menace inscrite dans la condition paradoxale qui compose le cœur de la servitude volontaire, en tant que proposition critique.

2.1.3 La résurgence de la fascination

Le prisme démocratique que Lefort introduit dans la lecture du nom d'Un, par l'image du *nombre* contre l'unité, nous invite à concevoir les effets de l'énigme dans le processus de configuration sociale. Quelles sont les conséquences du processus de désintégration du corps du tyran et quelle est la relation de cette dissolution au moment de concevoir les conditions de possibilité d'une expérience du retour du politique, de recomposition des liens humains ou de l'amitié contre la servitude ? En effet, Lefort, sous une optique que M. Abensour aussi partage, souligne la relation que garde l'avènement de l'énigme, en tant que foyer de la division sociale, de sa composition et de sa reformulation, avec l'apparition de la réponse comme processus de retour moins du politique que de sa proximité avec la fascination et l'ensorcellement pour le « nom d'Autre ».

En effet, pour Lefort, l'énigme reste sous-jacente à la configuration du social, en faisant son apparition, en tant qu'interpellation sur son être, ses principes et ses conditions d'organisation, dans les moments de reconfiguration de sa division ou, autrement dit, une fois que la société fait l'épreuve d'une recomposition de sa représentation symbolique. Or, le

prisme de la démocratie signale ce processus comme la manifestation d'une expérience, d'une forme d'incertitude, où la société devient elle-même inclassable sous ces anciens repères de certitude. Dans ce sens, l'apparition de l'énigme signale la manifestation d'un moment d'ouverture, d'une interrogation ouverte qui accompagne le processus de dés-incorporation du pouvoir, voire qui le mène à terme, pour finalement permettre la réduction, c'est-à-dire la reconduction de l'un au nombre. Ainsi, l'apparition des *plusieurs*, de *tous uns* là où auparavant n'avait qu'un, illustre l'arrivée de la question de la consistance du social, sur son sens et sur ses possibilités de composition, sous la forme d'une dissolution. Comme l'indique Lefort, il s'agit d'un processus de recomposition sociale qui fait « l'épreuve d'une indétermination radicale », d'une mise en question de ses frontières et de ses principes qui sont, dans ce moment d'aporie, désormais visibles à la lumière d'une « société devenue [le] théâtre d'une aventure immaîtrisable », où « le présent s'avère innommable »¹³⁰. De cette façon, sous cette clé de lecture, la condition démocratique d'une société semble résider dans la façon dont sa configuration donne une place à l'énigme de sa configuration sociale, c'est-à-dire dans son ouverture au fondement inclassable, problématique, a-forme, que sa structure, ses institutions et ses figures tentent de nommer. Dans ce sens, la condition démocratique suppose le démantèlement de la naturalisation de la domination, la suspension de la fascination en tant que dispositifs de réponse à la question de l'être du social, en même temps qu'il implique l'introduction, à sa place, de l'inquiétude comme forme d'expérience de cette indétermination.

Néanmoins, cette modification des conditions de représentation de la société, celle-ci étant envahie dans ce contexte démocratique par l'image du peuple et de son désir en tant que déploiement de ce principe d'indétermination, ouvre aussi la porte pour la reconfiguration des dispositifs de domination. En effet, la désintégration de l'ancienne configuration restructure le processus de figuration et ses conditions, en produisant l'ouverture de l'ensemble du social à une nouvelle ampleur de signification, celui-ci non plus cantonné à la figure du monarque. En effet, au moment où l'incertitude s'installe en tant qu'expérience de la vie politique, la reconfiguration de la dimension symbolique se trouve dans le carrefour entre l'apparition, motivée par l'énigme, du « procès par lequel s'ordonne et s'unifie la société, à travers ses divisions »¹³¹, à la fois que sa composition se voit bouleversée par la perte des repères de certitude. Dans le premier cas, on assiste au processus d'interpellation de l'être du social, celui-ci motivé pour la dissolution de la servitude comme forme de réponse sur sa

130 Ibid. p.174.

131 Lefort, C., « La question de la démocratie ». Op. cit. p. 20.

configuration. Néanmoins, dans le deuxième cas, l'indétermination devient un appel, parfois plus éclatant, du besoin d'un nouveau principe d'identité, en comprenant l'ouverture du lieu du pouvoir comme l'opportunité pour trouver une modulation plus parfaite, plus essentielle ou plus originaire de son ajustement avec son ou ses représentants. C'est en ce point que Lefort détecte la condition paradoxale qui hante les processus démocratiques, en comprenant tout mouvement d'indétermination du nom d'Un, toute mise en question de ses contours, comme une occasion aussi pour l'approfondissement de la puissance de l'ensorcellement.

En ce sens, la perte des repères de certitude qui accompagne l'interruption de la fascination, en tant qu'affection ou *Stimmung* de la domination, donne aussi les conditions pour une reconfiguration de la matérialité de l'unité. En effet, une fois désenchaînée, l'incertitude n'est plus limitée aux anciennes représentations du lieu du pouvoir. Dans ce moment, la même indétermination qui rend possible le processus de dés-incorporation du despote rend aussi possible l'expansion des portées de l'appel à l'unité, en comprenant que le processus de composition de la dimension symbolique se trouve désormais soumise à une nouvelle urgence. Effectivement, dans cet instant, où la fascination est mise en suspension, coïncide avec l'apparition soudaine de la catastrophe de la servitude, avec l'étonnement des sujets qui sont confrontés, voire réveillés face au caractère insupportable du joug.

Ainsi, la réactivation de l'énigme et son installation dans le foyer de la vie politique ne se produit pas nulle part : il a lieu à la suite d'un processus de réalisation des conditions catastrophiques de la vie en servitude. Il s'agit, en ce sens, d'une recrudescence du mouvement dialectique qui module la relation entre domination et liberté chez La Boétie, en comprenant d'ailleurs que la dynamique de renversement qui noue une expérience à l'autre est déterminée par l'inscription de l'énigme, en tant que milieu de leur rencontre. Dit d'une manière plus précise, c'est l'énigme qui motive autant l'expérience de la désintégration du pouvoir que la tentative de sa réponse, en liant l'expression du désir de ne pas être dominé à la recrudescence du désir de dominer dans une proportionnalité qui est conditionnée, dans notre horizon politique, par l'apparition de la démocratie, comme modulation de la vie politique, et la domination totale, comme possibilité réelle introduite par les événements totalitaires.

Concevoir ainsi la décomposition de la corporéité du pouvoir suppose de situer le processus de configuration sociale dans un entrecroisement. Il s'agit d'un carrefour qui peut nous conduire soit à l'incorporation de l'expérience de l'indétermination comme le mode de vie politique, à faire de l'étonnement la disposition affective d'une société qui se compose à partir de « l'irritante question » permanente sur ses principes et sa consistance ; soit à la recrudescence de son désir d'être nommée, de sa quête d'une identité fixe, solide et en

permanence. Avant de concevoir cette dualité sous la forme d'une distinction, les lectures de Lefort et d'Abensour nous incitent à disposer ces alternatives comme des *moments* qui, en raison de leur lien et proximité internes, oscillent en permanence sans jamais devenir, semble-t-il, complètement étrangers l'un à l'autre. C'est en ce sens que Lefort nous demande si « le totalitarisme ne se laisse-t-il pas concevoir comme une réponse aux questions que véhicule la démocratie ? »¹³², en concevant l'avènement des tentatives de domination totale – et de son « régime dans lequel la violence étatique s'abat sur l'ensemble de la société, un système de coercition généralisée »¹³³ – comme la mise en œuvre d'un nouveau processus de « corporalisation », placé cette fois au-delà des frontières fixées par les anciennes modulations du pouvoir, pour essayer une nouvelle détermination du peuple sous une image de soi.

Or comme M. Abensour recommande¹³⁴, il ne s'agit pas de traiter tout processus de figuration comme une tentative chargée du germe totalitaire. Contre la banalisation de son concept, autant Lefort que Abensour, malgré leurs différences substantielles, proposent une recomposition de l'articulation entre démocratie et institution, en concevant la représentation du lieu du pouvoir comme un espace qui peut être bouleversé par un mouvement démocratique de recomposition de sa dimension symbolique et de sa relation vis-à-vis le *nombre* ou le *tous uns* sur lequel sa figuration se pose. Il s'agit plutôt de rendre visible le moment, dans ce processus de re-figuration, du détournement entre le moment démocratique et la réapparition de la fascination et de l'ensorcellement. Plus précisément, cette clé démocratique nous exhorte à rester attentifs à la différence entre l'intégration de l'énigme de la division sociale *au dedans* des contours institutionnels, c'est-à-dire là où l'indétermination devient une forme d'ouverture de la société à l'épreuve de la division et du désir de liberté qui l'accompagne, de l'effacement de cette expérience par l'exil de la division de l'horizon

132 Lefort, C., « L'image du corps et le totalitarisme ». Op. cit. p.174.

133 Ibid. p.160.

134 Nous faisons référence à la clarification qu'Abensour réalise dans la préface à l'édition italienne de *La démocratie contre l'État*, en réponse à la réception du texte et les critères autour de sa condition anti-institutionnelle. Dans ce contexte, Abensour dilue son opposition à l'État, en faisant la distinction entre ce « grand organisme » de subordination des particularités et de pacification de la démocratie sous un principe lupin-hobbesien, des institutions, dont l'existence devient non seulement une opportunité pour la recomposition de la configuration sociale, mais aussi un point d'articulation nécessaire entre le temps plutôt fugace de la démocratie et la permanence de son expérience *dedans* la composition de la vie politique. En ce sens, Abensour signale : « la démocratie insurgente peut instaurer une circulation entre insurgence et institution, elle peut mettre en œuvre une circulation entre le présent de l'événement et le passé, dans la mesure où s'y rencontrer des institutions émancipatrices qui sont autant de promesses de liberté ». En effet, en faisant probablement un clin d'œil à la conception de la *promesse* arendtienne, Abensour conçoit ces institutions émancipatrices comme la réponse critique au problème de la continuité démocratie, au comment inscrire son expérience dans le foyer de composition sociale. Abensour, M., « De la démocratie insurgente et institution. Préface à l'édition italienne » in *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien* ». Editions du Félin, Paris, 2004. p.35.

politique et la réduction de son foyer de signification, des différentes possibilités de sa composition, au nom d'Un.

Or, pour Lefort, cet esprit de vigilance se concentre sur l'élucidation des dispositifs qui recomposent le processus de représentation du social et qui le conduisent à l'éviction de l'énigme. En ce sens, pour le philosophe, l'élément qui permet d'entrevoir ce détournement et ce qui module l'ensorcellement par le nom d'Un, c'est le corps, cette hypothèse étant comprise moins comme une réponse à la question de la servitude que comme l'introduction d'une réflexion sur la matérialité de la domination dans le sillage de la réflexion contemporaine et post-totalitaire. En effet, en commençant avec la décomposition du corps du roi, comme dispositif de modulation du corps social, Lefort nous propose de lire la reconfiguration de la composition sociale à partir de l'abandon des anciennes caractéristiques¹³⁵, qui attachent sa justification soit à une raison historique ou généalogique, soit à une raison surnaturelle qui délimite sa représentation à un principe de transcendance, pour faire apparaître l'inquiétude politique comme une question pour la société « comme telle, société purement humaine, mais simultanément société *sui generis* »¹³⁶. Ainsi, la *société comme telle* apparaît comme le nouvel horizon de représentation, en donnant les conditions autant pour le processus de reconfiguration de la représentation de la division sociale, que pour la mise en œuvre d'un processus d'identification sans repères, sans limites. Au-delà de mécanisme de sujétion du corpus social à la figure de *quelqu'un*, dans ce dernier cas, le lieu du pouvoir devient le miroir d'un corps social qui apparaît libéré d'explorer l'inquiétude pour son être, dans toute son indétermination.

En ce sens, le désir de domination, compris à partir du prisme laboétien dans sa proximité avec le désir de liberté, peut non seulement chercher la sujétion des volontés des sujets à la perpétuation de ses conditions d'existence, mais aller encore plus loin pour faire du lieu du pouvoir le résultat d'une tentative d'incarnation et d'une identification pleine de la société avec soi-même. Ainsi vue, la servitude abandonne le quiétisme de la perpétuation du même, cette répétition sans fin du nom du tyran, pour apparaître sous un aspect dynamique qui transforme sa reproduction en un mouvement qui vise en permanence sa complétude. C'est dans ce contexte que le processus démocratique risque de « s'abîmer dans la

135 Lefort précise cette limitation structurale du corpus monarchique à partir de sa description de la composition de la figure du prince, comme le réceptacle du « principe du pouvoir, [du] principe de la loi, [du] principe du savoir, mais il était *censé* obéir à un pouvoir supérieur ; à la fois il se disait délié des lois et assujetti à la loi, père et fils de la justice ; il détenait la sagesse, mais il était soumis à la raison ». Lefort, C., « L'image du corps et le totalitarisme ». Op. cit. p.175.

136 Ibid. p.173.

particularité »¹³⁷, en faisant du nom de quelqu'un, d'une partie de la société, non plus la représentation, mais plutôt le *médium* d'incarnation de *tous* avec *tous*. Dans ce contexte, les charmes du nom d'Un sont réinvoqués par la modulation d'une réponse, avec la prétention à une valeur absolue, à la question de l'être de la société qui se donne néanmoins pendant l'épreuve du questionnement de ses horizons et de sa configuration. Ainsi vue, le déploiement de cette réponse, comme mouvement qui transperce la configuration du social, suivie la route de router du processus de des-intégration et de fragmentation du pouvoir, en modulant un nom comme s'il s'agissait du nom de *tous* et *toutes*.

2.1.4. L'égocrate, le moment le plus obscur du nom d'Un

En suivant cette ligne, Lefort se sert de la figure de Staline afin de nous donner une idée plus claire du parcours de cette mutation politique dans sa formulation totalitaire. En effet, Staline sert comme modèle pour expliquer comment l'expérience d'une société insaisissable peut donner les conditions pour le processus de « transmutation du symbolique en réel »¹³⁸.

D'une manière plus spécifique, dans ce contexte, nous sommes en présence d'un processus de nomination qui opère sous la figure du « peuple », laquelle devient le signe de la réversibilité paradoxale du déploiement de la démocratie, en tant qu'expérience de la multiplication de *noms*. En effet, on pourrait concevoir que dans son sens négatif le peuple nomme le processus de dés-incarnation qui démantèle le lieu du pouvoir, l'expression du désir de liberté comme forme de résistance au désir de domination, en ouvrant sa configuration à la réactivation de la division sociale. Néanmoins, l'apparition du peuple peut aussi donner lieu à la transformation du processus d'indétermination en un principe d'identification, qui fait de la poursuite de l'authenticité, de l'essence de son être, le moteur d'une opération progressive d'incarnation du pouvoir dans l'essence du corps social, c'est-à-dire d'une incarnation sans limites du pouvoir dans l'ensemble social.

Ainsi, Staline serait celui qui insère son nom à la place qui est créée par ce bouleversement des repères de certitude¹³⁹, en modulant une modification de l'intentionnalité

137 Ibid. p. 174.

138 Abensour, M., « Réflexion sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort ». Op. Cit. p.113.

139 Lefort signale la modalité spécifique de ce processus de bouleversement en concevant le régime de Staline comme celui qui « a justement rompu les liens de l'homme avec la terre et les liens communautaires, défait les hiérarchies supposées naturelles, en même temps qui a détruit les nouvelles différenciations surgies avec l'avènement de l'État moderne et celui du mode de production capitaliste. » Lefort, C. « III. "L'Égocrate" », *Un homme en trop. Réflexions sur L'Archipel du Goulag*, sous la direction de Lefort Claude. Belin, Paris, 2015. p.85.

du lieu du pouvoir. En effet, loin d'incarner la justification de l'ordre naturel ou transcendantale qui soutient la configuration sociale, le nom de Staline devient le « miroir parfait de l'Un »¹⁴⁰. En ce sens, Staline déplace la figure du despote, depuis la figure du « maître qui gouverne [tout] seul [et] affranchi des lois » - on pourrait aussi dire de l'image du monarque laboétienne -, à l'invocation au résultat du processus d'incarnation du lieu du pouvoir ou ce que Lefort appelle comme l'*Égocrate*. En effet, cette figure nomme à

celui qui 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 choses¹⁴¹.

Sous le nom de Staline, Lefort présente le processus d'incarnation du pouvoir comme un déplacement graduel de cette quête de l'essence vers le nom d'Un, en concevant l'effacement de la division sociale comme un détournement progressif de la matérialité de *tous* vers son identification à un régime. « Le peuple se veut se nommer », nous avons dit, mais il veut le faire *en permanence*, sous cette modalité totalitaire, comme si ce nom, cette figure, était capable de faire de la puissance négative du désir de liberté l'affirmation d'un « peuple en acte »¹⁴². Nous sommes, ainsi, sous la modulation d'un peuple omniprésent par rapport à l'ensemble social, mais aussi identifiable à une seule source, capable de devenir le seul foyer de signification du social. Dans ce cas, la figure du peuple est prise dans un processus de transmutation, où le contenu négatif du désir de liberté est reconduit, par un processus d'identification, à des figures qui tentent, chacune avec une puissance spécifique, de refermer son indétermination par l'élimination de sa condition symbolique.

On assiste ainsi à l'« [i]dentification du peuple au prolétariat, du prolétariat au Parti, du Parti à la direction, de la direction à l'*Égocrate* »¹⁴³, dans une dynamique qui fait de l'invocation du nom d'Un un mouvement qui opère dans plusieurs dimensions. En effet, d'un côté, la figure du Parti réduit le principe d'indétermination à la modulation et représentation non seulement *des* sujets, mais *du* sujet politique de l'histoire, en se transformant dans l'incarnation du prolétariat¹⁴⁴. Une fois ce déplacement fait, le Parti peut commencer à

140 Ibid.

141 Ibid. p.85,86.

142 Lefort, C., « Staline et le stalinisme » in *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*. Fayard, Paris, 1981. p.121.

143 Lefort, C., « L'image du corps et le totalitarisme », Op. cit. p.167.

144 « Le parti n'apparaît pas comme distinct du peuple ou du prolétariat qui en est la quintessence. Il n'a pas une réalité particulière *dans* la société [...]. Le parti est le prolétariat au sens de l'identité ». Ibid. p.167.

préparer la compénétration de l'État et de la société civile, celui-ci étant capable désormais « de se rendre présent dans toute l'étendue du social »¹⁴⁵ en empêchant la distinction entre l'un et l'autre. Cependant, d'un autre côté, en même temps que l'État adopte ce caractère omniscient, une fois qu'il est devenu le *peuple en acte*, le lieu du pouvoir se sépare de ce que Lefort comprend comme les « lieux de la socialisation effective »¹⁴⁶, ou des espaces où la division sociale prend sa place en tant que force de configuration du social, pour se présenter comme un principe *en dehors* de l'ensemble social. Autrement dit, le tyran, comme dirait La Boétie, doit abandonner le tissu de la vie-ensemble pour justement la signaler comme *Une*.

Or, l'invocation de l'*Égocrate*, sous le déploiement de ce double mouvement paradoxal, d'identification et de sortie, fait de la construction de l'unité un processus moins d'anéantissement de la division sociale, par la clôture du désir de liberté à l'affirmation de l'État, que de bouleversement profond de sa composition. En effet, sous les charmes du nom d'Un, la composition de la société éprouve un mouvement de clôture, une fermeture sur soi, qui est déclenché par l'éviction des noms des *autres* du processus de sa configuration. Dans ce contexte, on assiste à une réduction de la nomination, des processus de subjectivation ou de compositions des identités au foyer de l'Un, ce qui rend possible l'inscription du nom du tyran au lieu de l'unité, en tant que son principe. Néanmoins, ce mouvement est accompagné par le déplacement de la division elle-même à l'extérieur des contours de cette unité, en comprenant les *autres*, ceux qui portent encore un nom différent du non d'Un, comme des individus qui ne font plus partie du processus d'affirmation et de configuration de la société en tant que telle.

D'après le modèle machiavélien, la distinction entre « les grands » et « le peuple » dépend du désir de liberté, dont l'expression réactive le conflit comme source de la configuration du social. Sous les charmes de l'ensorcellement, cette réactivation de la liberté, en tant que mise au jour de la différence, de la mobilité et de la recomposition du tissu social, est, pourtant, déplacée progressivement à l'extérieur, en transformant l'État en un dispositif de pacification de toute divergence. L'expression du désir de liberté s'éteint grâce à la détermination, graduelle mais progressive, de la résistance à la domination comme une possibilité qui, non seulement n'appartient pas à la composition sociale, mais qui est en contradiction manifeste avec son existence. En ce sens, cette incompatibilité entre résistance, ou mise au jour de la division, et configuration du social fait de l'opposition - ou de toute forme de persistance dans l'irréductibilité du *nombre* contre l'Un - une expression de la

145 Lefort, C. « III. "L'Égocrate" », *Un homme en trop. Réflexions sur L'Archipel du Goulag*. Op cit. p. 89.

146 Ibid.

contradiction de l'unité, et, plus précisément, de son être, de sa persistance, de son ordre ou de sa paix sociale *intérieure*.

Ainsi vu, Lefort explique ce processus d'éviction et d'effacement de la division par l'introduction, dans le processus de composition social, de la figure de « l'ennemi ». En effet, il comprend pour cela non pas une forme de résistance à l'oppression des « grands », mais plutôt le début d'un processus de déplacement et finalement d'éviction de l'altérité, de la possibilité d'affirmer la pluralité des noms et de l'expression du désir de ne pas être dominé. Dans le cadre historique et théorique qui inspire sa lecture du nom d'Un, Lefort pense l'anéantissement de la division à partir de la resignification totalitaire de la notion de « prolétariat », celle-ci conçue à partir d'un processus de déplacement et de réduction qui fait de son image le signe d'un être social spécifique, le « peuple soviétique »¹⁴⁷. En effet, cette acception du peuple, en un sens pleinement positif – c'est-à-dire comme l'affirmation d'un « peuple en acte »-, se présente comme le dispositif d'assignation qui détermine les contours d'une identité dont la mise au jour et l'ampleur dépendent de l'assertion d'une unité homogène interne. Il s'agit, en effet, d'une unité pacifiée qui ne se compose pas seulement contre une diversité extérieure, mais qui est plutôt rendue possible par la production incessante d'ennemis externes.

L'État est ainsi transformé en un « agent incessant de l'unification »¹⁴⁸, en déterminant sa fonction à partir du déplacement et de l'anéantissement subséquent de la division, en faisant de la production constante d'ennemis le mécanisme de construction d'une société devenue finalement une. L'affirmation de *tous les autres* est ainsi soumise à la prononciation d'un grand *Autre*. « [A]insi seulement s'établit l'Un, dans la suppression de l'Autre »¹⁴⁹, déclare Lefort, en comprenant ce déplacement comme une réduction de l'altérité à une opposition dont le seul horizon de signification s'avère être l'affirmation de l'identité de l'Un. Effectivement, une fois que le conflit ou toute autre possibilité de divergence est déplacée à l'extérieur de la configuration sociale, toute forme de résistance peut être soumise au processus de production des ennemis. Ainsi, l'autre ne peut plus être qu'une négation de l'Un. De cette manière, dans la mesure où la différence entre l'intérieur et l'extérieur est vue comme une opposition ardente et réactive de l'unité contre la multiplicité, de l'ordre contre la démesure, de la paix contre l'excès et le chaos, la possibilité de la division, comprise elle-

147 « Les concepts de “socialisme”, de “dictature du prolétariat”, de “peuple soviétique”, de “pouvoir soviétique” se substituent l'un à l'autre de telle manière que la division de classes se trouve tour à tour niée et rétablie, l'État confondu avec la société et sa domination réaccentuée » Lefort, C. « III. “L'Égocrate” » Op. cit. 92.

148 Ibid. p.93.

149 Ibid. p.95.

même comme la manifestation du désir de liberté, est exclue de la scène de représentation de l'être du social.

En ce sens, à partir du moment où le peuple devient le signe d'une auto-affirmation immunitaire, dès qu'il devient une image de soi-même qui sert comme critère de distinction entre le *nous* et *tous les autres*, sa figure abandonne la puissance négative qui lui a permis décomposer l'unité pour adopter un rôle normatif ou, plus précisément, nominatif. Or, afin de mieux comprendre ce processus, nous pouvons nous concentrer brièvement dans la figure de Staline, en tant qu'acception du nom d'Un. En effet, Staline donne une vision plus détaillée sur les moments qui réalisent l'invocation de l'Égocrate, en montrant la dynamique du détournement du peuple vers l'ensorcellement d'Un.

Dans un premier moment nous sommes confrontés à la mutation politique du concept de dictature, en comprenant sa mise en place non pas comme une période exceptionnelle de suspension des droits fondamentaux, mais plutôt comme une altération radicale de la conception même de la loi. Dans ce nouveau contexte, « le dictateur », nous dit Lefort, « n'est plus un transgresseur des lois établies qui prétend sauver la nation [...] », mais il lie structurellement sa position « à l'affirmation d'une nouvelle légitimité [...] »¹⁵⁰. La dictature commence ainsi non seulement à préparer le terrain pour faire de l'interruption la base d'une nouvelle fondation, mais elle fonctionne comme le cadre de l'inscription du nom de *quelqu'un* au foyer de signification de l'ensemble du social. Ainsi, la deuxième étape de cette mutation politique se révèle dès lors que le nom lui-même de Staline est inscrit dans le processus de transformation, voire de refondation de l'être social. Staline et son rôle, dans ce processus, devient un. En ce sens, « [l]'autorité de Staline » signale Lefort, « paraît inscrite dans l'essence du régime, au point qu'il se présente comme un simple exécutant »¹⁵¹, en devenant non pas le « fondateur » du nouvel ordre, mais plutôt celui qui ne fait que mener à terme le projet de sa réalisation.

Nous sommes ainsi face à un projet dont l'ampleur dépend de ce processus de symbiose infinie entre la composition sociale et le pouvoir de son *nom*. En effet, la dynamique d'inscription et d'assimilation du *nom* avec le *nous* est propulsée par l'éviction et la pacification de la division et le conflit. Lefort indique qu'en faisant de cette version positive du peuple – en tant qu'« acte » - le modèle qui permet la transformation de la dissidence ou de la résistance en la création d'« hommes en trop »¹⁵², forme finale du déplacement de toute forme d'altérité en dehors des confins de l'être du social, l'État est poussé à tenir un rôle

150 Ibid. p.120.

151 Ibid.

152 Ibid. p.95.

productif. En effet, une fois que l'affirmation de la différence et du désir de liberté a été bannie, l'État peut commencer le processus de production permanente d'ennemis, en en superposant l'affirmation de son unité interne à chacune de ses particularités constitutives. En ce sens, si la divergence est nécessaire pour assurer l'unité interne, c'est l'État qui doit la créer, en déclenchant un processus de production de l'altérité même dans les limites pacifiées de l'unité sociale. Or, ce dernier mouvement est mené à terme pour un autre pas, ce que Lefort nous présente comme la troisième mutation totalitaire de la conception du pouvoir, celle-ci conçue comme la mise en œuvre d'un attachement absolu entre la société et l'État. L'État, en tant que dispositif de pacification et de reproduction de l'Un, devient alors le milieu qui permet l'incarnation de la figure de ce genre de dictateur à l'ensemble social. Ainsi, finalement « [l]e pouvoir [...] se trouve [...] soudé [à] Staline »¹⁵³, en éliminant toute forme d'indétermination et toute trace d'un principe de transcendance – comme la religion, le fondement idéal ou transcendantal du droit ou, comme dit La Boétie, la condition sacrée d'un autre principe de composition sociale comme l'amitié – pour faire de l'ensemble social une image homogène et totale de l'Un. Le peuple, dit en ce sens affirmatif, n'a pas d'autres limites que ce qu'il s'impose à soi-même, en comprenant que son nom est devenu le signe du nom d'Un en tant que mécanisme de mise en acte de son identité.

Or, le *Discours* de La Boétie nous parle bien évidemment d'un moment historique où la découverte démocratique moderne qui inspire la lecture de Lefort n'a pas encore eu lieu et où le péril de la domination totalitaire n'apparaît pas encore à l'horizon. Malgré cette brèche historique et conceptuelle, la réflexion lefortienne sur le totalitarisme trouve dans la conception du nom d'Un une voie assez directe pour accéder au cœur de la domination totalitaire, à sa dynamique interne en tant qu'expression radicale de la transformation de la configuration sociale, tout en la posant comme un précurseur indispensable pour affronter l'un de ses aspects les plus bouleversants. En effet, comme le signale M. Abensour, à propos de sa lecture de Lefort, le totalitarisme apparaît comme la « forme moderne d'une servitude volontaire inédite »¹⁵⁴, qui trouve « une impulsion critique première » dans la découverte laboétienne de la fascination. Entendue à partir de la détermination abensourienne du sens de la critique, cette impulsion s'exprime dans la capacité de l'hypothèse de La Boétie pour faire apparaître l'amour pour la servitude, sous la figure de la fascination, comme une pièce centrale du processus de mise en œuvre de la domination comme système de configuration sociale. Il s'agit, ainsi, de l'introduction de la fascination et l'ensorcellement dans la

153 Ibid.

154 Abensour, M., « Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire ? Op cit. p.139.

composition d'un système de destruction du politique qui déplace, dès sa dynamique interne, l'ampleur et les portées de l'anéantissement des particularités et de l'altérité vers des horizons insoupçonnés.

En effet, le texte de La Boétie et notamment sa découverte du « nom d'Un », en tant qu'hypothèse « sociale et politique », nous permet d'entrevoir la dynamique d'implication des sujets asservis dans la cristallisation des systèmes de domination. Le déplacement de la source de la coercition, depuis le contrôle des moyens de la violence ou de la puissance des despotes jusqu'à l'ensorcellement et son rôle dans leur avènement, permet effectivement de comprendre le processus d'idéologisation qui conduit à une société au totalitarisme¹⁵⁵ à partir du mécanisme de soumission du processus de configuration social à la répétition du nom d'Un. Plus précisément, la servitude volontaire fait apparaître la fonction de la fascination dans l'articulation du composant idéologique du système totalitaire, en permettant de comprendre le processus de transformation de la configuration sociale, ou ce que Lefort désigne comme la « transmutation du symbolique en réel », à partir du détournement du désir de liberté vers l'invocation d'une unité fusionnelle, homogène et d'ambition totale. Sous ce prisme, la description laboétienne de la fascination pour le nom d'Un se fonde, en tant qu'hypothèse de lecture de la composition sociale, dans la découverte du charme de l'unité comme force qui sépare les sujets de leur condition politique, c'est-à-dire comme une dynamique d'occultation de leur capacité à manifester le désir de liberté comme désir de ne pas porter le nom d'Un. En ce sens, sous le prisme laboétien, la fascination devient une force d'occultation, mais non seulement à cause de sa capacité d'inverser le désir de liberté dans l'attraction pour l'identité de l'Un. La fascination marque aussi le milieu où ce déplacement se produit. Nous faisons référence à ce que Lefort indique comme « la dimension sociale du désir humain »¹⁵⁶, où l'ensorcellement opère non seulement sur la subjectivité des désirs, mais sur l'ensemble de la communauté humaine où son influence est introduite et invoquée.

En effet, dans le milieu du sujet politique du *Discours*, dans la sphère du *tous uns*, l'ensorcellement agit comme une force d'occultation de l'irréductibilité de l'expérience politique, en plaçant l'unité là où auparavant il n'y avait que de l'amitié, dans ce passé immémorial naturel et sacré. Conçue à partir de cette optique, la fascination pour l'unité apparaît moins comme un défaut inscrit dans la constitution des désirs que comme le résultat d'un processus progressif de destruction qui opère à plusieurs niveaux. Elle commence par l'occultation des noms d'autres, en faisant de l'expérience de la vie politique la répétition et

155 Nous reviendrons sur ce processus longuement à propos du concept de totalitarisme chez H. Arendt, dans notre dernier chapitre.

156 Lefort, C., « Le nom d'Un ». Op cit. p.291.

confirmation de la monotonie de l'Un, du Même. Ensuite, cette occultation permet la négation de la liberté et de sa mise en acte en tant que réactivation du conflit, en faisant de l'incarnation de l'Un le principe de la composition sociale. Et finalement, nous sommes confrontés à une occultation de la possibilité de contact avec l'altérité elle-même et de l'ouverture du foyer de cette composition à l'épreuve de la pluralité que La Boétie conçoit à partir de la structure de reconnaissance mutuelle, de l'entre-connaissance et de l'amitié. En ce sens, l'approfondissement du charme, l'attraction pour porter le nom du tyran et la détermination de l'horizon du politique à la répétition de cette dynamique, se révèle alors comme une coupure graduelle de l'expérience collective du contact avec les autres en tant que tels, pour clôturer le processus de nomination à la relation symbiotique du nom du despote avec l'ensemble social. Ainsi compris, le prisme de la servitude volontaire montre comment la fascination opère comme un processus graduel et progressif d'éloignement des autres, en déplaçant la source de la domination dès le contrôle ou la violence à un moment existentiellement préalable, à savoir l'isolement.

Comme le montre le cas de Staline, cette clôture démarre par la transformation du *peuple* dans un dispositif d'identification de la société avec elle-même, en déclenchant un mouvement graduel reconfiguration et ultérieurement de transgression de sa condition symbolique. En effet, l'unité du peuple ouvre la brèche pour la représentation des désirs et l'imagination politique au processus d'incarnation de l'Un dans l'ensemble de la société. Le peuple reste ainsi attaché à un principe de détermination de soi-même, en s'éloignant du foyer de décomposition ou de dés-incorporation qui représente l'actualisation du *nombre*, en tant que force active contre l'Un, pour s'incruster dans les organes qui rend possible la permanence de ce sujet. Autrement dit, le peuple devient le sujet politique de l'histoire, le prolétariat, dont la consistance est déterminée dans le cas de Staline par le Parti qui ne se présente plus comme un acteur, c'est-à-dire comme un fragment ou un élément *au dedans* de l'ensemble social, mais plutôt comme l'organisme en charge de l'institution en permanence de son essence. En effet, une fois déclenché le processus de composition sociale dans le sillage de l'ensorcellement par l'identité, les institutions sont détournées de leur fonction politique d'inauguration des espaces voués à la représentation du *nombre*¹⁵⁷ - lieux forcément vides selon la conception de la démocratie lefortienne –pour devenir des organismes au service de la nouvelle matérialité de l'unité, au sens où elles prennent en charge la compénétration de cette construction d'unité avec la totalité de l'ensemble social.

157 Voir la note n° 134.

En ce sens, l'impératif totalitaire de faire du peuple un, mais de manière permanente, ajoute une condition spatiale au principe d'identité. En effet, il fait de la transmutation de la dimension symbolique un processus qui est ancré, d'une manière indissoluble, à la figure du corps dont la matérialité est désormais constituée par l'élimination de la distance entre le nom d'Un et les noms de tous les autres. En permettant de distinguer l'unité *intérieure* de l'altérité *extérieure*, en rapprochant leur fonction, avec chaque fois plus de force, de celle de murs infranchissables au fur et à mesure que le processus d'incarnation et de création du nouveau corps – de ce nouvel ordre - est mis en œuvre, l'invocation de l'Un entraîne ainsi une levée de frontières¹⁵⁸. De cette manière, les tentatives d'anéantissement de la division sociale, de l'expression du désir de liberté et de la possibilité d'échapper aux charmes et à l'imposition du nom d'Un, configurent un univers chaque fois plus clos, lisse et uniforme, tout en faisant des frontières moins des zones de contact avec l'altérité que des dispositifs de réduction de l'altérité à la figure de l'adversaire. Or, dès que ce mur est construit, le peuple en acte adopte aussi une condition temporelle, par l'inscription de la composition de l'identité interne dans un processus qui vise sa reproduction en permanence. Ainsi, une fois que le peuple commence à s'abîmer dans la particularité, dès lors qu'il abandonne l'atmosphère d'indétermination pour réduire le processus de nomination au nom du despote, la composition de l'identité adopte une densité particulière, l'être social sous la forme du corps, ainsi qu'une direction, l'unité au-delà de toute division comme processus de compénétration infinie.

Ainsi vu, le passage de l'identité du peuple-Un à l'invocation de l'Égocrate est déterminé d'abord pour la suppression progressive de l'indétermination du peuple, en subordonnant les foyers de sa signification à une dimension chaque fois totale et, donc, plus écartée de sa source effective. Cette source, conçue par La Boétie sous la figure de *tous uns*, fait l'épreuve d'un processus de simplification et finalement d'uniformisation sous les contours d'une unité qui sert de critère pour la composition de *nous*. Ensuite, l'aggravation de cette séparation rend possible le déplacement du despote au lieu de la frontière, en faisant de son nom le critère de distinction entre l'intérieur et son contraire. Finalement, cette distance sert pour enchaîner ce dispositif, de transformation de l'altérité dans l'affirmation de l'unité, avec un principe de mouvement qui permet de résoudre le problème de la permanence du peuple par la transformation de la figuration de son unité en un processus de production de soi constant. En effet, la figure de l'Égocrate est convoquée par un double déplacement où la

158 Nous reviendrons sur cette notion tassanienne de frontière *infra*, à propos de Pierre Clastres. Cf Tassin, E. « L'expérience des frontières : désidentification et subjectivation ». Implications Philosophiques, juin 2018 [réf. Du 20 juillet 2022] Disponible sur: <http://www.implications-philosophiques.org/l'experience-des-frontieres-desidentification-et-subjectivation/>

société perd le contact avec les sources de sa subjectivation ou de la représentation de soi-même, en effaçant les traces du désir émancipateur de liberté qui a rendu possible son indétermination, en même temps qu'elle se soumet aux lois d'un mouvement qui la transcendent. Le despote devient désormais un fonctionnaire.

De cette façon, la symbiose entre la société et l'incarnation de son unité se produit par l'effondrement de l'espace de représentation de l'être du social. Il s'agit d'un abîme qui commence à se produire par la sortie du despote des confins de *tous*, en déplaçant la condition collective du processus de configuration sociale à une relation unidirectionnelle entre lui et l'ensemble du social. En effet, comme l'indique le cas de Staline, la sortie du despote est rendue possible par la transformation de sa figure en la simple exécutante d'un processus qui est pourtant introduit et mené à terme par l'attachement du lieu du pouvoir à son nom. Staline devient non seulement le despote, dans le sens de celui qui exerce l'ensorcellement et qui met en place l'anéantissement de la division, mais aussi le nom de l'opérateur qui mène à terme le processus de transformation du peuple dans une force historique. La loi qui donne au peuple la représentation de soi, ses principes, ses limitations et ses points d'accord et de désaccord, devient le mécanisme de fixation de soi-même au modèle que le despote est en train de suivre afin de lui donner une permanence. Tout se passe ainsi comme si, une fois que le fondement de la composition abandonne la dynamique de sa composition interne, le foyer de toute identité restait subordonné à une dimension d'abstraction d'une prétention chaque fois plus ambitieuse : le transfert du *peuple* au *prolétariat*, au *Parti* et à l'*Égocrate* devient un mouvement qui nous conduit de l'irréductibilité de la particularité à son inscription dans une justification absolue et nécessaire de son existence.

À cet égard, le paradigme du politique, dont la réflexion sur l'idéologie totalitaire est derrière cette lecture du nom d'Un, comprend l'introduction de cette direction historique comme le résultat de la destruction de la dimensionnalité politique dont la mise en œuvre commence par la sujétion du processus de représentation sociale à un principe de certitude, une vérité transcendante, qui se pose au-delà de toute contradiction. Comme dit Lefort, « [l]e charme est plus fort que l'étonnement »¹⁵⁹, en faisant référence à l'ancrage du mécanisme de fascination dans le confort d'une réponse absolue versus l'expérience bouleversant de l'énigme. En effet, sous les dynamiques de l'ensorcellement, la composition du social se fait par l'occultation de la contradiction, du « non-identique », en tant que possibilité d'ouverture et, par conséquent, de résistance à l'uniformité homogène de l'Un. En ce sens, comprise dans le sillage du nom d'Un, l'idéologie se révèle comme une modulation de la fascination qui a

159 Ibid. p.288.

pour particularité l'extinction de l'incertitude et de l'étonnement qui l'accompagne comme sa disposition affective : à la place elle recouvre d'une couche de certitude chacune des manifestations de l'absurdité et du malaise que produit la servitude. Ainsi, l'éviction de la division des contours d'une société est rendue possible grâce à la soumission du processus de signification de son être social aux lois d'un processus capable de justifier l'injustifiable. Comme l'indique M. Abensour, sous les régimes totalitaires, « [l]a loi devient la loi d'un processus soit naturel, soit historique pensé comme un étant en voie d'accomplissement »¹⁶⁰, en comprenant la figure du despote comme celle d'un exécutant dont la présence est rendue nécessaire tandis que cette dynamique de complétude et d'unification n'est pas finie.

Ainsi, l'attachement, du mécanisme de nomination à la loi du mouvement d'un processus qui transcende la configuration sociale - et qui pourtant lui donne sa direction -, fait de la fascination une dynamique qui a moins à avoir avec la passivité des spectateurs du théâtre de l'Histoire qu'avec l'implication de chacune des parties de la société dans leur rôle vis-à-vis de la consécution de cette direction. Dans ce contexte, la configuration sociale perd son lien fondateur avec la division et la manifestation des désirs pour être soumise à un modèle, soit historique soit naturel, qui est modulé, voire menée à terme par le nom du despote. Conçu sous ce prisme, le point de contact entre l'hypothèse de la servitude volontaire et l'expérience des systèmes totalitaires apparaît, dans son sens le plus concret, dans la capacité du *Discours* à déceler la façon dont la fascination prépare les sujets à être partie prenante d'une dynamique de forclusion de la pluralité ou d'anéantissement de la division sociale. Comment les membres d'une société puissent jouer un rôle complètement actif dans la destruction de leur condition politique ? Comme le signale la description arendtienne - dont Abensour se sert pour faire apparaître ce pont entre La Boétie et l'expérience de la domination contemporaine et sur laquelle nous reviendrons dans notre dernier chapitre - la fonction de l'ensorcellement, comprise dans le sillage de l'idéologie totalitaire, est de préparer les « individus [...] à remplir aussi bien la fonction de bourreau que celle de victime »¹⁶¹, en comprenant la dynamique de la fascination non seulement comme une attaque contre la pluralité des noms, mais aussi comme la mise en œuvre d'un processus graduel et progressif de subordination de la configuration sociale aux lois de mouvement du processus de fabrication d'une nouvelle nature humaine.

Dans le contexte de ses caractéristiques, l'identité et son processus de signification restent complètement fixés au modèle dont le nom d'Un se sert afin d'invoquer et réaliser

160 Abensour, M., « Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire ? Op cit. p.147.

161 Ibid. p.148.

l'unité et la permanence de l'ensemble social, en faisant des « organes » d'incarnation de l'Un dans la société - de l'État, le Parti et leurs institutions - les foyers non seulement de représentation du *nombre*, mais plus précisément de production de son être. Comme l'indique Lefort, sous sa modulation totalitaire, « l'image du corps se combine avec celle de la machine »¹⁶², en faisant allusion au statut *kerygramatique* – pour emprunter ce concept levinassien¹⁶³ – qui prend l'État sous sa formulation égocratique, dont la mission d'unification et d'installation du miroir qui vise le reflet parfait de la société par elle-même, est traduite à partir de la transformation de l'identité en une force tout à fait productive. En effet, sous sa version totalitaire l'État devient un dispositif de détermination qui dispose, à différence des formulations autoritaires antérieures à son apparition dans l'horizon politique, le processus de nomination – ou l'assimilation des noms de tous et toutes dans le nom d'Un, celui-ci entendu comme le principe d'identité –, comme un mécanisme de création de l'être du social. Ainsi, la corporalité, en tant que modèle de la consistance de l'État autoritaire, et la société tout entière dans les différentes parties de ce *grand organisme*, est accompagnée, voire guidée, par une tâche créatrice qui comprend la configuration sociale comme un processus d'inscription de l'élimination de l'indétermination.

Grâce à l'articulation entre identité et direction, l'égocrate totalitaire, plus que toutes les autres versions de la tyrannie que nous pouvons faire référence, fait du nom d'Un un dispositif de destruction de la condition politique sombrement exceptionnel. Nous reviendrons sur la spécificité de cette attribution dans notre prochain chapitre, notamment à propos de la pensée de H. Arendt et son importance cruciale au moment de concevoir la façon dont la critique de la domination et la critique de la pensée politique s'entremêlent à propos de

162 Lefort, C., « L'image du corps et le totalitarisme », Op. cit. p.169.

163 On revient à la phénoménologie levinassienne à propos du nom d'Un – et sa façon de disposer le processus de nomination à partir de la convergence entre identité et production – pour faire allusion à une certaine proximité entre sa conception du « Dit », qui « n'est pas simplement signe ou expression d'un sens : il proclame et consacre ceci en tant que cela », et le rôle de l'Un ou l'État dans le cas de Staline. En effet, le caractère productif de l'État dans la disposition de la société comme une matière à modeler, un corps à façonner et à faire grandir, fait de l'unité en tant qu'horizon de la configuration sociale un principe d'action dont la fonction s'avère être la soumission de la société tout entière à la « loi de mouvement » d'un processus transcendantal, historique ou naturel. Néanmoins, il faut aussi prendre en compte que la condition duelle de cet aspect kerygramatique, c'est-à-dire d'expression du sens en même temps que de sa proclamation et sa création, s'avère être un aspect nécessaire autant chez Levinas que chez Abensour pour le processus de signification, soit que nous comprenons pour cela la signification du langage dans son sens général, soit la composition du processus des identités, voire des institutions en tant qu'espaces de représentation de l'ensemble social. Autrement dit, comme Levinas l'affirme, le *dire* à besoin du *dit* pour s'inscrire dans le cadre de signification qui le rend compréhensible, voire écoutable. Du même par rapport à l'être du social, dont la représentation construite le pont entre le dire et le dit, entre la matérialité du *nombre* et sa condition symbolique, en mettant en sens ce qui sans ce processus resterait dans la pure indétermination. Cependant, dans sa formulation autoritaire, le nom d'Un fait du *dit* sa seule prérogative, en déplaçant le foyer de sa composition depuis le contact et l'ouverture à l'interpellation qui le *dire* exprime, la question ouverte pour l'être du social, à l'affirmation de soi comme le seul horizon du politique. Dans sa version totalitaire, le nom d'Un soumet alors ce processus de signification du *dit* de la société à la loi du mouvement et de direction qui mobilise la production de l'être sociale.

l'amitié, dans la lecture de M. Abensour. Dans cette version, le concept de totalitarisme que nous donne H. Arendt fait de ce rôle productif de l'État totalitaire, de la tentative non seulement de représenter l'unité ou même de l'incarner, mais plus précisément de la produire, l'un de ses traits centraux en tant que système de domination. Ce système tente mener à terme la mission d'anéantissement de l'indétermination, de cette ouverture de la configuration sociale à un horizon conditionné par l'inédit, en transformant la consistance du social en la matière première d'une société nouvelle. Dans ce contexte un virage plus fondamental se produit : en nouant cette identification avec l'adoption d'un rôle dans la construction d'un modèle, la vocation d'unité, devenue un principe de fabrication, recadre le processus de nomination et détourne le désir de liberté en envie de porter le nom d'Un. En même temps, le despote devient le point de contact avec ce modèle et sa direction : sa relation avec le lieu du pouvoir devient une association non seulement cruciale pour la signification de l'identité de l'ensemble social, mais aussi absolument nécessaire en raison de la dynamique productive qui place son nom comme un opérateur historique.

De cette manière, une fois que le despote devient le grand machiniste, la dernière modulation de la fascination se révèle : l'ensorcellement est compris non seulement comme la liaison du nom à l'identité, ou comme la dépendance de celle-ci au nom de quelqu'un, mais aussi dans un sens encore plus extrême, comme la soumission de tout processus d'identification à un système de production du nouvel être social. Tout se passe ainsi comme si le système totalitaire répondrait à l'expérience de l'indétermination et à la dé-corporéisation sociale par la seule alternative capable d'anéantir définitivement l'énigme de la configuration sociale, en remplaçant l'expérience de la division – celle-ci exilée des contours de la société – par l'assignation de rôles dans la fabrication du nouvel ordre. Dans ce cadre, la fascination devient une expérience du mouvement. Il s'agit, en effet, non seulement d'*être* ou même d'*être une partie*, mais plutôt d'*avoir* une direction, une reformulation de la nomination qui a comme conséquence la perte de la possibilité d'étonnement par l'occultation du contact avec le contre-sens de la servitude. L'alternative entre l'intérieur de l'ensemble social et l'extérieur est ainsi reformulée à partir du dilemme entre l'*être* ou le *néant* : la première option est comprise à partir de la soumission de l'existence à l'occupation d'un rôle dans le processus de production de la *transmutation* du symbolique en réel, et la deuxième comme l'exil ou l'anéantissement frontal de toute autre identité, de toute autre forme de non-identique, de toute contradiction ou de toute résistance.

C'est dans ce contexte, dans cette nouvelle formulation de l'ensorcellement, que l'hypothèse de la servitude volontaire peut être relancée dans sa formulation la plus

effroyable. Car, si la proposition de La Boétie oblige à considérer l'option selon laquelle ce sont les sujets dominés eux-mêmes qui travaillent à leur propre servitude, la mutation totalitaire du nom d'Un oblige en plus à considérer le rôle des membres du régime eux-mêmes et de toutes les composantes de son modèle de société dans la destruction de la condition politique. Comme M. Abensour le souligne, sous l'aiguïssement du dilemme entre l'être et le néant, la domination totalitaire ne prépare pas seulement les sujets, grâce au biais de l'idéologie, à occuper « à remplir aussi bien la fonction de bourreau que celle de victime », en soumettant leur existence à leur rôle dans le processus de production sociale du nouvel ordre. En allant encore plus loin, la reformulation totalitaire de la fascination pour l'Un a la capacité de préparer la « victime » à être « son propre bourreau »¹⁶⁴, poussant les individus, voire en les encourageant dans les situations les plus extrêmes, à attenter à leur propre vie afin de rester dans les limites de l'identité. Il ne s'agit, donc, pas seulement de préférer la servitude à la liberté, mais de préférer sa propre mort au néant auquel le prisme totalitaire a réduit toute forme de contradiction ou d'altérité par rapport à son image d'unité.

En ce sens, de la même manière que le charme peut être plus fort que l'étonnement, la fascination pour l'Un peut aussi arriver à une formulation radicale, en se démontrant plus forte que l'impulsion elle-même de préserver nos vies. Autrement dit, une fois que la fascination a réalisé l'attachement de la vie à l'identité et de l'identité à la direction du régime, le *conatus essendi* ne disparaît pas simplement, mais il est plutôt déformé pour moduler la permanence de l'Un comme le seul foyer du sens de l'existence. L'intentionnalité du *conatus* a été ainsi déplacée, voire tout à fait inversée, en suivant la même route qui a permis la transmutation du désir de liberté en un désir d'affirmation d'une appartenance à une identité. On pourrait, en ce sens, faire une reformulation totalitaire du *conatus*, dont l'une des particularités s'avère être la resignification du néant. Le néant de la mort pour le régime, pour l'unité et pour le nom du despote devient existentiellement préférable, c'est-à-dire d'une consistance ontologiquement supérieure, au néant qui habite dans l'exile de la propre vie des contours de l'unité.

Le totalitarisme réussit ainsi à inscrire non seulement la souffrance du joug, mais l'option de la mort propre dans un nouvel horizon du sens, en comprenant l'option de devenir notre propre bourreau comme une forme de soumission ou d'assujettissement du nom propre à la direction historique du nouvel ordre qui module le nom d'Un.

164 Abensour, M., « Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire ? Op cit. p.148.

*

* *

Face à cette réduction terrible, dont la mise en œuvre va encore plus loin que la réduction de la vie humaine à l'esprit de survivance, le *Discours* offre non seulement une voie privilégiée vers la composition de sa dynamique interne, en signalant directement le cœur du composant idéologique de la mise en œuvre de la domination contemporaine, mais il arrive aussi à concevoir un mécanisme d'intervention. Vu sous le prisme de la dynamique dialectique négative qui compose selon notre lecture au *Discours*, à partir de sa manière d'opérer par la contradiction et le paradoxe indépassable et son attachement structurel à l'énigme, nous trouvons un dispositif d'intervention de la fascination qui est produit par l'exploration de l'hypothèse sociale et politique que comporte la servitude volontaire. Plus précisément, nous faisons référence à la façon dont La Boétie oppose la servitude à l'amitié, un cadre qui dispose l'expérience de l'ensorcellement comme une aggravation de l'isolement, en faisant de la fascination une dynamique propre à la destruction du lien humain, et à l'étonnement la disposition affective de l'expérience de la liberté. De cette manière, la conséquence désolante que révèle la servitude volontaire en tant qu'optique appliquée au concept de totalitarisme, l'apparition de la possibilité déchirante d'une servitude non plus conditionnée pour l'attachement à la vie propre, est confrontée avec l'autre extrême de cet horizon politique, en trouvant dans l'amitié et la problématisation sur son oubli la clé de lecture qui rend visible du moins deux processus.

En effet, d'une part, cette intervention montre la dynamique de la fascination comme un effet de la perte de l'amitié. L'ensorcellement apparaît, ainsi, comme un détournement du désir de la liberté qui le conduit depuis sa place dans l'expérience de la vie à plusieurs, à l'affirmation de l'identité via ce processus de nomination, qui noue le nom des autres au nom et au mouvement de l'Un. En effet, comprendre l'ensorcellement comme un problème non pas psychologique, mais plutôt politique nous permet, en tant qu'hypothèse épistémologique, de le concevoir comme le trait d'une société non plus endormie, insensée, voire ignorante vis-à-vis les conditions de sa domination. Loin de là, l'introduction de la question pour l'amitié déplace cette discussion pour montrer la fascination comme la conséquence de la destruction du lien-humain, une expression d'une société qui a perdu cette expérience que La Boétie décrit comme l'entre-connaissance, en tant que foyer de la signification de l'existence, des identités et de sa configuration sociopolitique. D'une autre part, l'introduction de l'amitié déplace la discussion sur la domination, depuis l'interrogation des modes de sujétion des

individus au nom d'Un, de l'élucidation des structures ou des mécanismes de la fascination, à un sol proprement politique, en nous demandant les raisons de la transformation d'une société – chez La Boétie – naturellement libre, en une société servile. Grâce à ce mouvement critique, l'hypothèse d'une société amicale nous confronte à l'une des grandes questions qui soutient la structure du *Discours*, à savoir l'interrogation non seulement sur la possibilité de la société libre, mais plus spécifiquement, sur le moment de transformation entre celle-ci et la vie en servitude.

Dans cette perspective, face à la constatation de la servitude et de son ampleur et contre toute forme de résignation vis-à-vis la puissance de l'ensorcellement, La Boétie désigne une route vers le démontage de la construction identitaire qui soutient le dispositif de fascination pour le nom d'Un. Cette route, tel comme le nom d'Un en tant que « point aveugle », travaille sur le biais de la pensée politique occidentale et, plus précisément, sur la liaison entre domination et configuration politique, pour y entrevoir une voie oblique que nous prépare pour entrer en contact avec l'altérité sociale *au-delà*, voire *contre* toute forme de sa réduction à une figure de l'Autre. Il s'agit, en effet, d'un autre nom qui se présente comme une autre forme de composer le chemin qui lie la configuration du social à l'énigme, celui-ci conçu non plus comme un principe d'indétermination, mais plutôt comme la frontière entre deux formes sociales irréductiblement différentes.

2.2 La *Malencontre*, ou le mécanisme critique d'ouverture du nom d'Un.

« *Mystérieusement peut-être, quelque chose existe dans l'absence* ». ¹⁶⁵

Comme nous l'avons vu, dans la structure qui compose le *Discours* il existe une forme de persistance de l'inconnu, du silence, de la magie en tant que trace d'une certaine forme de transcendance, mais surtout de l'énigme comme composant critique qui occupe l'espace aporétique qui s'étend entre la servitude et ses causes. Il s'agit de toute une dimension de l'écriture de La Boétie que nous ne pouvons ignorer au prix de sacrifier le contenu politique de l'hypothèse de la servitude volontaire, sa consistance. Plus précisément, l'oubli ou le mépris de l'énigme, y compris de tous les éléments qui configurent la constellation aporétique du *Discours*, nous conduit à une alternative. Soit, nous optons pour une forme de catastrophisme politique, qui comprend la servitude volontaire comme la preuve de

165 Clastres, P., « Copernic et les sauvages » in *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Les Éditions de Minuit, Paris, 2014. p. 21.

l'inhérence de la domination dans la vie à plusieurs, soit nous interprétons l'expérience politique du *tous uns*, ce que La Boétie comprend par l'amitié, comme la description de la « formule de la liberté ».

Or, d'une certaine manière, ce péril de réduction opère aussi sur l'exploration du rapport entre la configuration du social et la figure du corps. En effet, elle s'exprime comme le risque de comprendre toute forme d'institutionnalisation et, en ce sens, de figuration de la division sociale à partir d'un attachement avec une dynamique d'incarnation du nom d'Un. Dans ce cas, le problème de la fondation d'une organisation politique, qu'elle soit conçue comme un nouvel ordre, ou comme la refondation d'un régime préalable, est ancrée, peut-être même avant sa mise en œuvre, dans le catastrophisme qui condamne toute institutionnalisation du social à la reproduction de la domination. Dans l'autre cas, on pense toute forme d'indétermination et de dé-corporéisation de l'ordre social comme un processus en soi démocratique et soustrait à toute forme de domination. Ainsi, dans ces deux options, l'hypothèse de La Boétie s'avère être peut-être sociologiquement correcte, mais politiquement désastreuse, en étant incapable d'ouvrir l'exercice de la pensée à l'exploration du sujet politique qui compose l'interruption, le déplacement ou même le bouleversement d'une configuration sociale servile.

En ce sens, la dépendance au silence de la servitude volontaire, ou la réticence que l'écriture de La Boétie à l'égard du registre de la réponse, fixent une limite pour l'exploration des causes de la domination. En effet, le silence déplace la consistance de la servitude ou, autrement dit, la source effective de sa réalisation, à l'enjeu de désirs qui composent la dynamique de l'ensorcellement. L'analyse de la figure du corps, ainsi qu'à un degré moindre l'étude de l'*habitus*, trouvent leur limite avec le *don de soi* comme la frontière que La Boétie ne franchira jamais. C'est dans cette optique que C. Lefort limite son exploration de la fascination jusqu'au point où l'idée du corps commence à prendre la tonalité d'une réponse, en tant que cause de l'avènement de la domination, comme si le contenu de la servitude coïnciderait pleinement avec l'arrivée, dans le processus de configuration sociale, de l'idée du corps en s'éloignant chaque fois plus de l'expression du désir du peuple¹⁶⁶.

166 Lefort arrive finalement à un moment critique par rapport à sa propre analyse, en suspectant la facilité dont le traitement de la servitude en termes de causes s'ouvre à la tentation de résoudre l'énigme : « ne risquerions-nous pas encore de subordonner le désir de la servitude à l'établissement de la tyrannie ou d'accréditer la fiction d'un sujet de ce désir – Homme, peuple – nécessairement occupé à forger les instruments de sa capture ? ». D'une certaine manière, ces deux questions, que Lefort se pose à lui-même, pointent vers deux dimensions du principe d'indétermination par rapport à la servitude volontaire. D'abord, Lefort se demande si le nom du tyran ne représente pas déjà la réduction de la domination à une configuration déterminée, en détournant les possibles mutations que le désir de plusieurs peut manifester vis-à-vis de son processus de nomination. En ce sens, Lefort désigne les pistes de la question du totalitarisme et la démesure de son concept par rapport à la tyrannie. La deuxième question néanmoins nous confronte à l'autre extrême de ce problème, en questionnant la clôture du nom

Face à ce risque, et contre la possibilité de diviser, voire de polariser, la lecture du *Discours* entre le catastrophisme et l'irénisme, La Boétie laisse entrevoir un dispositif littéraire dont le but s'avère être la reconduction de la servitude volontaire, de la division sociale sur laquelle celle-ci se place et de l'exploration elle-même de la liberté à l'énigme. Nous faisons référence à ce néologisme que La Boétie crée pour traiter avec « l'innommable », à savoir la « malencontre » ou le terme qui prend en charge la représentation de l'impossible, l'avènement de la servitude. « [Q]uel mal rencontre a esté cela, qui a peu tant dénaturer l'homme, seul né de vrai pour vivre franchement ; et lui faire perdre la souvenance de son premier estre, et le desir de la reprendre »¹⁶⁷ dit la formulation laboétienne, en décrivant ce « monstre de vice [...] que la nature desadvoue avoir faite, et la langue refuse de nommer »¹⁶⁸ non pas comme une condition ou un état inhérent ou irrépessible, mais plutôt comme un événement. En effet, il s'agit d'un événement qui défie d'une manière radicale notre capacité de compréhension. Nous sommes face à un moment inconcevable, un épisode que la mémoire ne parvient pas à relier à notre présent et dont l'intrigue, par son niveau de radicalité, inaugure une réflexion sur la nature humaine elle-même.

Cette optique de lecture est rendue visible, de la manière la plus explicite, grâce à l'interprétation que nous offre Pierre Clastres qui se sert de la malencontre justement pour explorer la condition énigmatique qui s'étend à la frontière entre servitude et liberté. Comme c'est le cas de C. Lefort et sa réflexion sur le « nom d'Un », la pensée de P. Clastres est introduite par M. Abensour dans son édition du texte de La Boétie, en suivant le modèle d'une scène de lecture, d'un cercle d'amis¹⁶⁹, qui va et revient sur l'hypothèse de la servitude

« peuple » avec le processus de corporisation qui nous conduit à l'invocation du tyran et à la reproduction de la domination. Il s'agit en ce sens d'une question qui concerne la possibilité démocratique de concevoir la fiction « peuple » comme un moyen de désintégration, de fragmentation et de confrontation du *nombre* contre le *nom* vis-à-vis de l'ensorcellement.

167 La Boétie, É., « Le discours de la servitude volontaire ». Version de Pierre Léonard. Op. Cit. pp. 144, 145. Dans la version de C. Teste : « quel malheureux vice a donc pu tellement dénaturer l'homme, seul vraiment né pour vivre libre, jusqu'à lui faire perdre la souvenance de son premier état et le désir même de le reprendre ? ». Ibid. p.207.

168 Ibid. p. 132. La version de C. Teste : « Quel monstrueux vice est donc celui-là que le mot de couardise ne peut rendre, pour lequel toute expression manque, que la nature désavoue et la langue refuse de nommer ? ». Ibid. p.197.

169 Comme l'explique à propos de la question sur la composition de son édition du *Discours*, la première section du livre est composée sous le modèle du *Machiavel* de C. Lefort, « convaincu que notre lecture d'un texte donné ne peut se dissocier des lectures antérieures ou prétendre les ignorer ». Dans cette section, les éditeurs ajoutent à Pierre Leroux (1847), Auguste Vermorel (1863), Gustav Landauer (1907) et Simone Weil (1937), en composant une *autre* tradition de la pensée politique composée cette fois non pas à partir de l'oubli, mais au contraire, sur la piste de La Boétie en tant qu'un référent fondamental au moment de commencer une discussion sur la domination. Le *Discours* se révèle ainsi encadré dans une continuité historique partagée pour ceux qui se sont confrontés, dans le feu de la lutte politique, au problème aporétique de l'émancipation. Or, la dernière partie du livre, composé pour les « textes contemporains » de C. Lefort, P. Clastres et l'introduction de M. Abensour et M. Gauchet, est née du cercle des « amis » qui partageaient « l'admiration » de notre auteur pour La Boétie, sous la forme d'un « petit groupe de lecture ». On pourrait dire, en ce sens, que cette édition du *Discours* est le fruit elle-même d'une rencontre amicale qui sert comme modèle, sous la figure de l'espace du jardin on pourrait y ajouter, de la façon dont Abensour conçoit

volontaire pour affirmer la persistance de son inquiétude et le caractère critique de son message. Dans le cas de l'ethnologue, l'exploration de l'énigme de La Boétie se concentre sur la façon dont la malencontre est capable non seulement de confronter la pensée politique avec une possibilité inattendue, en démantelant la conception d'une servitude immémoriale et inhérente à la vie-ensemble des êtres humains, mais aussi dans la façon dont il expose l'un des biais fondateurs de sa tradition. En effet, Clastres voit dans la « malencontre » et dans la césure théorique, politique et historique que son nom signale, un saut soudain, violent et pourtant oublié de la vie en liberté par la vie en servitude. Il s'agit ainsi de l'expression d'un « point aveugle » tel que M. Abensour le pense, c'est-à-dire d'une manifestation d'une frontière du savoir politique qui révèle une condition structurelle de sa configuration, un angle mort de ses principes autant théoriques que politiques.

Dans cette perspective, pour l'anthropologue, le *Discours de la servitude volontaire* s'articule à partir de deux inquiétudes¹⁷⁰. La formulation de la première inquiétude est celle-ci : « *pourquoi d'abord la dénaturalisation de l'homme a-t-elle eu lieu ?* ». Ainsi dite, elle comprend la proposition laboétienne de la *malencontre* comme la mise en œuvre d'un dispositif qui opère dans un tout autre sens que le nom d'Un, en démontant le *fatum* de la domination par l'introduction, dans les brèches de la tyrannie, d'une mise en question radicale de la naturalité de la servitude, de sa matérialité et du surcroît de son rapport à la condition humaine. Ainsi, tandis que le nom d'Un permet de reproduire la servitude par la réduction de l'être du politique au foyer de l'unité et au nom du tyran, la *malencontre* insère une mise entre parenthèses de l'histoire, un mouvement d'époque, en proposant de concevoir cette forme de clôture comme la « malchance inaugurale »¹⁷¹ que nous a fait perdre notre naturalité. La deuxième inquiétude détermine la servitude volontaire comme une hypothèse située au cœur de la composition de la vie politique, en inscrivant la figure de La Boétie à la hauteur des grands penseurs de la modernité, comme Machiavel, Hobbes¹⁷² ou Rousseau. Dès lors, il lit le

l'écriture comme une expérience de la pensée. On reviendra sur cette idée et son contenu pour la pensée critique dans la dernière section de ce chapitre. Abensour, M., *La communauté de tous uns*. Op. cit. p.102.

170 Au moment où P. Clastres explicite les questions fondamentales de sa recherche sur les sociétés contre l'État, il suit une formulation complètement similaire à son hypothèse de lecture par rapport à La Boétie. Dans les itinéraires de sa recherche, il se demande, dans le même ton ontologique que celui de sa question sur la nature de la servitude, « Qu'est-ce que le pouvoir politique ? C'est-à-dire ; qu'est-ce que la société ? », pour ensuite ajouter formuler le problème de la division sociale dans d'autres termes, « Comment et pourquoi passe-t-on du pouvoir politique non coercitif au pouvoir politique coercitif ? ». La dépendance entre ces deux questions se joue, en effet, de la même manière que dans son interprétation de La Boétie, en comprenant la différence ontologique entre les sociétés libres et les sociétés serviles à partir de la modulation non pas d'une distance incontournable, mais tout au contraire, à partir de la modulation d'une résistance constante à l'avènement de la tyrannie qui module une expérience politique irréductible. Clastres, P., « Copernic et les sauvages » Op. cit. p. 22.

171 Clastres, P. « Liberté, malencontre, Innommable ». Op. cit. p. 249.

172 D'une certaine manière, La Boétie apparaît grâce à la lecture de P. Clastres comme une sorte de contrepoids, dans la tradition de la pensée politique occidentale, à la figure de Thomas Hobbes, en devinant dans le *Discours de la*

Discours comme étant probablement le premier référent occidental de la mise en question de la division sociale, de « *pourquoi s'est-elle installée dans la société, pourquoi la malencontre est-il advenu ?* »¹⁷³. De cette façon, dans un premier sens, La Boétie nous confronte au problème ontologique de la servitude, en concevant l'analyse de la nature sociale des êtres humains à partir de la différence existentielle entre la vie en servitude et la vie amicale. Cependant, la deuxième inquiétude nous exhorte à concevoir la proposition laboétienne d'un point de vue proprement politique, en analysant non plus le statut originaire de la domination par rapport à la nature humaine, mais plutôt les conditions de possibilité de l'avènement de la division entre le peuple et le tyran.

Or, la génialité de la lecture de P. Clastres se révèle dans la façon dont il est capable non seulement d'entrevoir la relation entre ces deux questions, mais aussi d'entrevoir la subordination de la question ontologique à une dimension proprement politique. Dit d'une manière plus précise, P. Clastres voit dans le prisme qui inaugure la *malencontre* une entrée exceptionnelle au fondement politique qui mobilise la conception spécifiquement occidentale du pouvoir, à son enracinement dans une configuration sociale déterminée et, de là, aux principes qui sont derrière notre conception du politique. Et il fait ce parcours tout en entrevoyant dans les traces de l'amitié – et son nom naturel et sacré – une ligne de fuite capable de déplacer, voire dépasser, cet horizon. Ainsi vu, la *malencontre* apparaît comme le nom d'un prisme, qui a été forgé cette fois sur une opération complexe de réduction de l'hypothèse de la servitude volontaire à son foyer politique. En ce sens, loin de simplifier la découverte de La Boétie à l'exploration de la condition volontaire de la servitude, l'ethnologue centre sa lecture sur la façon dont le *Discours* inaugure une réflexion sur le type d'altérité sociale que la vie amicale signale, en soulignant le caractère tout à fait bouleversant qui s'inaugure dans la relation de la servitude et la tyrannie. Ainsi, loin de se perdre dans le piège psychologique qui vise à réduire la servitude volontaire aux structures passionnelles des sujets conçus au singulier, l'ethnologue souligne le caractère irréductiblement politique de la

servitude volontaire une espèce d'antithèse presque symétrique au *Léviathan*. En effet, tandis que le philosophe anglais conçoit la sortie de « l'état de nature » comme un processus de déplacement de la violence individuelle à sa centralisation et monopolisation par la configuration d'une forme institutionnelle de violence générale et légitime, à savoir l'État, La Boétie module sa conception de la nature à partir d'une égalité originaire et universelle, exprimée par la prémisses de l'amitié contre la servitude. Vu à partir de cette optique, on pourrait concevoir au *Léviathan* comme le fondement philosophique de l'idée d'État-nation moderne, alors que le *Discours* devient, comme le démontre son parcours complexe et énigmatique à travers de l'histoire, l'inspiration de la lutte justement contre cette figure de l'Un. Comme le suggère la lecture de M. Abensour, l'œuvre de P. Clastres devient le lieu où cette opposition se rend manifeste, notamment à partir de sa distinction entre les « sociétés libres », dont la composition est nourrie, dans une grande mesure, par le modèle du contre Un laboétienne, et les « sociétés serviles », configurées à partir de l'incarnation de la division sociale par l'avènement malheureux de l'État moderne. À ce propos, Cf Abensour, M., et al. « Le contre-Hobbes de P. Clastres » in *L'esprit des lois sauvages : Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique : [journées d'études, Paris, 27-28 mai 1982]*. Éd. du Seuil, Paris, 1987.

173 Ibid.

proposition laboétienne, en nous montrant les conséquences critiques et théoriques qui découlent de la prise au sérieux de l'amitié. En effet, il lit cette conception de la liberté comme une forme d'expérience politique qui introduit un point d'inflexion de la pensée, capable de la conduire vers la confrontation à ses limites et, plus précisément dans le cas de son interprétation, à ses propres frontières. De cette façon, la malencontre apparaît comme l'« innommable » parce que sa présence se situe justement dans un angle mort de la tradition de la pensée occidentale, une sorte de vide, qui empêche de concevoir, non seulement la possibilité que l'amitié introduit dans son horizon, à savoir celle de la vie sans tyrannie, mais qui occulte aussi la frontière qui s'étend entre deux conceptions de la vie politique différentes, voire mutuellement exclusives.

Conçu de cette manière, le prisme ontologique, qui montre la question de la domination comme une affaire de nature ou de contre nature, est démantelée par une variable proprement historique, qui déplace le foyer de l'analyse à un problème politique : si l'amitié et la servitude signalent deux formes complètement opposées de configuration du social, à quel moment la confrontation et la transformation de l'une à l'autre a eu lieu ? En outre, ce déplacement de la proposition laboétienne aux confins de l'événement révèle une deuxième hypothèse qui reconfigure le sens du *Discours*. Nous faisons référence à l'apparition de l'amitié, à l'introduction de la configuration sociale que son expérience signale et dont la présence, souvent éclipsée et méprisée par rapport à la proposition scandaleuse de la servitude volontaire, a des effets décisifs – comme on l'a vu – pour l'interprétation du *Discours* et de ses portées théoriques, politiques et critiques. De cette façon, il ne s'agit pas seulement d'entrevoir ou d'élucider les structures du désir qui détournent l'envie de liberté vers l'amour pour le tyran, mais aussi, et peut-être d'une manière plus radicale, il s'agit de retracer, au milieu de la catastrophe de la servitude, notre lien avec une expérience oubliée et à l'accident qui l'a fait disparaître de notre conception du politique.

Or, cette forme d'interprétation, ce que nous avons auparavant compris comme un exercice de réduction politique de la servitude volontaire au sujet du *tous uns*, prend cette fois une détermination plus concrète. En effet, P. Clastres circonscrit l'étonnement qui émane de l'énigme de la servitude aux confins de cet événement malheureux, de cet « accident tragique »¹⁷⁴, une opération théorique qui révèle l'analyse des désirs et de leur dimension imaginaire – de la structure de ce que La Boétie comprend par « ensorcellement » – comme une exploration qui est subordonnée à l'élucidation de leur rapport avec une configuration sociale déterminée. Autrement dit, l'analyse de la fascination qu'exerce le « nom d'Un », loin

174 Clastres, P. « Liberté, malencontre, Innommable ». Op. cit. p. 249.

de nous conduire à une inscription de la domination dans la nature humaine, ou à une analytique existentielle de ses désirs, nous amène avant tout à la confrontation des conditions de son intelligibilité, de ce qui la rend visible en tant qu' « ensorcellement ». Dans ce contexte, pour P. Clastres ces conditions ne sont discernables que si nous sommes capables d'entrevoir leur caractère situé, leur appartenance à une société spécifique, en signalant leur occultation comme le point aveugle d'une tradition de la pensée qui apparaît désormais comme l'expression de cette forme sociale.

En effet, dans son étude des sociétés dites « primitives » – notamment de l'Amérique du Sud¹⁷⁵–, Clastres tombe sur un biais constitutif autant de la compréhension occidentale par rapport aux sociétés qui se placent au-delà de ses frontières, que de la spécificité de la configuration de sa pensée et de sa tradition elles-mêmes. Nous faisons référence à la critique de « l'ethnocentrisme » par l'ethnologue, à ce geste intellectuel qu'il définit comme la médiatisation de « tout regard sur les différences pour les identifier et finalement les abolir »¹⁷⁶, en décrivant ce qui en revient à l'anéantissement de l'irréductibilité de la dimension politique. – ou à ce que M. Abensour nomme « l'occultation des choses politiques »¹⁷⁷, comme la mise en œuvre d'un mode de soumission de la particularité, cette fois compris à partir d'un mouvement d'assimilation et d'anéantissement de l'altérité. En effet, l'ethnocentrisme s'avère être le prisme qui montre l'*autre* comme une forme du *même*, en faisant de la spécificité de l'altérité sociale une variable soit échouée soit sous-développée de la continuité d'une même culture, d'une même tradition et de ses principes structuraux. En ce sens, l'ethnologue détecte l'expression d'un trait propre à la pensée occidentale dans la transformation de ce qu'il conçoit comme « sociétés sans État », de ces formes sociales caractérisées par leur refus de l'apparition d'un rapport de commandement-obéissance, en sociétés de carence, c'est-à-dire en communautés déterminées conceptuellement par le manque. La transformation de l'*autre* en *même* se produit, dans ce cas, grâce à la mise en œuvre d'un vrai dispositif d'occultation, celui-ci logé dans la conception occidentale du pouvoir, qui dispose l'horizon de ce que nous pouvons considérer comme proprement politique à partir d'une vérification de la présence ou l'absence de l'État et, plus concrètement, d'une division sociale interne.

175 Afin de ne pas reproduire le même biais occidentaliste que l'on essaye ici de mettre en question, il faut prendre toujours en compte que la recherche de P. Clastres se concentre – surtout dans les textes dont nous nous servons ici – sur les communautés Tupis-guaranis du sud-est du Brésil, nom qui désigne déjà une variété irréductible des communautés différentes, et l'ethnie Yanomami du nord du Brésil et du sud du Venezuela.

176 Clastres, P., « Copernic et les sauvages ». Op. Cit. p. 15.

177 Abensour, M., « De quel retour s'agit-t-il ? ». Op. cit. p.59.

En suivant ce principe, la séparation entre différentes formes sociales se produit, d'abord, par l'identification du pouvoir avec l'exercice de la coercition, c'est-à-dire par la corroboration de la présence ou l'absence dans l'ensemble sociale de la distinction de ceux qui commandent de ceux qui obéissent. Ensuite, cette réduction est complétée par la condensation d'une diversité irréductible de différents peuples, de cultures et de groupes humains à ces deux catégories. L'État devient ainsi soit le trait d'une société avec pouvoir politique et par conséquent d'une culture, un savoir et même une histoire intelligible, soit la marque de son absence. La signification des sociétés primitives est ainsi clôturée à cet horizon, en faisant du manque l'élément politique d'une configuration sans culture, sans savoir et sans histoire. La vue panoramique de la configuration politique se divise ainsi entre les sociétés dépourvues d'une organisation divise, où « personne n'est détenteur du pouvoir »¹⁷⁸, et les sociétés à l'État, où ce pouvoir adopte comme sa seule formulation l'instauration de la division sociale interne.

La distinction de la servitude et de l'amitié que nous présente La Boétie ne fait pas que reconnaître la région problématique qui se révèle à leur frontière grâce à la formule de la malencontre, elle apparaît aussi au regard de P. Clastres comme un antécédent philosophique du même point aveugle. En effet, il comprend le problème que suppose la thématization de la vie en liberté et l'élucidation de sa relation avec la domination comme émanant, finalement, du même forme d'occultation de l'altérité sociale. Tout se passe ainsi comme si la tradition de la pensée politique occidentale se configurait à partir de la répétition d'une opération fondatrice qui pousse à faire de l'*autre*, non seulement une affirmation du *même*, comme dit Clastres, mais qui réduit toute sa spécificité à la figure de l'Un. Comme l'indique C. Lefort, le nom du tyran c'est le « nom de l'Autre », de « celui qui seul à pouvoir de parler, à distance de ceux qui ne font qu'entendre »¹⁷⁹, en déterminant la place du despote comme la seule modulation possible de l'altérité que la configuration sociale est capable de rendre intelligible. De cette façon, sous cette forme de barrière, autant les voix des semblables, de ceux qui composent cette configuration sociale spécifique, que celles des dissemblables, de ceux qui habitent à l'extérieur de ses frontières, sont transformées soit en la parole de la tyrannie, dans l'affirmation de l'unité de son nom, soit en un bruit indistinguable de « sauvages » ou de « barbares », si l'on veut utiliser la figure occidentale de cette distinction.

Or, l'opération critique que Clastres met en œuvre sur ce point aveugle, sur cette réduction de la configuration sociale et du pouvoir politique à la coercition, produit une vraie

178 Clastres, P. « Liberté, malencontre, Innommable ». Op. cit. p. 252

179 Lefort, C., « Le nom d'Un ». Op. cit. p.299.

libération des modulations du politique. En effet, la malencontre permet l'apparition de ce qui se place au-delà de la tyrannie, comme dirait La Boétie, en signalant les axes qui configurent autant la spécificité de son expérience politique que les principes qui sont derrière de la limitation épistémologique de cette tradition de pensée. Ces axes expriment ainsi le contenu concret du « point aveugle » que la malencontre signale, en composant sa signification à partir de la relation de l'Occident avec son extérieur ou, dit plus précisément, entre *sociétés à État* vis-à-vis des autres formes sociales qui expriment un mode non vertical et non divisé de composition. Nous pouvons expliciter brièvement comment se présentent ces « points aveugles » afin de donner consistance à la condition située que P. Clastres propose d'ajouter au nom de la malencontre, afin de comprendre l'optique temporelle qui détermine sa thématization.

Révélant à la fois les passages à la spécificité irréductible d'une expérience politique *autre* et l'accès aux principes occultes qui opèrent et mobilisent la pensée occidentale, les axes de l'analyse critique de Clastres se présentent, en effet, comme des points de contact de l'Occident avec ce qui s'étend par-delà de ses frontières. Il s'agit, en ce sens, d'une relation dialectique sans synthèse, où la confrontation entre ces deux termes est renvoyée non pas à une réconciliation ou à un dépassement de leurs différences, mais au contraire au renforcement de leur caractère antagonique, en signalant cette forme de résistance comme le seul prisme capable de thématizer ce qui apparaît comme « innommable ».

Dans cette perspective, l'un de ces points aveugles apparaît grâce à la détermination, venue de ce que Clastres désigne comme « l'anthropologie classique »¹⁸⁰, des sociétés sans État comme sociétés sans pouvoir politique. Face à cette forme de clôture que cette version de la tradition anthropologique impose à des formes sociales très diverses, en homogénéisant un ensemble de communautés dont les seules caractéristiques communes semblent provenir de sa comparaison avec la notion de pouvoir occidental, Clastres réalise une *époque* épistémologique, en mettant entre parenthèses la définition du pouvoir à partir du rapport de coercition afin d'entrevoir l'expérience qui en émane. Loin ainsi de concevoir l'expérience du

180 Sans aucun doute, la discussion sur le contenu spécifique de ce que Clastres identifie comme « l'anthropologie classique » ou « l'ethnologue classique » est une question qui dépasse largement le cadre de notre recherche. En effet, à la différence du contenu plus ou moins déterminé de ce que H. Arendt entend comme la tradition philosophique occidentale, fondée sur la reproduction d'un ensemble de biais fondateurs, ou de ce que l'École de Francfort entend comme la Raison moderne, la critique de Clastres – le troisième pilier, peut-on dire, de la notion de tradition chez Miguel Abensour – repose sur une discussion profondément critique de sa discipline, nourrie toutefois par son approche de la philosophie politique. Malgré cette généralité, nous pouvons faire une brève référence à l'un des objectifs les plus concrets de la critique de Clastres. Nous nous référons à la figure de J. W. Lapierre et son *Essai sur le fondement du pouvoir politique*. Cette étude se concentre sur les définitions du pouvoir politique avec lesquelles Clastres argumente et qui constituent dans une large mesure cette image classique de l'ethnologie française. Lapierre, Jean-William. *Essai sur le fondement du pouvoir politique*. Éd. Ophrys, Lieu de publication inconnu, 1968.

pouvoir comme une forme complètement originelle et écartée du politique, sans effacer le rôle de sa perception et de la charge sémantique et épistémique qui porte son propre regard, Clastres conçoit le déplacement de l'*absence* au *refus* de l'État comme une façon de reconduire le traitement des sociétés primitives au foyer problématique qui les dispose comme tel. Avant ainsi de nier la frontière de l'Occident, c'est-à-dire sans occulter ce qui permet faire apparaître autant la différence de ces communautés que les propres limites de notre capacité à les comprendre, Clastres adopte son concept d'État comme la source de signification d'une société et de sa tradition. Ces deux termes sont désormais conçus alors à partir de leur condition locale et non plus universelle.

Ainsi, la frontière rend la différence possible¹⁸¹, en faisant de sa suppression ou de son omission la porte d'entrée à l'extension sans fin du *même*. Car, comment nommer ce qui se place au-delà des frontières de la connaissance, ce qui défie l'extension de ses concepts et de leur capacité à signaler une expérience étrangère, sans signaler cette limitation elle-même, c'est-à-dire sans transformer l'*au-delà* dans un *non-ici* ? L'ethnologie de P. Clastres répond à cette question par le déplacement de cette condition négative, marqué par le poids de l'absence, pour la placer comme l'expression d'une force active. Il s'agit de concevoir ces sociétés non plus à partir du *manque* de pouvoir, mais par leur *refus* en tant que forme d'expérience pleine et active de l'être politique sauvage. De cette manière, l'installation de la malencontre dans l'espace qui signale la frontière suppose la reconnaissance d'une distance entre deux formes sociales, entre le *même* et l'*autre*, seulement soluble de manière totale au prix de l'altérité. En même temps, la mise en place de l'énigme dans le passage entre l'une et l'autre composition sociale donne à cette forme paradoxale de négativité positive¹⁸², du *refus* ou du *contre*, l'espace et le temps suffisant pour exprimer sa condition particulière.

2.2.1 Pouvoir politique et ethnocentrisme

En ce sens, face à un problème épistémologique, Clastres trouve une solution plutôt politique. Plus précisément, P. Clastres ne propose pas de sortir de la dynamique agonistique

181 Nous pensons cette conception de la frontière dans le sillage de la pensée d'Étienne Tassin. À propos de cette opposition entre l'expérience des murs « infranchissables » et de la frontière comme un espace pour la subjectivation politique, Tassin signale : « la frontière est plus qu'une limite, elle est un lieu, un espace d'expériences et un opérateur d'altérations où l'existence s'éprouve d'une manière significative dès lors qu'on se représente la vie depuis et à travers les frontières, dès lors qu'on la saisit comme exposée aux passages des frontières, parfois plus symboliques que géographiques. » Tassin, E., « L'expérience des frontières ». Op. cit.

182 Par rapport au problème épistémologique qui révèle la considération de la différence et sa réduction à l'absence de quelque chose, Clastres signale : « Il faut accepter l'idée que négation ne signifie pas néant, et que lorsque le miroir ne nous renvoie pas notre image, cela ne prouve pas qu'il n'y ait rien à regarder ». Clastres, P., « Copernic et les sauvages ». Op. cit. p. 18.

qui confronte l'*autre* avec le *même* par un geste qui place la pensée au-dessus de leur différence. Il nous invite, au contraire, à la mise en œuvre d'une opération d'inversion de cette formulation et de ses lieux d'énonciation, en prenant ensuite les sociétés primitives comme le point de départ de la thématization de leur configuration sociale. Il faut, d'abord, suspendre la détermination des *sociétés sans État* comme sociétés dépourvues de quelque chose pour laisser apparaître leurs compositions communautaires comme de formes politiques pleines. Il est nécessaire ainsi, comme l'indique Clastres, de « prendre enfin *au sérieux* l'homme des sociétés primitives, sous tous ses aspects et en toutes ses dimensions »¹⁸³, en comprenant par conséquent la modulation de l'être dit sauvage comme un déplacement de la conception du politique. En effet, il s'agit d'une transformation du concept du pouvoir, dont l'universalité adopte désormais un nouvel horizon, en ajoutant à ces possibilités le mode de vie d'une société d'un pouvoir non coercitif. Une fois assumée cette nouvelle universalité du politique, « l'ethnocentrisme culturel de la pensée occidentale »¹⁸⁴ peut être révélé, en signalant la clôture de la signification du politique au pouvoir coercitif comme le trait d'un lieu d'énonciation, d'une tradition, qui fait d'un cas particulier « le modèle du pouvoir vrai »¹⁸⁵. L'apparition ainsi d'un pouvoir non coercitif devient le point de départ qui déclenche l'exercice de compréhension, le principe d'intelligibilité de l'être politique de ces communautés, en renversant la catégorisation des sociétés primitives comme « sociétés sans État » par l'affirmation de leur contrepartie, les « sociétés à État » en tant qu'expressions particulières de la configuration sociale fondée sur la division, sur la domination ou sur la servitude, dans le langage de La Boétie. En ce sens, la spécificité du pouvoir non coercitif se trouve dans sa résistance complètement active à devenir une expression de la domination, en donnant consistance à son rôle dans la composition de la société primitive à partir de ce geste.

C'est en ce sens que Clastres revient sur la figure de l'État, en déterminant sa figure d'abord à partir de la division sociale interne pour ensuite la constituer comme le point de contact entre deux formes de société différentes. Le concept d'État est ainsi détaché de toute dépendance à une formulation spécifique de la configuration sociale pour assumer, comme c'est le cas du nom d'Un, sa formalisation conceptuelle la plus constitutive : le dispositif qui produit et perpétue « la division instituée de la société en un haut et en un bas »¹⁸⁶. Ainsi, l'association de l'État à l'instauration et l'institutionnalisation de la division place cette figure dans la région frontalière de la malencontre, en faisant de sa présence moins un concept avec

183 Ibid. p. 18.

184 Ibid. p.19.

185 Ibid. p.20.

186 Clastres, P. « Liberté, malencontre, Innommable ». Op. cit. p. 252

une détermination ou représentation spécifique qu'un nom : « le nom d'État », dont la formulation, sur la base de la division interne, peut prendre plusieurs modulations y compris certaines non occidentales¹⁸⁷. De cette façon, l'inversion de la classification de sociétés primitives comme sociétés sans État se produit à partir de ces mêmes termes, en comprenant la possibilité de thématization d'une modulation du pouvoir non coercitif à partir de l'affirmation de sa distance avec le principe de domination qui manifeste la conception traditionnelle du pouvoir politique. Ainsi, la résistance et le contre l'État deviennent le principe d'intelligibilité.

A partir de cette perspective, Clastres entreprend son exercice de démontage des biais ethnocentriques de la tradition occidentale par la mise en œuvre de cette opération d'inversion des axes fondatrices qui composent l'image des sociétés primitives comme sociétés de la carence. Ainsi, de la même façon que l'exploration de la condition primitive nous conduit au principe de coercition derrière la conception du pouvoir, en démontrant de surcroît le manque d'État comme une présence d'une autre configuration sociale, Clastres décortique l'association entre les sociétés « archaïques » et la misère. En effet, la conception des sociétés sans État comme sociétés « sous-développées » révèle le principe caché qui mobilise la conception du développement occidental : l'aliénation du travail et la surproduction. Comme Clastres l'explique, la conception des sociétés primitives comme sociétés misérables émane de la séparation de l'économie et de la configuration du social, par la disjonction de l'activité productive du principe de configuration de l'unité communautaire. Autrement dit, dans les sociétés primitives, le travail répond au besoin non pas d'accumulation, mais de la préservation de la communauté comme une unité intérieurement indivise, dans une logique contraire à l'avènement de castes ou de classes. L'unité interne de la communauté se place ainsi comme une force complètement contraire à l'émergence du nom d'Un, dont l'apparition représente justement l'introduction de la société entre le *tous* et celui qui porte le nom de cette unité, le nom d'Autre. Dans le cas des sociétés sauvages, l'unité s'avère le principe de cohésion et de préservation d'une entité irréductible à chacune de ces parties pris dans sa

187 La classification que Clastres utilise des sociétés primitives ou sauvages comme formes sociales contre l'avènement de l'État opère, en effet, sur une multiplicité de ce que l'on comprend dans l'Amérique latine depuis un certain moment comme « peuples originaires » dont la spécificité se trouve, justement, dans la pluralité de ses configurations. Face à ce panoramique, Clastres insère une distinction entre les communautés de refus de l'État de ces autres formes sociales américaines qui démontrent une proximité ou même la présence d'une division interne, comme les incas, par exemple. C'est en ce sens que la réduction de l'État à l'implémentation d'un pouvoir coercitif permet de concevoir son avènement même au-delà des frontières de l'Occident. La « formation étatique [est] susceptible de prendre multiples formes », affirme Clastres, en démontrant moins l'imprécision de sa conception de l'État, vague et multi-forme, que l'omniscience du péril de l'ensorcellement pour le nom d'Un et de l'avènement de la division sociale. Clastres, P., « La société contre l'État » in *La société contre l'État*. Les éditions de minuit, 2014, Paris. p.170

particularité, en empêchant ainsi l'apparition du *grand Autre* et de la distinction entre ceux qui commandent de ceux qui obéissent qui le suit.

De cette façon, on serait face à deux formes de configuration d'unité existentiellement différenciées. L'une est celle du nom d'Un, où les particularités doivent disparaître afin de donner vie, permanence et consistance au grand organisme que la figure du despote nomme. Aux antipodes de cette formulation de l'Un, on trouve une autre unité primitive, dont la consistance se produit justement par l'opération inverse, en faisant de la résistance à la soumission des particularités et de la division sociale qui la précède son principe fondamental. Il ne s'agit pas d'une élimination de la division sociale, mais plutôt d'une reformulation de son placement. En effet, dans le cas des sociétés tupis-guaranis, l'unité interne est définie par l'interdiction *naturelle* de la division dans les contours de la composition sociale. Or, ce mouvement constitutif, loin de s'approcher de la dynamique propre au nom d'Un, qui vise l'anéantissement de la division sociale originaire, ne fait que déplacer la division aux contours de l'ensemble social. Néanmoins, à différence de l'exil de la résistance à la domination et du désir de ne pas être dominé, les sociétés tupis-guaranis font l'éviction du désir de domination, en conservant l'opposition à la coercition comme le principe actif de leur configuration sociale. De cette manière, c'est le despote et le nom d'Autre qui est exilé au-delà des frontières de la composition sociale, en comprenant pour celui-ci le dispositif qui rend possible la subordination du *nombre* à l'Un. Il s'agit ainsi d'une forme d'ostracisme qui cherche tout le contraire à l'unité du nom d'Un : l'éviction de la distinction entre ceux qui obéissent de ceux qui commandent, en nouant en permanence la communauté à toutes ses parties structurelles.

Ce qu'il est important de comprendre, c'est que ce mouvement d'exil de la domination et de constitution par la résistance pénètre toute la configuration de l'être social sauvage. Par rapport à l'économique, sous la clé de l'inversion du regard clastrien, la misère, catégorie de l'absence, doit alors être transposée dans une catégorie positive par la transformation du manque, dans ce cas de biens ou de la propriété privée, en l'affirmation d'une expérience politique. Les sociétés sauvages ne sont pas ainsi sociétés paresseuses et, donc, misérables, mais plutôt « sociétés de refus au travail »¹⁸⁸, en démontrant par cette résistance un élément fondateur de son être politique qui devient un dispositif de cohésion interne, en tant qu'il s'oppose à « l'introduction des différences entre plus riches et plus pauvres »¹⁸⁹. De cette manière, les sociétés primitives sont celles qui ont réduit leurs systèmes de production à la

188 Ibid. p.167.

189 Ibid. p.174.

préservation de sa configuration sociale comme une unité indivise. Elles signalent, en ce sens, aux sociétés étatiques comme celles où le principe de production a été délié de cette composition interne – là où l'échange se réalisa « sans réciprocité », où « la règle échangiste » a été substituée à « la terreur de la dette » et le « travail aliéné »¹⁹⁰ –, en permettant l'installation de l'exploitation qui ramène avec soi la surproduction comme le mécanisme de fixation et de reproduction de la division sociale.

Or, d'une manière analogue à la démarche laboétienne par rapport à sa considération de l'habitude comme une sorte de réponse à la question de l'avènement de la servitude volontaire, P. Clastres explore la conception de la société primitive comme une protosociété étatique jusqu'au point de la ramener à un horizon inconcevable. En effet, son étude nous conduit à la limite de la frontière qui s'étend entre ces deux formes sociales, au milieu qui se place entre la configuration de cette expression positive du pouvoir politique primitif, non coercitif et indivis, et l'apparition de la contrainte et de son institution moderne, l'État. Dans ces coordonnées, l'une des conséquences de la mise en œuvre du mécanisme théorique qui désigne la formule du *contre* que Clastres nous propose, l'un des effets de cette « révolution copernicienne »¹⁹¹ qui nous exhorte à placer le point de départ de l'exploration de la configuration du social dans les sociétés sans État pour inaugurer une entrée au contenu positif de leur expression politique, s'avère être l'exposition du biais historiciste qui module l'image du sous-développement et la carence. Effectivement, en sortant du cadre temporel qui place l'altérité primitive comme une forme *en retard* de la société occidentale, Clastres libère le moment du passage d'une configuration à l'autre du prisme temporel et, plus précisément, historique qui réduit l'altérité politique de la configuration de ces communautés à la protohistoire de l'Occident. Le « sauvage » n'apparaît plus comme l'antérieur, mais plutôt comme une expression de l'altérité, en transformant sa liaison avec la société occidentale, avec sa tradition de la pensée, son histoire et sa culture, en un espace aporétique, voire conflictuel, où prend lieu la rencontre entre deux formes sociales d'une différence qui apparaît désormais comme irréductible. De cette manière, ce qui se révèle alors n'est plus le modèle qui détaille le parcours d'une société indivise à une composition divisée, mais tout le contraire. Les expressions politiques de l'être primitif de ces communautés révèlent, dans toutes leurs formulations, une intentionnalité complètement opposée à la logique processuelle et progressiste qui place leur composition comme une forme inachevée, voire ratée d'une

190 Ibid. pp. 168, 169.

191 Cf Abensour, M., et al. « Le contre-Hobbes de P. Clastres » in *L'esprit des lois sauvages*. Op. cit.

société étatique, en pointant à l'inverse les conditions d'impossibilité de l'avènement de la coercition sociale dans les confins des sociétés primitives.

Dans cette ligne, si l'on prend (comme Clastres le suggère d'ailleurs) le cas de l'économie, la constitution de l'échange et le rôle du travail qui donnent les principes de la vie sauvage se révèlent, dans leur détermination la plus essentielle, comme manifestations de la résistance à la coercition et, en ce sens, à la division de l'unité communautaire. Ainsi, la définition de la condition primitive réside, au-delà de la réduction ethnocentriste, dans l'impossibilité d'écarter l'économie de la composition politique, en faisant du travail, du système de production et de l'échange, des expressions du principe d'indivision interne de chaque communauté. L'économie sauvage devient alors un mécanisme de préservation de son être politique.

En ce sens, la transformation des moyens de production, c'est-à-dire de la mise en œuvre de processus d'accumulation en tant que facteurs possibles de la transformation sociale, sont déplacées en dehors de la composition « sauvage », comme une influence qui ne peut qu'arriver depuis l'extérieur. De même avec le politique, dont la composition, comme c'est le cas de l'économie, n'expose ses conditions d'intelligibilité qu'à partir de cette forme de résistance à la figure de l'État. C'est sur ce point que la conception du « primitif », comme forme politique pleine, ouvre une brèche avec l'Occident qui peut seulement être comblée si l'on sacrifie la spécificité de sa configuration, de cette résistance irréductible à l'avènement de l'État, pour y placer une diachronie historique. Comme signale la définition par Clastres du prisme ethnocentriste, le préjugé qui est derrière la signification occidentale du primitif, archaïque et misérable ne s'avère être autre que la « conviction complémentaire [de] que l'histoire est à sens unique »¹⁹². Il s'agit d'un prisme qui clot l'horizon du politique à un « point de non-retour », dont l'installation se situe entre la société sauvage et la société civilisée en rendant impossible de faire marche arrière. Le passage frontalier est ainsi déterminé à partir d'une seule direction : « du non-État vers l'État, jamais dans l'autre sens »¹⁹³. De cette façon, sous le biais de ce prisme, la relation entre ces deux formes sociales ne peut s'effectuer qu'à partir du déplacement de l'*autre* à l'*archaïque*, en introduisant un décalage temporel qui médiatise et finalement domestique l'irréductibilité de la différence pour la renvoyer à un lieu préalable à l'apparition de l'État. Ainsi, l'*autre* devient une version du *même*, mais en puissance, en perdant toute spécificité propre pour devenir une entité à former et à développer. Bref, la frontière est réduite à un dispositif d'assimilation.

192 Clastres, P., « La société contre l'État » in *La société contre l'État*. Op cit p. 161.

193 Clastres, P. « Liberté, malencontre, Innommable ». Op. cit. p. 257.

En ce sens, une fois cette forme de clôture est démontée, une fois que Clastres réussit à prouver que l'hypothèse d'une évolution naturelle des sociétés primitives en sociétés à l'État n'est pas contradictoire avec leur spécificité, le postulat de la *malencontre* apparaît comme la seule formule adéquate pour remplir cette brèche. En effet, le nom de la *malencontre* s'avère être le résultat de la réduction de la subordination de l'altérité sociale dite sauvage à la source de son expérience, à l'être sauvage pris au sérieux comme Clastres le propose, en démontrant dans son irréductibilité une discordance radicale avec toute tentative qui essaie d'étendre une continuité entre ces deux formes sociales. Selon Clastres, l'expression du refus à tout ce qu'il comprend par État, à la division sociale interne, au travail aliéné, à l'exploitation, au surplus de production et à l'apparition de classes, caractérise l'être sauvage à tel point que l'hypothèse de sa transformation intrinsèque, en un modèle social structuré par un pouvoir coercitif, est rendue quasiment impossible.

Pour mieux comprendre ce point, on peut se servir du traitement de l'aporie chez La Boétie. En effet, comme c'est le cas du rôle de « l'habitude » dans la composition du *Discours* et de son statut de fausse réponse vis-à-vis de la *malencontre*, Clastres arrive à la conclusion de que la division sociale, au lieu de résoudre le mystère de l'apparition de l'État, apparaît plutôt comme une régression de l'avènement de son apparition à un moment toujours antérieur et immémorial. Comme nous l'avons déjà noté, si l'habitude est l'origine de la servitude, *quelle est alors l'origine de l'habitude ?* Clastres arrive à une aporie similaire, en mettant en question l'hypothèse d'une transformation sociale rendue possible par l'apparition d'un processus d'accumulation qui serait à l'origine de la propriété privée, voire de la séparation du processus productif des besoins existentiels de l'unité politique de la communauté primitive¹⁹⁴. Sa réponse, comme le geste que laisse entrevoir La Boétie quand il oppose l'habitude à l'amitié, c'est l'affirmation du refus comme source de la spécificité sauvage, en comprenant la subordination de l'économie à la vie politique comme un élément irréductible à la configuration de ces communautés. Autrement dit, les sociétés dites sauvages sont telles parce que dans ces confins le désir de possession, le « désir baroque de faire [...] et de paraître plus que son voisin »¹⁹⁵, est l'objet d'un refus violent et radical.

194 Plus précisément Clastres signale que « [a]rticuler l'apparition de la machine étatique à la transformation de la structure sociale conduit seulement à reculer le problème de cette apparition. Car, il faut alors se demander pourquoi se produit, au sein d'une société primitive, c'est-à-dire d'une société non divisée, la nouvelle répartition des hommes en dominants et dominés. [...] Pourquoi quelques-uns désirèrent-ils proclamer un jour : *ceci est à moi*, et comment les autres laissèrent-ils ainsi s'établir le germe de ce que la société primitive ignore, l'autorité, l'oppression, l'État ? » Clastres, P., « La société contre l'État » Op. cit. p.174.

195 Ibid.

La spécificité de ce refus devient non seulement le foyer du sens de l'irréductibilité de ces communautés, mais aussi la condition de leur intelligibilité. Il s'agit, ainsi, d'une différence que le nom de la malencontre rend visible grâce au déplacement de la transformation sociale à un accident, malheureux et contingent. Donc, grâce à cette optique, cette mutation sociale est conçue comme un processus de « dénaturalisation » de la société sauvage, une perturbation de son être politique dans sa modulation la plus élémentaire et dont l'exploration nous conduit, dans n'importe quelle route nous prenons, à une même constatation :

Les sociétés primitives sont des sociétés sans État parce que l'État y est impossible. [...] Pourquoi [alors] les peuples cessèrent-ils d'être sauvages ? Quel formidable événement, quelle révolution laissèrent surgir la figure du Despote, de celui qui commande à ceux qui obéissent ? [...] Mystère, provisoire peut-être, de l'origine¹⁹⁶.

On est, ainsi, en présence de la formulation clastrienne de la malencontre et de son installation de l'aporie au centre de son analyse de l'être politique sauvage. Le « mystère » et l'énigme deviennent ainsi une clé interprétative, voire un dispositif d'intelligibilité de sa spécificité la plus propre. Comme la définition abensourienne de « point aveugle » le fait noter, tout voyage qui vise l'exploration de l'irréductible doit adopter forcément la forme, voire l'esprit, d'une résistance aux tentatives d'occultation qui émanent, dans ce cas, du concept de tradition que Clastres discute. Sur cette ligne, on pourrait affirmer que cette conception de la malencontre cherche à invoquer le même geste, en essayant de sauver la frontière comme un espace pour la rencontre avec l'altérité, pour l'apparition de l'autre en tant que tel, par l'installation d'un « mystère » et de son « irritante question » contre les efforts d'occultation qui découlent des anciennes réponses.

Dans cette optique, entre le primitif et le civilisé, ou entre l'amitié et la servitude sous la dichotomie laboétienne, on trouve l'apparition de la division sociale comme le foyer de signification de la relation entre chaque forme communautaire. Si l'on suit Clastres, dans la déclinaison occidentale de cette distinction, la division s'encadre dans un contexte où la coercition détermine l'horizon du politique, en comprenant la mise au jour du conflit, *dedans* de l'ensemble social, comme la réactivation du désir de liberté contre le désir de domination. Autrement dit, dans une société où la servitude a été déjà naturalisée, la réactivation de la division sert comme expression du désir de ne pas être dominé. Néanmoins, de l'autre côté, la

196 Ibid.

division expérimente un déplacement structurel, en concevant son éviction de l'unité communautaire comme la mise au jour, constante et inépuisable, de la résistance à la domination, de son désir et de son avènement.

En effet, Clastres explicite la spécificité du rôle de la division dans les communautés dites sauvages dans son exploration de la guerre¹⁹⁷. Il s'agit d'une analyse fondamentale, pour laquelle nous n'avons malheureusement pas le temps dans le cadre de notre recherche sur l'amitié, mais dont nous pouvons néanmoins dégager quelques points essentiels. Tout d'abord, plutôt que de penser la société primitive comme une société sans division, Clastres propose d'inverser ce prisme, déterminé par le prisme de l'absence, afin d'en entrevoir la présence d'une expression positive de son être politique. De ce point de vue, l'absence de division s'exprime comme le refus de son avènement au sein de l'unité communautaire. La société sauvage est donc indivise parce que son intégralité se définit, d'une part, à la fois par sa « totalité »¹⁹⁸, c'est-à-dire par le fait qu'elle est un « ensemble achevé » et non une proto-société sans État, et d'autre part, parce que son être est déterminé par son unité, c'est-à-dire en tant qu' « un être homogène [qui] persévère dans le refus de la division sociale, dans l'exclusion de l'inégalité, dans l'interdiction de l'aliénation »¹⁹⁹.

Ainsi, en tant qu'unité et totalité, ces sociétés contre l'État, font de la guerre le mécanisme *politique* de préservation de son unité interne par la production d'une fragmentation externe. En effet, pour Clastres le tout indivise de l'ensemble communautaire se définit par la transformation de la guerre en un trait existentiel de son être²⁰⁰, comme une société contre l'unification et la subordination de sa différence particulière. Par contre, depuis le point de vue *extérieure*, les sociétés se constituent par la résistance à l'unité, celle-ci conçue désormais non pas comme l'ensemble achevé *interne* d'une communauté en particulier, mais comme la configuration d'une macro-société, capable de soumettre à une agglomération des unités sociétales différentes sous une grande communauté. Bref, unité intra-communautaire et fragmentation extra-communautaire contre la division interne et l'unité externe.

197 Cf Clastres, P., *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*. L'éditions l'aube, Paris, 2016.

198 Ibid. p.42.

199 Ibid.

200 Par la définition de l'être sauvage comme une être-pour-la-guerre ouvre une voie pour la relecture d'Hobbes, en tant que représentant du modèle de l'État moderne et, en ce sens, d'Occident. En effet, comme Clastres signale, si chez Hobbes la guerre et l'État « sont de termes contradictoires », « la guerre empêche l'État, l'État empêche la guerre », les sociétés pour-la-guerre peuvent, sur cette base, être pensées comme sociétés qui sont ontologiquement disposées contre l'avènement de l'État. En ce sens, Clastres signale : « L'erreur, énorme mais presque fatale chez un homme de ce temps [Hobbes], c'est d'avoir crue que la société qui persiste dans la guerre de chacun contre chacun n'est justement pas une société ; que le monde des Sauvages n'est pas un monde social ; que, par suite, l'institution de la société passe par la fin de la guerre, par l'apparition de l'État, machine antiguerre par excellence ». Ibid. p.66.

C'est sur ce point que la recherche de Clastres tombe sur un autre composant de sa révolution copernicienne, en ajoutant une dernière inversion du regard au renversement de l'intentionnalité du prisme ethnocentriste et, on pourrait aussi dire, en nous présentant la formulation définitive de la malencontre en tant que principe d'intelligibilité politique. En effet, Clastres signale que « [s]'il paraît encore impossible de déterminer les conditions d'apparition de l'État, on peut en revanche préciser les conditions de sa non-apparition »²⁰¹. Par cette formulation, l'ethnologue trouve la seule optique capable de thématiser la malencontre, de dire l'indicible, en respectant pourtant l'énigme qui manifeste sa présence et qui le préserve comme la source de distinction entre la société libre et la société servile. L'absence devient le signe de la présence d'une forme politique qui se place au-delà des concepts et catégories occidentaux. Car, dans le cas contraire, à savoir si l'on se sert encore des lunettes de l'État occidental pour comprendre les sociétés contre-occidentales, l'apparition du despote et de la coercition sociale que son nom installe devient non pas le point de départ de l'analyse, mais plutôt la conclusion du processus de composition sociale, grâce à l'installation de l'optique du « sens unique » et du point de « non-retour » dans la frontière des sociétés étatiques. L'absence suppose l'existence de l'État comme une condition inéluctable, tandis que son renversement, dans l'analyse de ses conditions de sa non-apparition, permet le contact avec l'altérité sans pour cela nier l'implication de nos catégories et concepts dans son expérience. Il s'agit, ainsi, d'ouvrir une voie vers l'expérience d'une résistance à distance de l'occultation ethnocentriste, mais aussi à distance d'une neutralité qui déguise la frontière entre l'*autre* et le *même*.

Or, pour nos objectifs, cette optique devient absolument fondamentale pour la compréhension du message du *Discours*, en ajoutant à son interprétation une inversion structurale. Plus concrètement, la question sur le sens de l'amitié et la réalisation de son expérience devient un problème qui doit être traduit, en suivant sa dépendance épistémologique et politique avec l'énigme, en une formulation négative, c'est-à-dire en une interrogation sur les conditions de non-apparition de la servitude. En effet, chez Clastres le prisme de cette inversion, la recherche des conditions d'impossibilité de l'apparition de l'État, constitue les expressions de la vie sauvage et de son être politique – de ses conditions *naturelles* et *sacrées* nous dirait La Boétie –, en formes d'accès à la consistance de la configuration sociale au-delà du pouvoir coercitif. En ce sens, le poids du négatif, la détermination de ces manifestations comme formes non pas de la vie en liberté, mais de la non-invocation de la domination, tout cela constitue chaque manifestation de la vie sauvage

201 Clastres, P., « La société contre l'État » Op. cit. p.175. C'est moi qui souligne.

en entrée vers le contenu de la vie servile. Ainsi, la dynamique de l'opposition d'une forme sociale à l'autre est le moteur de l'exploration du sens du politique. En ce sens, il s'agit d'une exploration des limites de la dimensionnalité du politique, dans la mesure où elle comprend la révélation de la frontière de la pensée, qui exprime l'ethnocentrisme, comme le point de contact avec l'expérience qui s'étend au-delà des concepts, des catégories et des principes de la réflexion politique occidentale. Cette épreuve de l'altérité a comme effet la révélation des angles morts de la tradition de la pensée politique, en déterminant grâce à cette exposition, les voies qui inaugurent ce contact.

Ainsi, on peut comprendre la définition par Clastres des sociétés primitives comme celles qui « refusent la relation de pouvoir en empêchant le désir de soumission de se réaliser »²⁰², comme une détermination à la fois des *sociétés à État* et de celles où ce mécanisme de résistance à la soumission n'existe pas. Cette forme d'intentionnalité réversible, qui pointe des deux côtés, permet de déceler la place des désirs dans la configuration d'une société au-delà de coercition et, dans ce cas, en dehors de l'avènement de la tyrannie. Ainsi, les modes du pouvoir non coercitif et coercitif sont noués l'un à l'autre par une forme d'opposition qui ne devient pas pourtant une force d'assimilation, mais au contraire, une force de différenciation irréductible. Dans cette acception, après ce travail de démontage, d'inversion et d'ouverture, la frontière devient un dispositif d'altérité, voire de pluralité, grâce à la transformation de la différence en une forme de lien qui trouve sa modulation, dans la mise en œuvre du *contre*, du *refus* et de la *résistance*.

Comme l'indique l'étude de Clastres sur la composition du pouvoir primitif, l'ouverture de l'horizon du politique au-delà des contours de la domination inaugure la possibilité d'entrevoir une configuration sociale qui se fonde à l'encontre de l'apparition de l'autorité, dans sa modulation verticale et oppressive. La modulation de cette *contre-autorité*, loin ainsi de réduire sa définition au simple négatif de l'autorité occidentale – conception chez Clastres fondée sur le principe de commandement-obéissance –, apparaît comme une expérience propre, c'est-à-dire affirmative, pleine d'une différence irréductible et, pour nos catégories de la pensée, tout à fait bouleversante. Nous faisons référence à la figure du « chef sans pouvoir », ce que nous avons seulement mentionné comme le « chef impuissant » et dont le rôle est justement défini par cette force de *refus* non simplement au « pouvoir », mais d'une manière plus précise et intéressante, à l'expression d'un désir capable d'attenter contre l'unité de la communauté. Tout comme la division sociale, dans les configurations de ces communautés, le pouvoir ne disparaît pas, mais il change son contenu en exposant, par

202 Clastres, P. « Liberté, malencontre, Innommable ». Op. cit. p. 258.

l'apparition de cette figure du « chef impuissant », la manifestation qui prend le désir dans une société articulée à partir d'un principe non coercitif. En effet, Clastres signale à propos du rôle du chef, des désirs – de guerre dans ce cas – et de leur place fondamentale par rapport à la configuration de la société primitive :

Si son désir de guerre coïncide avec le désir de guerre de la société, celle-ci continue à la suivre. Mais si le désir de guerre du chef tente de se rebattre sur une société animée par le désir de paix [...], alors le rapport entre le chef et la tribu se renverse, le leader tend de utiliser la société comme instrument de son but individuel, comme le moyen de sa fin personnelle. [...] [N]e l'oublions pas, le chef primitif est un chef sans pouvoir : comment pourrait-il imposer la loi de son désir à une société qui le refuse ?²⁰³

Ce passage ethnologique nous permet de revenir à l'inquiétude qui déclenche la réflexion du jeune La Boétie. *Existe-t-il une inhérence naturelle entre le désir et l'ensorcellement du nom d'Un ?* Une question à laquelle la pensée de Clastres répond, comme si c'était la sienne, avec une contre-question : *de quel type de désir parle-t-on ? S'agit-il du désir qui a lieu dans les sociétés à État, dont l'expression est inscrite déjà dans le lendemain de ce « point de non-retour » qui représente l'avènement de la division sociale ? Ou, s'agit-il du désir que les sociétés contre l'État expriment, dont la manifestation est conditionnée à la conservation de l'unité interne de l'ensemble communautaire ?* En effet, la figure du chef impuissant explicite, d'une manière exemplaire, la réduction de la question de la servitude volontaire à sa modulation politique, en plaçant la source de la domination, la fascination du nom d'Un, dans un contexte spécifique, la société divisée par la coercition, pour ensuite inaugurer un point de contact avec une forme d'expérience de la vie au-delà de la tyrannie.

En ce sens, la vie sauvage devient ce type de configuration où le désir est constamment reconduit à l'univers monadique de l'ensemble communautaire, en réagissant parfois de manière violente²⁰⁴ contre toute tentative d'individualisation ou de détournement de

203 Clastres, P., « La société contre l'État » Op. cit. p.179.

204 Loin de tout irénisme, la société du pouvoir non coercitif place la violence interne comme un mode de conservation de son unité, à différence de la guerre qui devient un dispositif de fragmentation et d'indivision externe. La violence externe s'exerce ainsi contre la possibilité de perte de la spécificité interne, soit par l'assimilation soit par l'unification des différentes unités sociales dans une macro-société primitive. Contre l'indivision interne, ce mécanisme opère sur l'expression des désirs, en empêchant parfois de manière violente toute forme d'individualisme. Ce trait d'unité interne contre la division est décrit d'une manière brillante dans le récit que Clastres reprend du *cacique* Alaykin, chef de guerre d'une tribu Abipone du Chaco Argentin : « Les Abipones, par une coutume reçue de leurs ancêtres, font tout à leur gré et non à celui de leur cacique. Moi, je les dirige, mais je ne pourrais porter préjudice à aucun des miens sans me porter préjudice à moi-même ; si j'utilisais les ordres ou la force avec mes compagnons, aussitôt ils me tourneraient le dos. Je préfère être aimé et non craint d'eux ». Ibid. p.177.

cet horizon. La structure de la fascination, la dynamique de l'ensorcellement et le désir de porter le nom d'Un sont toutes des expressions d'une configuration politique où l'unité est devenue un dispositif d'occultation de la pluralité, des noms de *tous et toutes*, en conditionnant la mise au jour de la liberté à l'affirmation du nom du despote. En revanche, la manifestation des désirs sous l'horizon qui fixe l'unité communautaire « sauvage », soit en tant que désir de guerre, soit en tant qu'expression de n'importe quelle autre dimension de la composition sociale, est disposée par l'interdiction de la soumission de chacune de ses parties à une autre. Ainsi, dans les *sociétés à l'État*, l'expression des désirs semble être liée de manière inhérente à l'affirmation des identités sous le modèle de l'antéposition du nom d'Un sur les noms de *tous*, en approfondissant ce processus jusqu'à la réduction de l'autre à l'exil de la propre identité, à l'extérieur de l'Un ou le néant. Tandis que dans ces sociétés, d'un pouvoir contre-coercitif, c'est l'unité de *tous* ce qui s'antépose à la manifestation des désirs comme sa condition d'expression, en faisant des structures de composition sociale les dispositifs de résistance à la distinction entre ceux qui commandent de ceux qui obéissent. Tel est le cas de la guerre et de sa mission de fragmentation de l'unité inter-communautaire, de l'économie comme expression du refus de l'accumulation et la propriété privée ou de la propre représentation symbolique du pouvoir, comme un lieu justement déterminé par l'impuissance.

De cette manière, le déplacement du pouvoir de la coercition produit un renversement de la relation entre la figure du chef et l'expression du *tous*, en déterminant la composition de l'autorité à partir d'un lien de dépendance non seulement du chef, mais de toute la communauté, à l'unité sociale. *Unité contre l'Un*, on pourrait dire, dans la mesure où, dans la configuration primitive et à l'inverse de la société servile dont La Boétie nous parle, c'est le chef qui se *donne* à l'ensemble en circonscrivant sa volonté à la modulation du sentir de *tous*. Néanmoins, afin d'explorer cette autre configuration du pouvoir politique et de suivre la piste de cette autorité sans tyrannie, il faut introduire le recours à un autre nom, à un autre signe, capable de nous remettre en contact non seulement avec le principe d'intelligibilité de la vie au-delà de la tyrannie, mais aussi avec sa manifestation proprement politique.

2.3 Le nom de l'amitié

«*Más allá de los mares australes, anotó el cartógrafo Ptolomeo, emerge un continente ignoto, que se oculta tras el horizonte de la tierra plana. Por lógica, esta tierra invisible debía ser trazada en los mapas bajo el título de Terra Australis Ignota. Considerado, siglos después, como fuente primera, los cartógrafos y exploradores que viajaban guiados por los mapas ptolemaicos asignaron el rótulo de terra incognita a las regiones no descubiertas.*»²⁰⁵

Comme nous l'avons vu dans les explorations de P. Clastres, la récupération de la malencontre, en tant qu'opération théorique qui démantèle le *fatum* de la servitude, permet la transformation du « point aveugle » que représente le pouvoir non coercitif, cet « angle mort » de la pensée occidentale, en une voie d'entrée à l'expérience de la vie au-delà de la tyrannie. Clastres donne, en effet, avec une route qui réussit à dépasser l'horizon du politique pour le conduire à une nouvelle universalité. Probablement, il serait préférable de concevoir cette nouvelle universalité comme une recomposition de l'universalité elle-même à partir de l'explicitation de ses frontières. Certainement, la pensée politique gagne une nouvelle extension, mais au prix de la reconnaissance de sa limitation, en comprenant que ses principes sont fondés sur une expérience non plus philosophique ou même abstraite de la vie-ensemble, mais plutôt politique, c'est-à-dire enracinée dans une conception de la configuration sociale désormais considérée comme particulière.

Ainsi, dans le sens abensourien de la critique, voire dans les termes d'une théorie critique de la domination, nous sommes en présence d'un mouvement d'« autoréflexion du penser » qui rend ses biais manifestes par la confrontation avec ses propres bornes. En effet, ce mouvement inaugure la possibilité de trouver les voies la « vraie » pensée, de faire justice à l'expérience qu'il se propose concevoir, dans sa capacité de se tourner contre soi et de révéler ses limitations et biais constitutifs. Vu de cette façon, face au foyer d'occultation qu'il détecte dans la discipline anthropologique, contre le biais représenté par ce qu'il comprend comme

205 « Au-delà des mers du Sud, notait le cartographe Ptolémée, un continent inconnu émerge, caché derrière l'horizon de la terre plate. En toute logique, cette terre invisible devait être cartographiée sous le titre *Terra Australis Ignota*. Considérés, des siècles plus tard, comme une source primaire, les cartographes et les explorateurs qui voyageaient guidés par les cartes ptolémaïques ont attribué le qualificatif de *terra incognita* aux régions non découvertes ». Mellado, Diego, « La Utopía, tierra incognita » in Gutiérrez, Claudia, Vermeren, Patrice, Ruiz, Carlos, *Crítica, utopía y política. Lecturas de Miguel Abensour*, Nadar Ediciones, Santiago, 2014. p.77.

« l'ethnocentrisme culturel de la pensée occidentale »²⁰⁶, Clastres procède à l'inversion de la pensée contre soi-même par son exposition à une expérience qui signale sa prétention d'universalité, de neutralité et d'omniprésence comme l'expression d'une tradition spécifique, avec un ancrage social, géographique et politique situé. Le concept de pouvoir politique gagne ainsi une nouvelle universalité par la torsion de son sens à un point jadis méconnaissable, c'est-à-dire par l'épreuve d'une expérience si paradoxale sous les contours de sa définition qui finit par exposer ce qui n'est pas purement conceptuel en lui. Comme T. Adorno l'a indiqué par rapport aux paradoxes, la contradiction est le mouvement de la pensée au travers duquel « le différent », le particulier ou le non-identique se laissent entrevoir, sous la condition bien évidemment que la compréhension y reste attachée, sans sacrifier son irréductibilité en tant que seule brèche qui permet le découvrir en tant que tel.

Comme nous l'avons découvert grâce à P. Clastres, la malencontre s'avère être ce principe d'intelligibilité, la mise au jour d'une brèche entre la société libre et la société servile qui loin d'éloigner la liberté et l'amitié du présent et de sa composition sociale, du *statu quo*, y revient avec la force d'un mystère capable de bouleverser les certitudes les plus ancrées. L'amitié n'apparaît pas ainsi comme la solution au problème de la servitude ou comme le nom qui véhicule le modèle lui-même de la liberté et de sa mise en œuvre. Au contraire, elle apparaît comme une question sur sa disparition, une interrogation qui se porte de plus en plus aux confins de l'énigme à partir de chaque constatation de la banalisation de la servitude.

Pour sa part, Clastres tombe sur ce rôle de l'énigme à partir d'un problème épistémologique, à savoir à partir de son besoin de libérer l'expérience de l'être politique sauvage des contraintes conceptuelles venues de la tradition de la pensée occidentale, qui occultent systématiquement sa spécificité. L'énigme devient ainsi le mécanisme qui permet la révolution copernicienne que sa recherche nous propose, en disposant la découverte de l'altérité sociale non plus comme le voyage à un destin fixé à l'avance, mais plutôt comme une expédition à une *terra incognita*. La rencontre avec l'autre, en tant qu'autre, devient possible à travers la recomposition de sa relation avec le connu, le *déjà dit*, en inversant l'intentionnalité pour faire de l'*autre côté* la source de sa différenciation. De cette manière, pour notre regard occidental, cette force de distinction ne peut prendre qu'un format négatif, en comprenant cette modalité du refus non pas comme l'inverse de notre image, mais au contraire, comme l'inflexion qui éprouve la pensée une fois qu'elle est poussée jusqu'au point d'arriver à la vérification de ses propres limites.

206 Clastres, P., « Copernic et les sauvages ». Op. cit. p.19.

Il est alors particulièrement intéressant de voir la manière avec laquelle Clastres conçoit la relation de la société primitive avec la malencontre et la possibilité de sa transformation. Comme c'est le cas de La Boétie, qui découvre le désir comme le moteur de la servitude une fois qu'il réussit à concevoir la configuration du social à partir d'un foyer autre que la domination, Clastres révèle à son tour la structure du désir des communautés primitives une fois qu'il a été capable de subvertir le mécanisme d'occultation du pouvoir politique non coercitif. Clastres rend visible l'être politique des communautés contre étatique une fois qu'il a subverti le cadre temporel « de sens unique »²⁰⁷, qui subjugué toute altérité à une forme de préhistoire sociale, à un « stade lointain [...] longtemps dépassé »²⁰⁸. Ainsi, comme Clastres l'indique, pour comprendre l'irréductibilité du pouvoir non coercitif, il faut admettre la possibilité que, peut-être, « *quelque chose existe dans l'absence* »²⁰⁹, c'est-à-dire une particularité irréductible que les sociétés dites primitives expriment sur le mode du refus.

En suivant cette clé interprétative et grâce au modèle de la chefferie impuissante, Clastres nous présente la composition sociale primitive comme cette unité monadique où la communauté tout entière devient la source de l'assignation de places, le foyer de son processus de nomination, en déterminant chaque élément de sa configuration comme une expression de sa constellation interne. Dans cette configuration du pouvoir, le rôle du chef se forge par le *don*, conçu cette fois dans un sens opposé à la figure du tyran, à savoir à partir de l'inversion de son intentionnalité, le chef lui-même se donnant à la communauté par la transformation de son désir en devoir. Sous cette modalité, le lieu du pouvoir est bouleversé par la suspension, *en permanence*, de la possibilité de projeter l'image et le désir du tyran sur la communauté, grâce à l'imposition du devoir comme le format de ce lien. Ainsi vu, le devoir détermine l'intentionnalité du lieu du pouvoir non coercitif, en inversant le dynamique derrière sa composition par le déplacement du sens du don.

En effet, dans la configuration que La Boétie nous montre, le nom du tyran apparaît comme celui qui a réduit la structure du don à l'économie de l'*Un*, en éliminant toute réciprocité de l'échange par l'imposition d'un mouvement d'une direction unique et sans retour : c'est le *tous* qui se donne à l'*Un*, par l'envie de porter son nom comme s'il s'agissait du nom propre. En revanche, dans la configuration « sauvage », le chef se présente comme une expression de l'unité interne de l'ensemble communautaire, en faisant une autre forme de déplacement du pouvoir coercitive à l'extérieur de cette unité monadique. En ce sens, il ne s'agit pas simplement d'un renversement de l'intentionnalité du don, qui ferait du leader celui

207 Clastres, P., « La société contre l'État » Op. cit. p.161.

208 Ibid.

209 Clastres, P., « Copernic et les sauvages ». Op. cit. p.21.

qui se donne à la communauté, imprégnant la figure du leader d'une forme d'abnégation qui l'exclurait de toute horizontalité politique, mais plutôt d'un déplacement du pouvoir lui-même. En effet, la figure du chef impuissant permet de libérer le processus de figuration du lieu du pouvoir du format de la verticalité - celui-ci produit par l'exclusion du despote de l'ensemble social - pour inscrire à sa place la représentation et la configuration de la chefferie dans l'unité communautaire. Le chef devient, ainsi, une sorte d'agent qui doit rester attentif à l'apparition de la division coercitive interne, une autre expression de la résistance à l'avènement de l'État, comme le refus au travail ou comme la guerre. De cette façon, la conséquence la plus directe de ce déplacement s'avère être le déplacement du désir de pouvoir à l'extérieur de l'ensemble communautaire, ce qui s'exprime dans la composition du lieu du pouvoir par la reconduction du désir à l'invocation du devoir.

Ainsi vue, la césure entre les *sociétés contre l'État* et les *sociétés à État* se concentre dans cette naturalité du refus, principe que pour Clastres compose l'être des sociétés primitives. À quel moment le chef devient-il puissant ? À quel moment le devoir devient-il privilège ? La structure du désir primitif démontre, selon Clastres, une impossibilité de placer ce moment dans la composition de ces communautés. Néanmoins, une trace se laisse entrevoir derrière ce que l'on peut concevoir comme l'acception « sauvage » du processus de nomination. Nous faisons référence au rôle de la « parole » dans la configuration sociale des communautés Tupis-guaranis, à son rôle dans l'intervention du lieu du pouvoir et à la portée que son acception politique a pour la compréhension de l'expérience de l'amitié dans le *Discours*.

En effet, le déplacement du pouvoir à sa formulation non coercitive, par le bouleversement de la structure du don, fait de la place du chef non plus un lieu de perte de la pluralité de l'ensemble sociale, de sacrifice du *tous uns*, mais au contraire. Sous cette formulation, le chef assure l'unité contre la division coercitive par la transformation de sa place en un espace de réunion de la communauté. En effet, sous la recomposition de la vie politique des sociétés tupis-guaranis que Clastres nous présente, le lieu du pouvoir sauvage n'est pas compris comme l'espace où le despote reconfigure la division sociale, pour la reconduire à une séparation entre lui et *tous les autres*. Il devient plutôt, dans sa version non coercitive, un lieu de contact entre la communauté et le principe de pluralité qui la constitue.

Sous le modèle de cette façon de disposer la circulation des paroles, il serait préférable de concevoir cet espace comme un lieu communicatif d'une spécificité tout à fait exceptionnelle, désigné pour faire résonner l'unité de l'ensemble contre la voix d'un seul. Cette ouverture se produit, effectivement, par la résistance à ce que l'on peut concevoir

comme le monologisme du nom d'Un, c'est-à-dire une pratique qui opère contre l'avènement du despote et sa façon de clore la circulation de la parole par le confinement de l'espace communicatif à la reproduction de la différence entre lui, qui détient tout seul le pouvoir de parler, de « ceux qui ne font qu'entendre »²¹⁰, comme disait Lefort. Contre ce modèle, ces communautés contre-étatiques font de la parole du chef l'espace pour l'éviction du pouvoir coercitif des contours de la communauté, en transformant le désir de pouvoir en un devoir de faire de son discours un milieu du commun.

Or, comme Clastres bien le signale, la particularité de ce milieu est déterminée moins pour sa dynamique de circulation et d'échange de paroles, que par une sorte de mépris à la parole du chef - « *La parole du chef n'est pas dite pour être écoutée* »²¹¹. En effet, le détachement entre discours et pouvoir coercitif a comme conséquence le déplacement de la parole du chef du commandement, en déterminant son rôle dans la perpétuation de l'unité communautaire à partir des dynamiques non oppressives et parfois, sous un regard occidental, totalement inutiles. Ainsi, le chef dans sa version impuissante devient celui qui a placé sa parole en dehors de la dynamique d'exclusivité et de division interne et, en ce sens, qui a dissocié sa voix de l'origine de la loi, pour ainsi remplacer la coercition par la persuasion, le désir pour le devoir et le nom propre pour le nom des autres, de tous les autres en même temps.

En effet, dans ce dernier sens, la parole apparaît chez Clastres comme un point de contact entre plusieurs dimensions. Elle représente un espace du commun à la fois qu'un moment pour la mise à jour du contact de la communauté avec elle-même, c'est-à-dire avec sa mémoire, avec ses croyances et ses principes fondateurs. Comme Clastres le signale d'une manière formidable à propos de la vision du monde des Tupis-guaranis :

Leur grand dieu Ñamandu surgit des ténèbres et invente le monde. Il fait qu'advienne d'abord la Parole, substance commune aux divins et aux humains. Il assigne à l'humanité le destin d'accueillir la Parole, d'exister en elle et d'en être l'abri. Protecteurs de la Parole et protégés par elle : tels sont les humains, tous également élus des divins. La société, c'est la jouissance du bien commun qu'est la Parole. Instituée *égale* par décision divine – par nature ! – la société se rassemble en un tout un, c'est-à-dire indivisé [...]²¹²

210 Lefort, C., « Le nom d'Un ». Op. cit. p.299.

211 Clastres, P., « Le devoir de la parole » in *La société contre l'État*. Op. cit. p.133.

212 Clastres, P. « Liberté, malencontre, Innommable ». Op. cit. p. 266.

Effectivement, pour les Guaranis, la parole incarne cette forme de lien qui se tisse entre ceux qui composent la communauté et les principes ancestraux de sa configuration. Désignée pour faire résonner, par ses échanges ou même par son apparente surdité, l'unité communautaire, celle-ci comprise à partir du modèle de la résistance à la coercition, la parole semble, en effet, être disposée comme un dispositif qui introduit, à plusieurs voix, un principe de transcendance, en mettant en contact à ceux qui la prononcent avec ce que Clastres signale ici comme cette « décision divine » et, donc, « naturelle » de constituer les êtres humains en animaux de langage. En ce sens, si la parole est d'une certaine manière partagée, elle devient un principe de composition sociale. En effet, la mission du chef est de reconduire l'espace que la parole inaugure, en tant que forme de contact avec la continuité de l'unité communautaire, au lieu où la communauté se rencontre avec elle-même comme société de refus de l'État. On pourrait ainsi concevoir que c'est le refus même du geste qui émane de cette transcendance, en tissant la composition de la communauté au principe qui la maintient en tant que telle. Cependant, en tant que « substance commune », la parole ne peut plus être le privilège du chef. En effet, le discours du chef devient une parole accompagnée, dans la mesure où elle sert comme lien de la communauté avec son passé. Ainsi, la parole du chef n'est pas la seule nous prévient Clastres, en notant que c'est justement à cause du lien que son expression étend entre l'humain et le divin, entre la communauté et ses ancêtres, que la parole peut aussi devenir prophétique.

Ainsi vue, la parole des prophètes apparaît comme l'un des autres lieux d'énonciation des principes d'unité qui configurent la société primitive. Dans une fonction différente de celle du chef, placé plutôt sur le divin que sur l'humain, le prophète professe néanmoins la même maxime : le refus « de l'Un sans le multiple »²¹³. Effectivement, *l'Un sans le multiple* est l'expression Tupi-guarani de l'irréductibilité politique de son être social, c'est-à-dire de sa résistance à devenir toute autre forme sociale qui adopterait comme principe de sa composition n'importe quelle version de la division coercitive interne. Or, Clastres remarque ici une différence fondamentale. La parole des prophètes s'exprime sur le mode de la peur, en faisant de l'appel à la résistance à la division coercitive de la communauté un discours qui commence à adopter les tonalités d'un commandement²¹⁴.

D'une manière plus exacte, la peur des Guaranis est fondée sur sa conception de l'Un.

Ywy mba'é megue, dit leur parole pour désigner la figure de la « terre sans Mal », en

213 Clastres, P., « La société contre l'État ». Op. cit. p.184.

214 Sur la différence entre la parole du chef et celle du prophète, Clastres signale : « Si le chef sauvage est commis à un devoir de parole *innocente*, la société primitive peut aussi, en des conditions certainement déterminées, se porter à l'écoute d'une autre parole, en oubliant que cette parole est dite comme un commandement : c'est la parole prophétique ». Ibid. p.185,

concevant le foyer de ce mal dans le fait que les « choses », « prise une par une [...] qui composent le monde : le ciel et la terre, l'eau et le feu, les végétaux et les animaux, les hommes enfin », puissent être conçues comme *une*, étant ainsi écartées de l'unité de *tout*. La conception de l'Un comme mal s'avère être ainsi le produit d'une dualité fondatrice de la vision du monde guarani, incarnée par l'opposition de l'Un à l'unité. « L'Un : ancrage de la mort. La mort : destin de ce qui est un »²¹⁵, dit la pensée guaranie selon Clastres, en comprenant l'imperfection, la corruption et la mortalité comme un problème d'isolement : « ce qui est corruptible meurt d'incomplétude, l'Un qualifie l'incomplet »²¹⁶. On est ainsi face à une image qui devient un dessin, « la terre sans mal », dont l'apparition nous dit Clastres signale l'introduction d'une réponse divine à un problème politique, à savoir la peur de l'unité macro-communautaire, celle-ci produite soit sur la base de la croissance démographique, soit par la perturbation du devoir des chefs dans la préservation de l'unité interne et de la fragmentation externe²¹⁷.

C'est en ce sens que Clastres admet l'existence d'une variante politique de la parole prophétique, en la concevant comme « la tentative héroïque d'une société primitive pour abolir le malheur dans le refus radical de l'Un comme essence de l'État »²¹⁸. Néanmoins, cette apparition des prophètes dans la modulation du principe politique de l'unité contre l'Un, de la « terre sans Mal », laisse entrevoir le germe d'un changement d'équilibre dans la composition du pouvoir non coercitif. Or, à cause de son engagement théorique avec l'optique de la *malencontre*, l'hypothèse de l'ethnologue devient à partir de ce moment factuellement plus diffuse et spéculative, en réaffirmant l'impossibilité de remplir le vide qui laisse l'énigme de l'apparition de l'État à partir d'une explication d'ordre sociologique ou économique. En effet, on pourrait voir dans l'effort de diriger à la communauté vers « la terre sans Mal », affirme Clastres, la modulation d'une forme de mépris pour le monde humain, pour la communauté dans sa formulation donnée, afin de concentrer le principe de sa composition dans la quête d'un fondement ailleurs, en motivant son déplacement au-delà de soi-même. Dans ce cas, le

215 Clastres, P., « De l'Un sans le multiple » in *La société contre l'État*. Op. cit. p.148.

216 Ibid. p.148.

217 Malgré le prisme de la *malencontre*, Clastres voit dans la croissance démographique un élément important au moment de concevoir les conditions de non-apparition de l'État : « pour qu'une société soit primitive, il faut qu'elle soit petite par le nombre ». Cependant, l'hypothèse d'une transformation graduelle de la société primitive, fragmentaire et faible dans sa taille, en un ensemble social vaste, accompagnée pour une augmentation de pouvoir coercitif du côté des chefs, est contrecarrée par l'hypothèse du « sursaut » comme façon de réaffirmer l'engagement de l'ethnologue avec l'énigme de la *malencontre* : « [C] e n'est pas l'arrivée des Occidentaux qui a coupé court à l'émergence possible de l'État chez les Tupi-Guarani, mais bien un *sursaut* de la société elle-même en tant que société primitive, un sursaut, un soulèvement en quelque sorte dirigé, sinon explicitement contre les chefferies [...] ». Clastres fait ainsi référence à l'essor des prophètes dans la scène politique, en concevant la croissance démographique non pas comme la condition de l'émergence de l'État, mais plutôt de l'essor de la parole prophétique dans un rôle politique. Clastres, P., « La société contre l'État ». Op. cit. p.181.

218 Ibid. p.184.

principe sacré que la parole introduit *au-dedans* du tissu communautaire semble être déplacé, grâce à la peur, à l'extérieur de ses confins. En ce sens, venue d'un foyer différent par rapport à la parole du chef, la parole prophétique changerait la composition du lieu de rencontre, en bouleversant le caractère naturel par lequel la communauté exprime le refus à l'Un. Il semblerait alors que la naturalité de la résistance à l'État, en tant qu'institutionnalisation de la division coercitive, est redirigée vers une tentative héroïque à un lieu d'énonciation divin, en arrivant à la communauté avec un autre ton, avec une autre voix.

2.3.1. La parole et le lien humain

Or, sans prétendre incarner l'expérience de la liberté que le *Discours de la servitude volontaire* découvre, les communautés Tupis-Guaranis que Clastres nous présente nous donnent une version de la vie au-delà de la tyrannie, de sa *terra incognita*, qui dialogue en plusieurs points avec la conception laboétienne de l'amitié, en tant que redéfinition du politique. La vision des Tupis-guaranis des êtres humains comme « protecteurs de la Parole »²¹⁹, « tous également élus des divins »²²⁰, fait effectivement signe vers un statut politique du dialogue qui s'exprime, dans cette version contre-étatique, comme une résistance permanente à sa monopolisation. En ce sens, la « parole des sauvages » détermine le discours comme le résultat d'une réhabilitation et mise en jour d'un lien qui donne consistance à la vie politique.

Dans cette optique, il convient de poser la question suivante : à quoi sert une parole sans pouvoir ? Que dit un discours une fois qu'il a été transformé en une manifestation du devoir ? Comment sonne la voix d'un chef une fois qu'elle a été séparée du *discours* d'un ? Clastres conçoit, en effet, la parole du chef Tupi-Guarani comme une « parole vide », un discours qui devient, par sa séparation du pouvoir coercitif, un « acte ritualisé »²²¹, une sorte de sermon qui, dans son impuissance, ne peut exprimer qu'un lieu commun, un cliché que les membres de la communauté ne semblent pas même prêter attention²²². L'inversion du *désir* en l'obligation du chef donne au discours le sens d'une résistance interne et communautaire à

219 Clastres, P. « Liberté, malencontre, Innommable ». Op. cit. p. 266.

220 Ibid.

221 Clastres, P., « Le devoir de la parole » in *La société contre l'État*. Op. cit. p.133.

222 « Que dit le chef ? Qu'est-ce qu'une parole de chef ? C'est tout d'abord, un acte ritualisé. Presque toujours le leader s'adresse au groupe quotidiennement, à l'aube ou au crépuscule. Allongé dans son hamac ou assis près de son feu, il prononce d'une voix forte le discours attendu. [...] Nul recueillement, en effet, lorsque parle le chef, pas de silence, chacun tranquillement continue, comme si de rien n'était, à vaquer à ses occupations. *La parole du chef n'est pas dite pour être écoutée*. Paradoxe : personne ne prête attention au discours du chef. [...] Pourquoi le chef de la tribu doit-il parler précisément pour ne rien dire ? [...] Vide, le discours du chef l'est justement parce qu'il n'est pas discours de pouvoir : le chef est séparé de la parole parce qu'il est séparé du pouvoir ». Ibid.

l'avènement de la division, à l'association de la parole et de la coercition, à sa transformation en commandement. Sous ce prisme, la naturalité de la résistance devient la tonalité de la communication des communautés contre l'État, une sorte d'accent susceptible d'être modifié, comme le démontre la modulation de la parole prophétique, une fois que le discours perd son lien avec l'expérience du partage, avec le foyer de *tous uns*, et il commence à adopter l'intentionnalité du commandement, même si c'est motivé pour les mêmes principes politiques.

Dans la mesure où La Boétie et Clastres pratiquent une ouverture à la vie au-delà de la tyrannie à partir d'une opération théorique comparable, on pourrait dire, sans pour cela oublier la différence substantielle entre leurs découvertes, qu'ils effectuent un geste critique presque analogue. C'est justement la différence qui permet de trouver les points de communication entre les sociétés contre l'État et le contexte d'où La Boétie nous parle. En parlant de différence substantielle, nous faisons référence à la position que ces deux réflexions, sur la condition politique de la parole, décrivent vis-à-vis de l'avènement de la domination. En effet, en déterminant son statut politique à partir de sa résistance à l'avènement de ce que Clastres comprend comme l'État, l'expérience de la parole vide du chef se révèle, dans sa spécificité Tupi-guarani, comme l'instauration d'un mécanisme collectif de refus de la division sociale. En inscrivant en revanche la formulation particulière de cette résistance, qui apparaît dans le *Discours* comme la défense de la liberté dans les plis et les fractures de l'instauration de la servitude comme horizon du politique, La Boétie nous parle d'un contexte dans lequel cet événement, cette « malchance inaugurale », s'est déjà produit²²³. L'un des changements les plus significatifs de cette distinction s'avère être alors la relation que ces deux configurations du social entretiennent avec la malencontre, celui-ci compris comme l'installation du point de non-retour entre la société libre et la société servile.

Nous pouvons concevoir, en effet, cette distance comme une différence de traduction dans la manière dont Clastres et La Boétie conçoivent la naturalité de l'amitié, en tant qu'expérience de la vie sans tyrannie. Comme nous l'avons vu, dans le cas de Clastres, la naturalité de la vie primitive est comprise à partir du prisme du refus opposé à l'émergence de

223 Comme on verra dans la section suivante, les éditeurs du *Discours* présentant la réflexion du jeune La Boétie comme une pensée nourrie, d'une manière cruciale, pour les premiers présages de l'avènement de l'État moderne. Néanmoins, loin de suggérer que tant La Boétie que Clastres sont en train de discuter sur le même concept d'État moderne ou, encore pire, de faire de celui-ci une notion plaine, homogène et uniforme au cours de l'histoire en méconnaissant le caractère situé de ces deux approximations, nous voulons simplement faire noter une différence radicale par rapport à la position de la critique. Dans le cas de Clastres, la modulation du refus à l'État prend sa place en dehors de ses frontières, en concevant la résistance à la *malencontre* à partir d'un esprit fondamentalement conservateur : la permanence de la communauté dans son indivision interne. Dans le cas de La Boétie, l'interruption de l'ensorcellement, l'acte de réveil et de résistance au nom d'Un est conçu comme une prouesse essentiellement disruptive, en plaçant l'amitié comme une forme d'expérience fondée sur son absence.

l'État, c'est-à-dire comme la détermination de la résistance à la division de la société, sous un modèle du commandement-obéissance, comme une optique qui rend visible la spécificité, pour nous, de ses modes de vie. En ce sens, cette espèce de mépris pour la parole du chef et sa conversion en un discours vide, capable d'offrir un lieu de rencontre de la communauté avec elle-même tout en la mettant à distance de la monopolisation de la parole, composent, en effet, la quotidienneté d'un rite qui permet la persistance d'une configuration sociale comme une collectivité contre-étatique. La figure du « rite » ne nous conduit pas ainsi à la considération de la résistance à l'État comme l'institutionnalisation d'un moment particulier de la vie des Tupis-guaranis. Il s'agit plutôt de l'inscription, dans le déroulement de chaque jour, d'un acte de refus qui reconfigure l'habitude comme une force contre l'Un. En ce sens, on trouve le même geste derrière toutes les figures qui constituent le refus de la division sociale : la description de l'inscription du *contr'Un* dans la texture de la quotidienneté.

Cependant, pour La Boétie, il ne s'agit pas de préserver une forme de vie, un système de croyances ou la diversité des manifestations de l'être politique sauvage, mais plutôt de retracer le lien avec une naturalité oubliée. Le statut naturel de la liberté est conçu, dès le début du *Discours de la servitude volontaire*, comme un souvenir perdu en faisant de la défense de la liberté, de cette version laboétienne de la résistance à l'Un, une activité essentiellement critique, révolutionnaire, et même destructrice pourrait-on ajouter²²⁴. Ainsi, ce déplacement dans l'intentionnalité de la résistance, qui la rend *conservatrice* d'un côté et *insurgeante* de l'autre, suppose une reconfiguration de son sens politique et théorique à plusieurs sens. Si l'on prend l'exemple de la parole, La Boétie utilise la figure de la communication comme un modèle de la configuration sociale : il pense la vie-ensemble à partir de ce type de lien qui est défini par sa capacité de nous « nouer » – en permettant la réalisation de l'égalité – en même temps qu'il nous divise – en empêchant l'occultation de la pluralité, la réduction de *tous uns* à *tous Un*. Comme La Boétie le signale, l'espace de

224 L'un des auteurs qui souligne le caractère négatif de l'expérience de l'amitié, comme forme de résistance à l'Un, est Gustav Landauner, qui thématise le bouleversement de l'ordre et même sa destruction à partir de sa conception de la négation comme force « remplie d'amour ». On trouve, en effet, une composition des éléments qui articulent la vision laboétienne de l'amitié, de sa fragilité comme forme de trace d'une naturalité perdue ou de sa mise au jour comme une forme de bouleversement de l'habitude, dans sa réflexion sur le sens de la révolution : « Il faut [...] dire que si les révolutions sont des microcosmes qui s'imbriquent et se dépassent, mais reviennent aussi toujours en arrière, cet essai est alors le microcosme de la révolution. Il représente l'esprit, dont nous disons, qu'il n'est esprit que dans la négation, mais esprit cependant dans la négation, qu'il est la préfiguration et l'expression ne se déclarant pas encore du positif, qui fait surface. [...] les hommes ne devraient pas être liés par le pouvoir, mais être alliés en tant que frères. Sans pouvoir : An-archie. [...] Sans doute la négation que ces natures emportées accomplissent est-elle remplie d'amour, qui est force ; mais c'est toutefois en ce seul sens que la joie de détruire est une joie créatrice, comme l'a superbement dit Bakounine. [...] En vérité, l'esprit ne vit que dans la révolution, mais il vient pas à la vie par la révolution, il ne vit déjà plus après elle ». Landauner, G., « Extrait de *De la révolution* » in *Le discours de la servitude volontaire*. Op. cit. pp. 110, 111. Pour une vision plus détaillée sur ce point, Cf Mellado, D., « La Utopía, tierra incognita » Op. cit.

communication s'avère être le lieu de réalisation de notre lien avec la « bonne mère », la corroboration du « nœud de notre alliance et société », en même temps que l'expression du désir de « qu'elle ne voulait pas tant nous faire tous unis que tous uns »²²⁵, en décrivant non seulement la mise en œuvre d'un type de modulation de la vie-ensemble, mais aussi l'expérience du sauvetage de la liberté en tant qu'expérience originaire et tout à la fois modulatrice de la vie politique.

Dans la composition du Discours, le caractère subversif de l'échange de paroles se rend patent grâce à l'opposition que La Boétie fait entre amitié et servitude. En effet, ce cadre permet de comprendre « l'échange de nos pensées » et la réalisation de la « communauté d'idées et de volontés »²²⁶ aux antipodes de la position du tyran qui, par son exclusion de l'ensemble social et par le déplacement du nom de *tous* par le nom d'Un, se trouve justement isolé. La compagnie et le dialogue contre l'isolement et le commandement. Ainsi, la Boétie nous présente sa version de la configuration sociale par l'exploration de la frontière entre la position du despote et le lieu des plusieurs, des *tous uns* :

[L]e tyran n'est jamais aimé, ni n'aime : l'amitié c'est un nom sacré, c'est une chose sainte ; elle ne se met jamais qu'entre gens de bien, et ne se prend que par une mutuelle estime ; elle s'entretient non tant par bien faits, que par la bonne vie ; ce qui rend un ami assuré de l'autre c'est la connoissance qu'il a de son intégrité ; les respondens qu'il en a c'est son bon naturel, la foi et la constance [...]. Or [...] par ce qu'estant au dessus de tous, et n'ayant point de compagnon [le tyran] est desja au-delà des bornes de l'amitié, qui a son vrai gibier en l'égalité ; qui ne veut jamais clocher, ains est tousjours egale.²²⁷

La Boétie synthétise ainsi, en quelques lignes, sa conception de l'amitié en même temps que sa place vis-à-vis de la servitude, en déterminant cette relation par l'installation non seulement d'une différence que l'on pourrait qualifier d'existentielle, de l'isolement contre la compagnie et la pluralité de *tous uns*, mais aussi comme une variante assez particulière de l'opposition. Il nous propose, en effet, de concevoir la séparation du tyran à partir du foyer de l'amitié, en inversant d'abord notre regard par rapport au pouvoir coercitif pour le situer dans

225 La Boétie, « Le discours de la servitude volontaire ». Version de P. Léonard. Op. cit. p.142.

226 Ibid.

227 Ibid. p.180. Sous la transcription de C. Teste : « Certainement le tyran n'aime jamais et jamais n'est aimé. L'amitié, c'est un nom sacré, c'est une chose sainte : elle ne peut exister qu'entre gens de bien, elle naît d'une mutuelle estime, et s'entretient non tant par les bien faits que par bonne vie et mœurs. Ce qui rend un ami assuré de l'autre, c'est la connaissance de son intégrité. Il a, pour garants, son bon naturel, sa foi, sa constance. [...]. Or [...] il serait difficile de trouver en un tyran une amitié solide, parce qu'étant au-dessus de tous et n'ayant point de pair, il se trouve déjà au-delà des bornes de l'amitié, dont le siège n'est que dans la plus parfaite équité, dont la marche est toujours égale et où rien ne cloche ». Ibid. p.241.

l'espace collectif et partagé de ceux qui se nomment eux-mêmes comme *amis*, par la « connaissance de son intégrité », par la réciprocité de son lien. Ainsi, comme chez Clastres, il faut admettre la possibilité qu'*il y ait quelque chose dans l'absence*, en comprenant que la condition spécifique de la servitude, l'isolement en tant que trace existentielle de la vie du tyran, est révélé dans sa spécificité par un renversement de l'intentionnalité.

Il ne s'agit plus de définir l'amitié à partir des confins de l'Un, à partir des frontières de la normalité de la servitude, mais il faut aller à contresens. Il faut, effectivement, prendre la disruption, la démesure et le chaos que produit la mise au jour de l'amitié – *au-dedans* des confins de la servitude – comme l'expression d'une expérience politique pleine. De cette manière, les *tous uns* ne sont plus vus comme les « hommes en trop », comme l'excès d'une contradiction à résoudre, mais comme l'expression d'une altérité sociale capable de resignifier la servitude. De cette façon, l'expérience du joug peut être comprise comme la reproduction de l'isolement par la destruction du lien humain, c'est-à-dire par l'interruption et la limitation du partage de la parole comme forme d'actualisation de la vie amicale.

En effet, La Boétie adopte la communication comme le modèle de sa configuration de l'amitié, en donnant une consistance horizontale, plurielle et particulière à ce que pour le despote n'apparaît que comme absence. La parole, milieu de cette *terra incognita*, prend ainsi sa signification spécifique à partir de sa relation avec son lieu d'énonciation. Elle est soit tyrannique chaque fois que la communication est faite sans échange et dans une direction unique, soit amicale par la multiplication et la dissémination de sa source dans tout l'ensemble social. Tout l'ensemble, le tyran mis à part, précise La Boétie, indiquant par là une limite qui donne consistance à la configuration du social des sociétés serviles : le tyran est au-delà des limites de l'amitié. Il est alors au-delà des possibilités d'écoute de la parole. Ainsi, la formulation du politique chez La Boétie, sous le modèle de l'amitié contre la tyrannie, conçoit la relation entre une société et l'autre à partir d'une forme de résistance qui s'insère comme une ligne de fuite dans les confins de la servitude, une discordance du monologue de l'Un, un bruit qui devient une *demande de justice* – on pourrait ajouter dans un ton benjaminien –, en concevant la parole amicale comme le pont entre un présent catastrophique, situé dans le lendemain de la malencontre, et une naturalité perdue, oubliée, mais susceptible d'être rédimée.

Ainsi vue, la séparation du despote hors des confins de l'amitié s'avère être le signe que La Boétie nous donne sur la particularité de la division dans une configuration tyrannique. Comme nous l'avons vu à propos du nom d'Un, l'exclusion du despote de l'ensemble social, par l'antéposition de son nom sur tous les autres, fait du processus de nomination – du

processus d'identification, on pourrait dire ou de subjectivation si nous voulons être plus attentifs à son caractère symbolique – un acte qui se réduit à l'affirmation ou la négation de l'Un. Lefort conçoit ce processus alors comme l'instauration d'un principe de suffisance dans le nom d'Un, qui dans sa tentative d'incarner *tous* en soi, devient « un pur dit, un pur entendu », capable de faire résonner l'ensemble social comme si c'était « une seule voix »²²⁸ qui nous parlait.

En ce sens, la structure de la fascination et du désir de porter le nom d'Un opère par le bâillonnement de toute disharmonie et dissonance, en prenant comme note tonique la voix du tyran laquelle module à son tour une parole qui n'entend que son propre écho. Peu importe à qui le tyran parle, peu importe le nombre de personnes qui l'entourent. En raison de sa position existentielle différenciée, parce qu'il occupe un lieu structurellement conçu pour l'isolement, le tyran n'entendra que son propre nom, sa propre voix, comme un retour qui devient de plus en plus monotone au fur et à mesure que son pouvoir s'accroît. De cette façon, si la parole du chef devient vide dans les sociétés contre l'État, pour laisser la place à la parole des ancêtres ou simplement pour faire la résistance à l'avènement du commandement, dans les configurations sociales serviles la parole du despote est surchargée de lui-même, en laissant le despote dans le monologue d'un isolement dont la radicalité s'avère être proportionnelle à l'omnipotence de sa présence. Inutile de lui parler, car il ne reconnaîtra que sa propre voix. Inutile aussi de crier vers lui, même à plusieurs, car il n'entendra qu'un bruit qui provient pourtant de son propre corps.

2.3.2. L'entre-connaissance dans sa version laboétienne : le lien entre le naturel et le sacré

Or, contre le monologisme du tyran, La Boétie nous propose un déplacement de la configuration sociale par la réhabilitation du rôle de la parole comme sol de l'expérience de l'amitié. En effet, quand l'auteur du *Discours* comprend l'amitié comme un autre type de nom, cette fois non seulement « naturel », mais aussi « sacré », il affirme la possibilité de recomposer ce processus de nomination à partir de son déplacement au foyer du *tous uns*. Le nom de l'amitié signale, en effet, la transformation de l'expérience de la liberté en un processus de composition sociale, en faisant de la division non plus une limite comme celle qui sépare au tyran de la société, mais plutôt une « séparation liante » qui permet justement d'opérer à deux temps – sous la formule que nous avons pris de la pensée dialectique négative

228 Lefort, C., « Le nom d'Un ». Op cit. p.297.

–, ou comme dit M. Abensour « lier et séparer tout à la fois »²²⁹. La séparation entre les membres d'une communauté est ainsi *libérée* de la réduction de l'horizon politique à l'alternative entre l'intérieur homogène de l'Un contre l'extérieur chaotique, démesuré et amorphe en tant qu'il échappe aux contours d'un corps. Elle devient, en effet, une forme de lien qui préserve la distance entre nous, contre la fusion et la soumission de l'un à l'autre, mais sans faire de celle-ci une disjonction extrême qui empêche l'écoute et la circulation de la parole. Ainsi, la division n'est pas abolie, mais plutôt reconfigurée, voire réinventée, en faisant de la distance une expérience de l'échange, du contact, en comblant le fossé insurmontable entre le tyran et son peuple, tout en permettant la création d'espaces de dialogue là où il n'y avait auparavant qu'une seule voix. De cette manière, la division en tant qu'expérience de cette « séparation liante » devient une formulation de la frontière, en comprenant à celle-ci non plus comme l'épreuve d'un mur infranchissable, mais plutôt la condition de possibilité du rapport aux autres en tant que tels, c'est-à-dire au-delà des tentatives de leur réduction à la singularité de l'un.

Procédant par l'échange et la division, l'acte communicatif est présenté dans le *Discours* à la fois comme une forme de remémoration de la liberté perdue et une manière d'attiser de nouveau son feu dans le cœur des êtres humains. Vu sous cet angle, il est un modèle parfait pour ce type de lien. En même temps, ce statut fragile de la liberté, d'être une expérience originaire à la fois qu'oublie, se révèle comme une marque de la condition située de la réflexion laboétienne sur la servitude : nous ne vivons pas dans la naturalité de la résistance Tupi-guarani ou dans d'autres communautés dites « primitives » que Clastres analyse, mais au milieu de la catastrophe de la répétition et la reproduction de la servitude. Dans ce contexte, le dialogue ne s'avère pas seulement comme une expérience de l'échange, mais aussi du *sauvetage* dans sa signification critique, c'est-à-dire comme étant une forme de contact avec l'expérience du particulier.

Ainsi vu, le dialogue apparaît comme une expérience de la critique dans un double sens. D'abord, la composition de son espace, en tant que lieu pour « nous aborder et fraterniser ensemble »²³⁰, suppose la mise en œuvre d'un processus de désincarnation ou de désintégration de *tous* des confins de l'Un. En effet, le processus de multiplication des *noms* sauve la condition irréductible de *chacun* par la reprise de la parole, en interrompant la circulation de sens unique qui décrit le discours despotique. Ainsi, par la communication, la parole abandonne la modalité du commandement pour devenir « l'échange de nos pensées »,

229 Abensour, M., « Pour une philosophie politique critique ? » Op. cit. p.308.

230 La Boétie, É., « Le discours de la servitude volontaire ». Op. cit. p.205.

foyer de la réalisation de l'égalité comme une condition innée. Ensuite, cette interruption du langage du pouvoir, dont la mise en œuvre prend la forme d'une intervention de la normalité de la reproduction de la servitude, implique aussi la réhabilitation d'une expérience du contact avec la particularité de l'autre, de l'irréductibilité des *autres* pour être plus précis et qui sont conçus désormais à partir d'un sol de pluralité.

La fragmentation de l'unité permet le contact avec la particularité, une expérience que nous pouvons maintenant comprendre dans un sens complexe. Il s'agit, en effet, d'un contact à la fois avec la particularité de l'autre, comme une manière de nous ouvrir à l'expérience de l'échange, et avec l'altérité d'un mode de vie différent, en comprenant la recomposition du lien humain que le dialogue rend possible comme un déplacement de la monotonie de l'un vers une expérience de l'hétérogène et de l'inédit. Ainsi, échanger le commandement par le dialogue permet d'inaugurer un espace d'ouverture, non seulement à ces « idées hétérogènes » dont Abensour nous parlait à propos de « l'espace du jardin », mais aussi à l'expérience des autres, à leurs conditions de vie et à leurs souffrances, tout cela dans le cadre d'une reconfiguration furtive, même clandestine, de la configuration sociale. Effectivement, la vie en amitié, sur le modèle de cette rencontre qui se produit dans les instants d'interruption de la servitude, représente un moment d'interruption de la voix du tyran, de dissonance alors vis-à-vis de son discours, pour y ouvrir l'espace pour un autre type de circulation de la parole.

En suivant cette voie sonore, on pourrait dire que si le nom d'Un réduit toutes les voix à une, le nom de l'amitié, par la recomposition du processus de nomination qui le module, a la capacité de faire résonner le *dire* qui habite dans le « pur dit » de la figure du tyran, pour utiliser la formulation levinasienne. Le nom de l'amitié apparaît ainsi comme un dispositif qui éveille « l'excès du sens » qui reste endormi et clôturé dans la détermination de l'ensemble social qui mène à terme le désir de servitude, en estompant les contours du « dit », du « *ceci en tant que ceci* »²³¹, par un processus de réduction de l'Un au foyer d'indétermination qui représente le *nombre*. En ce sens, l'amitié revient sur le « dire » dans un sens analogue à la façon dont le *nom* revient sur le *nombre*.

231 Levinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Librairie générale française, Paris, 1990. p.63.

En effet, comme Abensour l'explique, « le *dire* relève de la communication »²³² sans pour cela être l'acte communicatif lui-même, en s'inscrivant dans cette relation d'excès diachronique – avant tout concept, toute forme, tout *logos* : il est « la *respiration* même de cette peau avant toute intention »²³³ – avec la production du sens qui a besoin néanmoins d'une thématization, du *dit*, pour être signifié. Or, de son côté, l'amitié relève aussi de la communication en tant que modèle de son expérience, en faisant de « l'exposition à l'autre » – foyer du *dire* – le résultat d'un mouvement de dés-incorporation de l'unité. Sur le modèle du lien amical, l'autre apparaît ainsi non plus comme une partie de l'Un, mais comme un interlocuteur qui échappe à la monotonie du sens unique du commandement pour être capable de s'exprimer avec une voix propre. En ce sens, comme le signale la réduction phénoménologique levinasienne, l'expérience de l'amitié fait apparaître l'excès qui habite dans les fractures de l'unité, de ce qui ne peut plus être contenu dans les contours lisses et homogènes de l'identité du *Même*, pour offrir la possibilité de déplacer le foyer de signification de l'ensemble social d'une forme donnée, le nom du despote, à l'expérience de la rencontre, de l'exposition à l'autre. Le nom d'Un et *tous* et *toutes* qui y sont compris éprouvent ainsi une sorte de tremblement de terre, qui défonce le sol de l'expérience de la servitude, le corps de l'unité, pour y laisser apparaître ce que dans les contours de la tyrannie ne s'exprime que comme la cacophonie des murmures²³⁴ de ceux qui étaient au-delà du ton convenu pour la circulation de la parole du tyran.

De cette manière, l'apparition du « dire » selon l'exégète critique que Levinas nous propose, sur le modèle de la réduction phénoménologique, se présente comme un moment de

232 L'apparition du « dire » qui suit à l'exercice de l'exégète critique que Levinas nous propose, sous le modèle de la réduction phénoménologique, se présente comme un moment de suspension des formes, des certitudes et même des figurations possibles. En ce sens, tous les noms apparaissent dans un instant forcément diachronique avec la mise en œuvre de cette suspension. Néanmoins, comme M. Abensour le souligne, l'*époque* du « dit » comporte une puissance critique dans la mesure où son intervention est capable de nous mettre en contact avec un principe de transcendance, au-delà du savoir et de l'essence, qui peut reconduire le principe de composition sociale à un nouveau foyer de signification. Ainsi, on pourrait dire que l'amitié, en tant qu'expérience plurielle de la recomposition du processus de nomination, participe aussi de cette diachronie, en reconstruisant une relation *autre* avec le « Dire », sans pour cela devenir elle-même ce « surplus du sens ». Comme l'explique M. Abensour par rapport à Levinas, « le dire relève de la communication, mais en précisant aussitôt qu'il n'est pas délivrance de signes, transmission d'informations destinée à circuler [...]. Si le dire relève de la communication, c'est dans la mesure où l'exposition à l'autre est condition de toute communication ». Abensour, M., « L'utopie des livres » Op. cit. p.74.

233 Ibid. p.62.

234 Sous ces termes, si le langage du tyran adopte le ton de la parole unique, du commandement dont l'intentionnalité est déterminée pour une dynamique de sens unique, le murmure semble apparaître comme l'une des circulations possibles de la parole convenable à l'amitié, en tant qu'expérience de la vie en liberté qui se compose contre le despotisme. En effet, comme Vincent Jarry dans son étude sur Jaques Rancière, « [L]e murmure n'a pas le caractère brusque et injonctif du mot d'ordre, ni l'assurance autoritaire de la leçon. Il semble devoir transmettre à celui qui l'entend une impression générale plutôt qu'un contenu précis, Bruit léger et continu de voix humaines dont on ne peut précisément identifier l'origine, il correspond au caractère proprement démocratique de la *littérarité*, telle que l'étend Jaques Rancière : le « régime de la lettre orpheline », c'est-à-dire sans autorité qui en assigne unilatéralement le sens. » Jarry, V., *La démocratie des murmures*. Éditions excès, Paris, 2019. p.94.

suspension des formes, des certitudes et même des figurations possibles. Dans ce registre, tous les noms apparaissent dans un instant forcément diachronique avec la mise en œuvre de cette suspension, y compris le nom de l'amitié. Néanmoins, comme M. Abensour le souligne, l'*epochè* du « dit » comporte une puissance critique dans la mesure où elle est capable de nous mettre en contact avec un principe de transcendance, au-delà du savoir et de l'essence, qui peut reconduire le principe de composition sociale à un nouveau foyer de signification. Comme nous l'avons vu lors de notre excursion chez Levinas dans notre premier chapitre, M. Abensour reprend ce modèle de resignification des formes pour lire la relation de l'État avec son principe de signification politique, en comprenant la révélation de l'excès qui fait suite à l'exercice d'herméneutique critique comme une exposition des « sentiments élémentaires » qui émanent soit d'un principe animal²³⁵ – *homo homini lupus* – soit d'un « principe humain » – le « fait éthique » en tant que foyer de l'expression de l'hypothèse « selon laquelle l'origine de l'État se trouverait dans l'extravagante générosité du pour-autrui »²³⁶. En suivant cette ligne, on pourrait de même concevoir que l'amitié, en tant qu'expérience plurielle de la recomposition du processus de nomination, participe aussi de cette diachronie, en reconstruisant une relation *autre* avec le « dire », sans pour cela devenir elle-même ce « surplus du sens ». En effet, en tant que moment de suspension, l'irruption du *dit* qui fait apparaître le *dire* signale moins à l'expérience de l'amitié que l'instant de l'étonnement, en tant que mise entre parenthèses de la naturalisation de la servitude et d'inauguration d'une ouverture à l'exposition à l'autre, de contact avec la particularité de sa souffrance.

En ce sens, d'une certaine manière La Boétie place l'amitié au milieu de cette dichotomie. L'étonnement opère effectivement sur le mode de la suspension, en agissant contre la reproduction de la servitude par le contact des sujets asservis avec l'expérience de l'absurdité du « joug ». Or, dans ce moment, dans la brèche que cette suspension inaugure, apparaît l'amitié comme une façon de configurer le lien humain qui est rendu possible par la

235 Bien que la formulation de ce principe animal fasse plutôt partie d'un registre levinassien chez M. Abensour, comme le principe inspirateur de « l'État de la violence » dans le « Contre-Hobbes », on trouve dans la réflexion sur É. De la Boétie une figure similaire, à propos des « mauvais usages » de l'hypothèse de la servitude volontaire. En effet, selon la clé de lecture de M. Abensour, les lectures du *Discours* peuvent être distinguées soit comme celles qui prennent, en tant que sa « boussole », l'engagement de La Boétie avec l'irréductibilité du politique ou, autrement dit, sa « quête de liberté et d'amitié », soit comme celles qui cherchent à faire éviction du contenu énigmatique du texte, en comprenant la servitude volontaire comme le maléfice incontournable de la vie à plusieurs. Parmi ces mauvaises lectures, on trouve ainsi une redéfinition de l'« irritante question » laboétienne, sur le mode d'une réduction de la condition politique de l'humain : « pourquoi prétendre être un animal politique, alors que vous êtes un animal domestique, destiné à rester enfermé dans l'*oikos* et à subir l'assujettissement qui y règne ? ». Le « principe animal » de l'État de la violence, ou la réduction de l'humain à la survivance, réapparaît ainsi, sur le mode d'un mauvais usage de la servitude volontaire comme manière de justifier l'inhérence de la domination à la vie politique. Abensour, M., *La Boétie prophète de la liberté*. Op. cit. pp.15,16.

236 Abensour, M., « Le contre Hobbes d'É. Levinas », Op. cit. p.127.

convergence entre l'étonnement, en tant que forme d'ouverture à l'autre au-delà du nom d'Un, et la communication qui donne consistance à cette expérience. Néanmoins, comme La Boétie le signale, la communication est conçue elle-même comme le processus de réalisation de l'égalité, une exposition du « nœud de notre alliance », En nous laissant entrevoir les traces de ce temps naturel et pourtant perdu d'une amitié originaire dans notre présent politique. De cette façon, la communication n'est pas seulement le modèle de l'amitié, mais comme le montre ce prisme phénoménologique, elle comporte aussi une « manifestation des entrelacs entre le dit et le dire »²³⁷, une explicitation des traces de l'amitié en tant que « principe humain » capable de resignifier la relation entre le sens de l'existence, processus clôturé à l'affirmation de l'Un dans les confins de la tyrannie, avec la configuration du social.

C'est à partir de cette perspective que l'on peut concevoir, finalement, l'amitié comme un « bouleversement sans précédent de la subjectivité du sujet »²³⁸, du sujet pour qui l'Un est le foyer de signification de son existence. Ce bouleversement est induit par la compréhension que l'épreuve de l'indétermination sociale produit, un mouvement tellurique qui secoue la société en faisant résonner des particularités auparavant étouffées, voire obliées, par le déploiement d'un processus de multiplications et de resignification des noms – y compris la resignification des noms du « peuple »²³⁹. Tout cela aide à libérer l'imagination politique de la reproduction du corps de la servitude et encourage la recomposition de l'horizon de représentation de la configuration sociale. En ôtant le miroir qui ne montre que notre propre reflet, le *tous Un* qui tentait de faire converger l'irréductibilité de *tous* dans l'image d'un seul, commence à se briser en l'infinité de fragments qui le composent, et permet l'apparition – parfois graduelle, parfois soudaine – de tout ce qui avait été exclu jusqu'à ce moment. Dans cet instant, l'apparition des *tous uns* permet la reconduction du foyer de signification du social, de l'affirmation de l'Un à l'instant de la rencontre, un vrai événement dont la trace se laisse lire dans le *Discours* à partir de ce type de disposition affective qui représente l'étonnement, en tant que forme d'ouverture.

En effet, c'est l'étonnement qui découvre non seulement la servitude en tant que telle, c'est-à-dire l'expérience désormais insupportable du « joug », mais aussi les conditions spécifiques de sa mise en place, en transformant le quotidien et tous les éléments qui le composent en déclencheurs de réveil et de colère. L'étonnement dé-naturalise le « don de soi » et la souffrance de la servitude comme une condition donnée de la vie sur terre, en offrant l'opportunité, dans cette petite brèche d'interruption de l'ensorcellement, la possibilité

237 Abensour, M., « L'utopie des livres » Op. cit. p.77

238 Ibid. p.74.

239 Cf annexe 2.

de regarder dans une autre direction, à *rebrousse-poil* du sens dicté par la fascination pour l'unité. Dans cette autre perspective, l'amitié nommerait ce moment où cette libération gagne consistance, à partir de la modulation du lien humain capable de prendre la relation avec l'autre et le contact avec sa particularité comme le foyer de sa signification. Il s'agit ainsi d'une interruption qui est suivie par une ouverture dont la dynamique - comme le fait le « dire » vis-à-vis du « dit » chez Levinas - s'avère être l'intervention de la « conscience souveraine »²⁴⁰ ou des « repères de certitude » – comme dirait Lefort –, pour laisser la place à l'étonnement comme première forme d'exposition aux autres et à leur souffrance, tout en permettant d'entrevoir d'une manière collective le sol originare d'égalité que nous avons perdu.

En ce sens, ces deux moments, souffrance et égalité, se révèlent alors comme les deux pôles qui coexistent dans le moment que cette brèche inaugure : ils sont les piliers qui constituent l'expérience de ceux qui invoquent le *contr'Un*. La souffrance qui apparaît une fois que le charme de l'Un est levé est, en effet, ce qui nous permet d'entrer en contact avec l'expérience du particulier et avec ce qui était en train d'être sacrifié par le don de soi. Quant à l'égalité, elle apparaît dès que la rencontre avec les autres a lieu, dès que les mots abandonnent le mode de commandement pour devenir un dialogue à plusieurs.

Or, ce type d'excès que représente l'apparition des autres, ou de disharmonie pour continuer avec cette clé sonore, suppose l'introduction d'une forme de transcendance dans les contours de l'inhérence qui module la vie servile et son attachement à l'unité. En effet, l'étonnement et la rencontre s'inscrivent dans le moment de dés-incorporation du sol de l'unité, en laissant apparaître ce que M. Abensour nous invite à concevoir comme le *tout autre social* de l'amitié. Néanmoins, cette expérience apparaît sous la forme de l'excès ou de ce qui se révèle vis-à-vis de l'Un, et de ceux qui sont encore y *nommés*, comme une démesure inclassable. Chez La Boétie, les pistes de ce principe de transcendance se laissent entrevoir à plusieurs moments, soit dans les traces de l'égalité innée qui se révèle, sous la forme d'un surplus de sens, dans l'acte communicatif, comme une marque de la fragilité indélébile de l'amitié, originare, et pourtant perdue ; soit dans la confrontation avec « l'innommable » qui lève la frontière entre servitude et liberté, de la « malencontre », en faisant de l'expérience de l'énigme le foyer constitutif autant du détournement du désir de liberté au désir de la servitude que de « la formule de la liberté ».

En ce sens, si la suspension de la servitude est le moment où la société devient une expérience insaisissable, l'instant où nous expérimentons la mise en question radicale des

240 Ibid.

repères de certitude – celles-ci fondées sur le sol de l'unité qui donne la figure du despote qui a configuré l'ancien régime –, la brèche que l'étonnement rend possible nous confronte à une vue d'ensemble où se révèle ce « monstre de vice [...] que la langue refuse de nommer »²⁴¹. En outre, elle permet l'apparition de l'amitié comme la ligne de fuite d'une configuration donnée. De cette manière, la condition volontaire de la servitude se révèle une fois que l'ensorcellement est intervenu, en nous confrontant à la vue désolante de la reproduction de la domination comme un effet du « don de soi ». Néanmoins, ce même instant cohabite avec l'irruption de l'expérience d'un *autre monde possible*, née du déblocage du contact avec les autres des confins du nom d'Un.

Tout se passe ainsi comme si la relation si étroite entre l'unité et le corps du social, avait pour effet l'ancrage de la pensée et, plus précisément, de l'imagination politique à l'univers du *sens unique* de la répétition du nom du despote, en laissant la possibilité de l'altérité du social en dehors de tout ce qui peut être nommé. Or, grâce à la perspective levinasienne nous pouvons spécifier cette image, en comprenant la relation entre le nom et ce qui s'étend au-delà de lui-même moins comme une relation entre un *intérieur* et un *extérieur* que comme l'expérience d'un contact entre les tentatives de thématization et le surplus de sens qui est, malgré tous les efforts conceptuels, encore et toujours latent – d'une certaine façon – dans les confins du nom. En effet, comme Levinas nous l'explique, il s'agit d'un « principe humain » dont les traces sont toujours exposées à l'exercice d'exégèse critique, aux invitations à la réduction phénoménologique ou, autrement dit, à l'exploration de l'excès de sens qui se laisse lire entre les lignes. En ce sens, La Boétie, sorte de premier antécédent occidental de ce voyage, tombe non seulement sur la condition non-thématisable de la domination, en tant qu'expérience du « don de soi » volontaire, mais aussi sur le dispositif de démantèlement de la pensée politique et de son déblocage vis-à-vis de la dialectique de l'émancipation, sur la malencontre comme prisme politique. Et comme si tout cela ne suffisait pas, il trouve aussi une façon de faire signe à un principe de transcendance.

Nous avons déjà été en présence de ce principe de transcendance à plusieurs reprises, sans pourtant spécifier son sens. Nous faisons référence ici au statut *sacré* du nom de l'amitié, dont la présence dans le texte de La Boétie apparaît, d'abord, comme un effet de la libération du regard politique, en permettant le contact avec les autres en tant que tels, c'est-à-dire au-delà et plus précisément contre l'ensorcellement du nom d'Un. Signalant, ensuite, la trace de la condition originaire de la liberté qui se révèle justement dans l'expérience de recomposition du lien-humain ayant lieu dans l'espace de « reconnaissance mutuelle » rendus possible par la

241 La Boétie, É., « Le discours de la servitude volontaire ». Op. cit. p.132.

communication, la sacralité de l'amitié chez La Boétie acquiert un caractère pratique, au sens d'une *praxis* politique. En effet, le « nom sacré de l'amitié » apparaît au moment du *Discours* où La Boétie donne consistance à l'espace communicatif en tant que modèle de la liberté, lorsqu'il dit que cette expérience « n'existe qu'entre gens de bien », qu'elle « naît d'une mutuelle estime et s'entretient moins par les bienfaits que par l'honnêteté. Ce qui rend un ami sûr de l'autre, c'est la connaissance de son intégrité »²⁴². Ainsi, le « bien », du même que l'« honnêteté » et l'« intégrité », ne sont pas montrées par La Boétie comme des marques de la matérialité de l'amitié ou comme l'affirmation d'une essentialité donnée ou même d'un attribut à gagner. Comme le suggère P. Leroux, à distance de toutes ces déterminations, la structure de cette reconnaissance apparaît comme un type de disposition, une « fraternelle affection », qui adopte comme modèle de sa mise en œuvre la possibilité de nous « entre-connaître tous pour compagnons ou plutôt frères »²⁴³ pour indiquer que, ce qui rend possible l'amitié, c'est tout d'abord le déplacement du foyer de signification des *tous* à la source de sa pluralité. En recomposant au contact d'autrui le sol de l'expérience du commun, que le nom d'Un réduit à la répétition du *Même*, la connaissance de l'intégrité devient alors un exercice fait à plusieurs, un plusieurs que l'on retrouve dans les signes mêmes de sa nomination - *compagnons, frères*

Il ne s'agit pas ainsi d'une connaissance privée qui pourrait opérer d'une façon autonome, comme si l'on était capable d'affirmer l'intégrité de l'ami sans rien partager avec lui, mais plutôt d'une expérience qui prend comme point de départ la sortie de nous-mêmes vers l'autre. En effet, on est face à un mouvement qui, sous les coordonnées d'une configuration sociale servile, se donne comme une expérience d'un surplus de sens, c'est-à-dire de resignification de la configuration sociale qui prend comme source d'inspiration le contact avec un mode de vie autre. Il s'agit d'un contact non seulement avec l'autre au-delà des confins du corps de l'Un et contre le désir de porter son nom, mais en plus de cette opération de démontage, on est en présence d'une ouverture de pensée politique même à une expérience de la « trace »²⁴⁴, comme l'indique Levinas, qui conçoit l'amitié comme le point de contact entre la vie en servitude, déterminée par la répétition du *Même*, et l'altérité sociale.

Dans cette optique, concevoir l'amitié sous un principe de transcendance et, sous cette clé, comme une expérience fait signe, comme une sorte de réaction, à la rencontre, à l'exposition à l'autre, et qui se configure comme une interruption critique de la reproduction de la domination, suppose alors comprendre la réflexion de La Boétie comme une tentative

242 Ibid. p.241.

243 Leroux, P., « Le contr'Un d'Étienne la Boétie » in *Le Discours de la servitude volontaire*. Op. cit. p.75.

244 « La trace, manifestation de l'entrelacs du dit et du dire [...] ». Abensour, M., « L'utopie de livres ». Op. cit. p.77.

de resignification de la propre nature. En effet, l'exploration des limites de la thématization, de « l'innommable », apparaît comme une tentative pour franchir la normalisation de la servitude, en faisant de l'expérience de l'énigme la porte d'accès à ce qui reste occulte sous le nom d'Un. En ce sens, il faut prendre en compte que dans les coordonnées du *Discours*, la condition sacrée de l'amitié signale la fragilité d'une condition non seulement non-thématisable, mais plutôt effacée de l'horizon politique par la répétition de l'occultation de sa présence. Dans cette perspective, la conception laboétienne de nature et tout l'exercice de reconduction de son statut à une dimension étrangère à la domination se révèlent comme un effort pour démonter une signification de l'existence, marquée pour le poids de « l'habitude », pour mettre à place une inquiétude radicale pour un autre monde possible. C'est en ce sens que, dans le *Discours*, la nature adopte un statut plutôt énigmatique : en abandonnant son rôle de justification ontologique ou historique de la servitude elle devient à la fois la source de la condition originaire de l'égalité, avec l'image de ce « même moule », et une expérience de l'oubli et de la perte, de la liberté en tant que principe actif de la configuration sociale.

Or, comme la réflexion de P. Clastres nous l'a montré, dans les sociétés politiques dites « sauvages », l'expérience de la nature est traversée par une forme de contact avec le divin qui est mis au jour, d'une manière permanente dans le cas de ces communautés en particulière, par l'actualisation du lien avec un principe ancestral de signification et de configuration du social. En effet, Clastres conçoit cette modulation de l'être politique à partir de la figure du refus de l'Un, de la résistance au « mal », en tant que force qui configure la vie politique sauvage. En ce sens, le contact avec le divin apparaît comme un dispositif, invoqué et mis en œuvre par la parole du chef et de prophètes – chacune de ces figures d'une manière différente, comme nous l'avons vu –, dont le but s'avère être la réaffirmation du geste contre l'Un comme principe d'articulation sociale. Autrement dit, dans ces sociétés, la résistance devient un geste *naturel*, en comprenant cette conception de la nature comme une synthèse de la quotidienneté où convergent la répétition du refus et le contact avec le divin, sous cette acception rituelle de la parole.

Ainsi, comme le démontre la réflexion de l'ethnologue à propos du rôle politique du discours des chefs, cette condition naturelle, dont la spécificité permanence occulte sous le biais de l'absence qui configure la perspective ethnocentriste, est composée par la médiation permanente entre l'humain et le divin. En effet, tout se passe comme si ses paroles étaient la trace mettant tous les membres de ces communautés en contact avec le « même moule ». Un moule qui est cependant incarné dans ces coordonnées non plus comme la « bonne mère », mais par le refus de devenir Un : *l'Un est le mal*. De cette manière, le rapport à la

transcendance est inscrit, naturellement semble-t-il, dans toutes les modulations du refus qui donnent à ces communautés son irréductibilité.

Or, dans les confins dont La Boétie nous parle, cette présence de la transcendance semble être coupée par le principe d'inhérence que le nom d'Un porte avec soi, en instaurant à sa place l'idée d'unité comme la seule porte d'entrée à ce qui s'étend au-delà de nous-mêmes. De cette façon, avec la perte de l'autre en tant que tel, avec la transformation de la parole dans un « *pur dit* » qui devient à son tour le « *déjà dit* » qui donne continuité à la servitude, la possibilité de rendre l'au-delà intelligible ou même concevable se dissipe dans la monotonie de l'habitude et dans la répétition du même. L'au-delà devient soit ce qui s'étend au-delà de l'Un, le grand Autre en tant qu'ennemi de l'unité, soit le bruit indiscernable, démesuré et déformé de ceux qui multiplient la circulation de la parole.

C'est en ce sens que, pour *nous*, l'amitié ne peut pas être seulement naturelle, en comprenant que tout le *Discours* se présente comme une mise en question de la naturalité elle-même. En effet, l'amitié doit devenir une expérience divine et « sacrée », en tant qu'expérience du contact avec autrui, de bouleversement des repères de certitude et comme création d'un lieu pour la mise au jour de la pluralité, en signalant son appartenance avec ce qui s'étend au-delà des bornes de la tyrannie. De cette façon, la parole amicale, contrairement à la parole des chefs impuissants qui devient *vide* comme forme de résistance à la division, et à distance de la « parole prophétique » des Tupis-guaranis qui méprisent la « terre imparfaite » pour nous exhorter à la quête de la « terre sans Mal », apparaît face à nous plutôt comme une *parole utopique* qui nous invite à l'exploration des impensés, de cela qui se situe au-delà du concevable, où nous n'avons que la « fois » dans l'intégrité de l'autre et l'étonnement comme forme de vigile, en tant que boussoles de navigation pour déplacer l'horizon du possible.

3. L'amitié laboétienne comme critique pratique de la politique ?

« [Nous sommes pour] « une reconstitution des critiques pratiques de la politique, à savoir, des mouvements sociaux qui, lors des différentes insurrections et révolutions de l'histoire, fidèles à la résolution ni Dieu ni Maître, ont attaqué en acte la structure même de la domination et, plutôt que d'installer un nouveau pouvoir coercitif, ont tenté d'abolir la division entre maîtres et esclaves²⁴⁵ (Troisième direction de la Collection).

Avec l'apparition du nom de l'amitié, nous sommes arrivés au cœur de ce que C. Lefort appelle la « réinterprétation du politique »²⁴⁶ qui habite le *Discours de la servitude volontaire*. Le philosophe n'entendant par-là ni la proposition politique que La Boétie nous inviterait à réaliser, la description d'un nouveau régime de gouvernement ou d'une reconfiguration des lois et des mœurs « qui seraient ceux d'un peuple libre »²⁴⁷, ni l'exposition ou la formalisation théorique du contenu de cette expérience. Comme nous l'avons vu, avant et contre ces deux options, La Boétie nous présente sa conception de l'amitié à partir d'une dynamique dialectique, des contrepoints irrésolus, qui finissent par situer autant la servitude que l'amitié au-delà des frontières de la thématization. L'amitié est ainsi située dans la dimension de l'inconcevable, dans cette *terra incognita*.

Sous ces conditions, le nom d'amitié inaugure une sorte de stratégie qui cherche à traiter l'intraitable. L'amitié opère effectivement sur une expérience qui échappe aux contours du donné, sans ignorer les conditions de souffrance qui la déterminent et sans couper le lien avec la source énigmatique qui alimente le mouvement vers l'altérité du social. Sous la perspective d'un présent qui oscille entre l'oubli ou l'occultation de la liberté et la possibilité de sa mise au jour, le nom de l'amitié nous montre que la servitude volontaire répond moins à un stratagème du pouvoir pour tromper les *tous* qu'à un effet de la perte du lien avec les autres.

Ainsi vus, l'isolement ou l'érosion des liens humains sous les conditions de domination se révèlent comme l'expression d'un mouvement de clôture. Il s'agit, en effet, d'un attachement de la signification de l'existence aux contours de ce que Spinoza a compris comme le *conatus essendi*, c'est-à-dire dans ce contexte à la transformation du désir d'être à

245 Abensour, M., « Manifeste de la collection « critique de la politique » ». Op. cit. p.50.

246 Lefort, C., « Le nom d'Un ». Op cit. p.355.

247 Ibid.

l'affirmation d'une identité qui ne se réalise que dans la répétition du nom d'Un comme le nom propre. L'amitié adopte, ainsi, la forme d'une intervention qui opère directement sur les fractures de cette répétition, dans les intervalles qui s'ouvrent dans la monotonie de l'Un, en introduisant dans les confins de la quotidienneté un autre *espace*, configuré par la rencontre collective, et un autre *temps* qui nous connecte avec les coordonnées de l'oubli et de la mémoire. Ainsi, sous le contexte de la servile, le nom de l'amitié se présente effectivement comme un point aveugle, comme un angle mort non seulement pour la pensée politique occidentale, mais de manière plus générale, pour l'imagination et l'horizon de possibilités concevables. Comme il est dit par La Boétie, pour l'ouïe du tyran, la parole de l'amitié est incompréhensible, c'est le bruit d'un dialogue étranger qui lui arrive comme des murmures venant de très loin. En effet, dans le milieu de la vie en servitude, la *terra incognita* de l'amitié se révèle par le renversement de la direction du commandement vers une dynamique de l'échange, ce qui suppose la correction moins du langage que de notre audition pour nous faire écouter la multiplicité qui reste cachée dans la figure de l'Un. Comme dit C. Lefort, "[N]ous disons uns », mais « nous entendons : tous Un »²⁴⁸. Voilà le défaut à corriger, ce qui conduit La Boétie à la création d'une formule capable de réveiller la pluralité de *tous* dans les confins de l'Un.

En ce sens, sous le nom de l'amitié, l'auteur du *Discours* tombe sur ce que M. Abensour conçoit comme un « dispositif textuel »²⁴⁹, c'est-à-dire une stratégie critique qui dépasse l'opération théorique que nous avons conçue sous la conception abensourienne des « points aveugles », pour nous exhorter à dépasser même les marges de la page écrite. En effet, l'amitié signale une notion frontalière à plusieurs sens, qui explore les traces d'une formulation de la vie politique cachée à la pensée occidentale, comme le font les « points aveugles », mais qui en plus inaugure une espère de portail que nous met en contact avec une expérience de la pensée d'un autre ordre. Il ne s'agissait pas seulement de réveiller l'intrigue pour le *tout autre social* en tant que forme de contact avec l'autre de la servitude, mais aussi de concevoir cette expérience déjà comme la réhabilitation d'une sensibilité à l'altérité du *Même* qui, comme le nom de l'amitié le signale, passe par la reconstruction d'un lien profondément humain. Tout se passe comme si le nom de l'amitié signalait un type de rapport qui devient une trace d'écriture, une expérience de la pensée cristallisée dans un geste, qui fait du mouvement de sortie un premier élan vers la recomposition de ce qui sous l'influence de la servitude risque d'être détruit. Le nom de l'amitié réveille alors un geste, une sorte de torsion

248 Lefort, C., « Le nom d'Un ». Op cit. p.297.

249 Abensour, M., « La Boétie, prophète de la liberté ». Op. cit. p. 58.

de la pensée qui la dispose vers une reconfiguration de son exercice et qui s'exprime à partir d'une reconfiguration de l'écriture comme une forme de *pratique*. Ici le terme *pratique* est compris au sens dont Benjamin conçoit le rôle critique de la pensée politique, c'est-à-dire comme un « arrêt pratique, donc arrachement à l'histoire – au *continuum* de la domination –, bref, sauvetage »²⁵⁰.

En suivant cette ligne, la présentation de cette édition du *Discours* nous suggère correctement que, malgré l'atmosphère nébuleuse qui entoure ses origines, la pensée de La Boétie ne provient pas de nulle part. En présentant le *Discours* comme une expérience de la pensée qui dialogue avec son présent politique, M. Abensour et M. Gauchet nous proposent de lire La Boétie non seulement comme un penseur de la modernité politique au panthéon de la pensée démocratique, à côté de Machiavel, Rousseau et contre Hobbes, mais aussi comme un penseur de son temps. Les éditeurs font référence à la révolte de communes de Guyenne contre la gabelle en 1548, événement qui « s'évade hors des frontières de l'histoire d'un lieu et d'un temps » pour acquérir « une valeur de modèle historique »²⁵¹. Il s'agit d'une « révolte paysanne » qui s'érige contre les nouveaux impôts que la couronne impose aux producteurs de sel et qui prend, pour les éditeurs, le caractère paradoxal d'être à la fois « négative et conservatrice ». D'abord négative, parce que l'introduction des nouvelles conditions de production est reçue non pas par une résistance à la nouvelle norme, mais d'une manière plus profonde, comme un mouvement contre l'État : « la paysannerie se désigne un nouvel ennemi : [le] Léviathan »²⁵². Mais en même temps, il s'agit d'un mouvement conservateur, car cette résistance ne vise pas la fin des impôts ou même la fin de l'État lui-même, mais veut simplement préserver les conditions de vie, de production et, plus précisément, la tradition paysanne²⁵³.

En ce sens, ce que les éditeurs comprennent par « modèle historique » s'avère être en définitive l'expression d'une révolte contre l'État qui apparaît comme la conséquence d'une transformation qui prend lieu dans la mise en œuvre d'une praxis politique. En effet, cette révolte exprime une transformation d'un mouvement d'une tournure traditionaliste – « les rebelles ne refusent pas l'impôt, ils ne refusent que les nouveaux impôts »²⁵⁴ – en une variante révolutionnaire. Le repérage de ce déplacement comme l'ouverture d'un espace de *refus* qui

250 Abensour, M., « Walter Benjamin le guetteur de rêves ». Op. Cit. p.88.

251 Abensour, M., Gauchet, M., « Leçons sur la servitude et leur destin ». Op. cit. p.32.

252 Ibid.

253 « Les gabeleurs sont détestables parce que leurs procédés ne sont pas inscrits dans la coutume, dans la tradition, dans les usages immémoriaux qui modèlent les gestes et la vie de chacun. Les innovations, les changements sont lourds de malheurs pour les pauvres gens ». Ibid. pp. 34,35.

254 Ibid. p.33.

se traduit, dans le *Discours*, comme une expérience de la pensée critique, permet de faire entrevoir comment, dans les interstices d'une « défense de l'archaïque » pour la préservation de la vie *telle qu'elle a été*, la révolte de la gabelle manifeste une résistance à l'État sous la forme d'une « défense désespérée de la liberté »²⁵⁵,

Or la mutation d'un mouvement conservateur en une variante révolutionnaire réveille – à raison – toutes sortes de suspicions. La défense de la liberté de demeurer *nous-mêmes* peut effectivement être lue comme l'apparition d'un nouveau foyer d'affirmation de l'Un, d'une identité propre comme seul horizon de la configuration social. Comme nous prévient C. Lefort, les charmes du nom d'Un sont contenus dans les détournements de l'unité – comprise dans les sociétés à État comme l'envie de n'être qu'Un – vers la conformation d'une identité posée comme authentique. L'identité serait, en effet, l'expression de l'unité qui, à l'écart de l'ensemble communautaire dont Clastres nous parle, gagne sa consistance par la soumission des différences à l'Un. En ce sens, l'identité propre, en tant que processus d'affirmation de soi, reproduit la même logique que la composition identitaire de l'ensemble social, en posant l'Un, le soi-même, comme le sol à partir duquel toute autre différence peut être dérivée.

Dans un mouvement analogue, l'identité du peuple, comprise par le biais de l'Un comme figure non pas d'une unité plurielle, mais de l'affirmation d'un soi-même singulier, adopte comme son sol de départ l'affirmation d'une matérialité vécue comme propre, voire authentique. Ainsi, cette affirmation donne les conditions de possibilité de l'apparition du lieu du pouvoir comme un espace non seulement occupé, mais plutôt incarné par le représentant de la figure de l'Un. En outre, comme l'a expliqué Lefort, dans le contexte de l'avènement de l'État moderne, ce processus d'incarnation du pouvoir, de sa transformation en corps du social, transite de l'identification bornée à la figure du roi, désignée par un décret divin, à l'ouverture de sa représentation dans l'aube des sociétés démocratiques. La démocratie apparaît, en effet, comme la mise en œuvre d'un processus de dés-matérialisation de l'Un, en inaugurant la possibilité de disposer le processus de composition de l'Un à partir du foyer collectif, représenté par l'irruption politique de la figure du peuple. Or, la désidentification du lieu du pouvoir avec la figure de *quelqu'un* laisse le peuple, à cette représentation du *nombre*, face à un carrefour. D'un extrême, l'affirmation d'identité peut être suspendue par la pluralité d'une unité non plus singulière, mais collective. En ce cas, la question de la consistance de l'être social, de son ampleur ou de ses principes, devient un processus de confrontation de l'ensemble social avec lui-même. Dans l'autre, la figure du peuple, en tant que source de

255 Ibid. p.37.

signification attachée à la quête d'une essence propre, continue à reproduire la logique identitaire qui fixe la figure de *quelqu'un* au lieu du pouvoir, que l'on entende par là une personne particulière ou une autre représentation quelconque de sa corporalité.

En ce sens, l'apparition d'un mouvement animé d'une certaine inspiration identitaire, même s'il se pose contre l'État en tant que représentation de l'Un, devrait susciter – à juste titre – notre méfiance, notamment si l'on est capable de constater la présence de la logique du « peuple-Un » dont Lefort nous parle. Néanmoins, la trace politique que la révolte de la gabelle laisse dans le *Discours* est comprise sous une tout autre lumière. Elle conçoit effectivement l'affirmation de l'archaïque, cette défense des anciennes coutumes et traditions, moins comme le début d'un processus identitaire fondé sur le nom d'Un que comme l'ouverture de la *praxis* politique, à l'aube de l'État moderne, à un nouvel horizon de composition. Il s'agit d'une recomposition du sens de la pensée politique et de cette relation avec la pratique qui dispose la défense de la liberté comme la mise en œuvre d'une forme de résistance qui, malgré son caractère situé et particulier, donne un précédent pour les luttes à venir. À cet égard, les éditeurs sont encore plus précis, en concevant la révolte comme le point de contact d'un mouvement politique spécifique avec la résistance contre l'État en tant que modulation du *contr'Un*. Comprendre alors le *Discours* comme une réflexion qui dialogue avec la modulation de cette forme de résistance, en la concevant justement comme une lutte pour le désensorcellement de la logique de l'Un, suppose d'envisager son écriture et sa transmission à travers le temps – discontinue, mystérieuse et pendant plusieurs années clandestine – comme la mise en œuvre d'un exercice de sauvetage, au sens critique du terme.

Dans cette perspective, affirmer la présence d'un exercice de sauvetage dans les contours du *Discours* implique d'admettre, selon l'acception de ce terme par la Théorie critique, l'existence d'un engagement initial. En effet, il s'agit d'un choix politique qui est né du lien de la réflexion de La Boétie avec son époque, mais qui déclenche en plus une sorte de responsabilité historique placée cette fois au-delà des confins de son texte. Comme le disent les éditeurs, sur le ton d'une recommandation subtile, cryptique, mais finalement déterminante au moment de la lecture : « [c]ontre l'amour de l'ordre, contre la soif rétrospective de répression reste du moins à savoir la mémoire des insurrections paysannes »²⁵⁶. En effet, dans le sillage d'une nouvelle expression de la lutte, à la lumière de cette ignition nouvelle du « feu de la liberté » dans le cœur des paysans, le *Discours* se présente comme une voie qui connecte la mémoire de *ceux qui ont lutté* avec notre présent politique, en nous mettant en contact avec le souvenir d'une forme de résistance capable

256 Abensour, M., Gauchet, M., « Leçons sur la servitude et leur destin ». Op. cit. p.37.

d'illuminer, grâce au rôle de « guetteur » qu'incarne La Boétie, la spécificité de l'émancipation en tant que forme d'agir contre le nom d'Un. Vu de cette façon, si l'on assume cette hypothèse de lecture, on peut alors concevoir que la « mémoire » des insurgés est traduite en un principe critique, le *contr'Un*, qui donne consistance à la lutte pour l'émancipation en la concevant comme la mise en œuvre d'une forme de réveil, d'inspiration populaire ou collective, qui est déclenché par l'alternative que le *Discours* nous propose : *servitude ou amitié ?*

D'une manière plus précise, ce principe est contenu dans le titre de « guetteur » que M. Abensour donne à La Boétie, en synthétisant le contenu critique de son exercice de sauvetage par la détermination du rôle de l'auteur du *Discours* vis-à-vis de cette responsabilité historique :

Le guetteur, celui qui légèrement à distance, mais point à l'écart des luttes de la cité, veut ne pas être aveugle au moment où le désir de liberté se change en son contraire, le moment où se forge une nouvelle servitude désirante.²⁵⁷

Avec l'image du « guetteur », M. Abensour suggère que l'optique qui produit cette pensée d'inspiration dialectique négative, cette sensibilité moderne aux apories de l'émancipation et à son rôle fondamental au moment de comprendre l'irréductibilité du politique, cristallise dans une forme de regard qui module la relation entre le penseur et son contexte. En effet, au cours de ce chapitre, nous avons noté comment le *Discours* de La Boétie, en tant qu'exposition d'une expérience de la pensée, apparaît comme un antécédent fondateur de ce que, grâce au *paradigme de la critique de la domination*, nous pouvons concevoir comme une réaction critique à la dialectique de l'émancipation. À cet égard, le travail qu'a fait M. Abensour sur La Boétie réussit à nous présenter un auteur qui malgré sa distance historique et dans certains cas géographiques avec nos contextes locaux, a détecté le mouvement d'inversion de l'émancipation dans son contraire, en configurant la structure interne de son texte comme un effort critique pour envisager la complexité interne à la relation entre liberté et domination.

Or, l'antécédent de la révolte de la gabelle et l'image du sauvetage que son événement introduit dans la lecture de La Boétie, fait prendre une nouvelle tournure à la relation du *Discours* avec ce composant dialectique et avec la réflexion sur l'émancipation qui y est contenue. En effet, lire le *Discours* comme un texte qui fait signe vers un exercice de

257 Ibid. pp.25,26.

sauvetage nous avertit de la présence d'un autre type d'opération dans les plis de son écriture, d'une forme d'engagement qui modèle sa composition comme un pont vers non seulement une hypothèse, mais aussi un contexte. Comme nous l'avons vu par rapport à W. Benjamin, l'écriture de l'historien du matérialisme dialectique est conçue comme l'ouverture d'un espace de contact, celui-ci n'étant pas entendu comme un contact entre moi et l'autre en tant que tel, comme c'est le cas de la « division liante » que nous propose l'amitié, mais plutôt entre deux ou plusieurs contextes de détresse. Cette nuance fait de la figure de La Boétie un intermédiaire, un type particulier de *medium*, qui ouvre, grâce à son écriture, le passage entre la mémoire des insurgés et l'exercice de compréhension de son sens politique. La formulation du *contr'Un* apparaît, donc, comme le phare qui illumine la révolte comme une lutte non seulement contre les « nouveaux impôts », mais contre la mutation de l'État dans une forme de l'Un.

Il s'agit, en effet, d'un phare qui marque l'apparition de cette forme de résistance comme un témoignage de l'avènement de l'État en tant que figuration de l'Un, l'arrivée de cet organisme d'assimilation et d'anéantissement qui module la conversion du *tous uns* au *tous Un*, mais qui à la fois illumine toute autre lutte qui adopte l'émancipation comme son horizon²⁵⁸. La Boétie, en tant que guetteur, apparaît ainsi comme celui qui a fait de la mémoire des insurgés un récit qui se laisse entendre pour ceux qui sont confrontés à la nature dialectique de la lutte émancipatrice, ceux qui ont faire face à la relation déconcertante avec la reproduction de la domination, ceux qui se battent contre l'ensorcellement qui émane de la tyrannie, ceux qui cherchent le moment du réveil dans le sommeil, comme un avertissement qui émane depuis un passé perdu et qui dit, –comme la parole des prophètes tupis guaranis – mais dans un contexte complètement distinct – *dans l'Un habite le mal*.

C'est en ce sens que, pour M. Abensour, le titre du guetteur se mélange avec celui du prophète²⁵⁹ : il comprend La Boétie comme celui qui, étant capable d'entrevoir la proximité

258 M. Abensour fait cette transition entre l'Un et l'État à propos de sa réflexion sur la démocratie et sa proposition de concevoir ces deux concepts comme « deux matrices » du politique, deux forces qui comportent une différence irréductible. À fin de spécifier cette conception, il signale « L'histoire de la liberté, l'histoire de l'émancipation ne sont-elles pas faites d'un antagonisme récurrent, non pas entre la société civile et l'État, mais entre ceux deux matrices, entre le politique et l'étatique ; [...] la matrice du "tous uns" au pluriel qui se manifeste par une communauté politique d'un type nouveau qui, dans sa volonté de se substituer à l'État, se cherche à travers les révolutions en inventant une autre politique, sous la forme d'organisations, d'institutions antiétatiques, les sections parisiennes des sans-culottes, les clubs en 1848, les conseils ouvriers, les comités d'action ». Ainsi, tandis que la « vraie démocratie » est comprise dans le sillage du *tous uns*, comme une force historique qui se « déploie effectivement sous le signe de la pluralité, de la liberté », l'État est disposé sous l'image du nom de l'Un, du Même, comme une figure de la « totalité négatrice de nos singularités, puisqu'elle fait le choix de l'unité, au mépris de cette sorte de multiplicité [...] qui est la cité [...] ». Abensour, M., *La Boétie prophète de la liberté*. Op. cit. pp. 55,56.

259 « *Le monde est vide depuis les Romains ; et leur mémoire le remplit, et prophétise encore la liberté* » dit l'épigraphe de Saint-Just que M. Abensour choisit pour commencer l'une de ses analyses sur la figure de La Boétie.

dangereuse entre la parole d'amitié et celle du commandement, a utilisé son écriture comme un point de rencontre pour ceux qui sont confrontés, malgré les différences contextuelles, à la même aporie : *pourquoi il y a de la servitude et pas plutôt de l'amitié*. En effet, il s'agit d'un prophète *impuissant*, comme les chefs sans pouvoirs des réflexions clastriennes, qui offre sa parole comme forme de résistance à l'Un en introduisant un principe de transcendance amicale dans la composition de la quotidienneté, grâce à la mise au jour du lien de la vie politique avec la pluralité de *tous*, mais qui refuse en même temps l'introduction de la division entre commandement et obéissance qui est contenue dans la réponse à l'énigme et la prétention de donner avec la « formule de la liberté ». Cette parole devenue discours apparaît alors, en tant que parole de sauvetage, comme l'introduction d'une ligne de fuite qui va à contre-sens de l'histoire des oppresseurs, des « vainqueurs », pour nous montrer que derrière la justification de la domination comme une condition nécessaire et inhérente à la configuration de la vie-ensemble, qu'avant l'assimilation de la dimensionnalité politique à l'organisation du monopole de la violence légitime ou de la détermination de l'état de nature à partir d'un principe non plus humain, mais animal, il y avait une forme de résistance qui a ouvert l'horizon à la possibilité de l'amitié comme foyer de la vie humaine. Ainsi, le *contr'Un* de La Boétie apparaît comme un refuge qui s'offre à ceux qui cherchent asile pendant la « tempête » – pour utiliser l'image benjaminienne²⁶⁰ –, au vent qui émane de la catastrophe du progrès et de la répétition de la domination, en signalant grâce à son inquiétude une voie vers la possibilité de la liberté, celle-ci comprise néanmoins comme une expérience d'une pluralité qui devient de plus en plus fragile au fur et à mesure que nous évaluons le poids de la proposition de la servitude volontaire.

Or, afin de clarifier le sens de cette opération de sauvetage et pour conclure notre exploration de la pensée d'É. De la Boétie, nous pouvons décortiquer l'image du guetteur en trois moments, en concevant dans l'invocation de ce titre une façon de thématiser le sens critique et politique du *Discours*, ou ce que la troisième directrice du Manifeste de la

Dans cet usage, la figure du prophète se mélange avec le sens critique qui habite le titre de « guetteur », en montrant le jeune auteur du *Discours* comme un *historien matérialiste*, un « pêcheur de perles », qui fait de sa réflexion un effort pour élucider la dynamique énigmatique qui s'étend entre domination et liberté, tout en montrant la route vers le contenu émancipateur qui habite dans cet instant de péril où l'interruption de la normalité fait apparaître la possibilité de la sortie vers le *tout autre social*. Ibid. p.11.

260 On fait d'ailleurs la référence à l'interprétation du *angelus novus* de Benjamin, pour qui « du paradis souffle une tempête qui est prise dans ses ailes, si forte que l'ange ne les peut plus renfermer. Cette tempête le pousse irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne le dos, cependant que jusqu'au ciel devant lui s'accumulent les ruines. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès ». Lowy, M., *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept de l'histoire »*. Op. cit. p. 71.

collection conçoit comme la manière dont La Boétie lui-même « attaqu[e] en acte la structure même de la domination »²⁶¹.

3.1 Le guetteur, une forme de pensée dialectique

Premièrement, l'utilisation du titre de guetteur signale la présence dans la réflexion de La Boétie d'un effort pour élucider la structure non seulement de la domination, mais de son rapport avec l'émancipation. Grâce à la figure du guetteur, cette forme de sensibilité, que nous avons traitée à partir de la composition dialectique du texte, peut être conçue à distance de tout effort de systématisation, comme si La Boétie donnait avec cette figure la clé qui formalise la relation dialectique entre liberté et servitude, mais à partir de la modulation d'une attitude propre à la pratique de la pensée critique. En effet, le guetteur n'est pas un concept, une proposition ou même un exercice que nous pourrions utiliser pour déterminer le sens d'un événement politique. Le guetteur est, en fait, La Boétie lui-même qui configure son texte comme une réaction à la recomposition de l'horizon politique de son époque. À cet égard, si nous suivons les éditeurs dans cette hypothèse, si nous situons La Boétie comme un penseur de son époque, la figure du guetteur devient plus claire. Sous ce prisme, la structure dialectique n'apparaît nulle part, mais elle se révèle comme une forme de réponse de la pensée politique à la reconfiguration des conditions de son exercice, en déterminant la lutte contre l'Un et contre la « matrice étatique » comme son foyer du sens.

« Nouvelle pensée, pensée contre l'État, à laquelle l'État va révéler pourtant l'objet société et l'inconcevable dans la société »²⁶², nous disent les éditeurs, en suggérant l'existence d'une relation, bien que ténue en raison du caractère mystérieux des origines du texte, entre la proposition de La Boétie et l'apparition de cette nouvelle reconfiguration de l'Un. Ainsi, la figure du guetteur se forge par la position de La Boétie face à deux extrêmes, En effet, contre la suppression de l'Un face à l'autre, à distance de tout *catastrophisme* qui pense à l'État comme le destin incontournable, et de tout *irénisme* qui postule la lutte comme une dimension complètement écartée du péril qui vient, La Boétie construit une *voie oblique* qui lui permet de concevoir la domination et l'émancipation à partir d'un mouvement d'oscillation constant. En ce sens, la figure du guetteur admet un composant spatial fondamental qui dispose la confrontation du penseur vis-à-vis de son contexte à partir de ce que M. Abensour indique

261 Abensour, M., « Manifeste de la collection "critique de la politique". Op. cit. p.50.

262 Abensour, M., Gauchet, M., « Leçons sur la servitude et leur destin ». Op. cit. pp.37, 38.

comme une « distance légère ». En effet, il s'agit d'une forme d'éloignement qui incarne le geste de dés-inscription de la pensée par rapport à l'affirmation de ses conditions données. Une pensée qui fait de l'épochè son geste. Ainsi vu, le moment où l'aporie interrompt le déroulement de la vie quotidienne, l'instant de l'étonnement en tant qu'expression de la mise en question du *Même*, offre les conditions pour la libération de l'imagination politique, en permettant le contact avec la possibilité d'une autre forme de configuration sociale.

Mais ensuite, le guetteur prend en plus de la distance avec toute simplification de la lutte contre l'Un. En ce sens, il conçoit la résistance comme une expérience complexe où cohabitent le contact avec le *tout autre social* de l'amitié, l'expérience de la souffrance en tant que déclencheur de l'étonnement face aux conditions données et l'épreuve de la fragmentation de la configuration sociale. Sur le mode des traces d'écriture, la voie oblique qui signale le guetteur s'étend parmi ses coordonnées, en faisant du voyage vers la *terra incognita* de l'amitié une expérience de la pensée qui est située dans ce « *bric-à-brac infernal* »²⁶³, où la perturbation radicale du rêve de servitude, qui devient le cauchemar dont il faut se réveiller, se mêle aux traces de *surplus de sens* émanant de la pluralité humaine, dont la présence s'infiltré parmi les fissures de la normalité. De cette façon, la distance, cet éloignement, c'est la manière dont le guetteur fait sa route, en faisant résistance au charme du sommeil, du rêve de l'unité, ainsi qu'à l'oubli et l'occultation de la fragilité de l'amitié.

3.2. Le guetteur comme figure du sauvetage

Or, la distance s'avère ainsi comme la condition de possibilité de ce que dans ce chapitre nous avons appelé *la pensée en deux temps*, c'est-à-dire la réflexion conçue comme un exercice capable d'accueillir la réalité dure et rude de la domination tout en restant ouverte à la possibilité d'en sortir. Dans cet esprit, la deuxième dimension qui compose la figure du guetteur concerne aussi la relation de La Boétie avec son présent politique, en la concevant non plus à partir de ce sens spatial, mais plutôt temporel. Nous faisons référence à la forme particulière d'implication qui est comprise dans l'acte de sauvetage, dans l'engagement qui

263 M. Abensour utilise cette image benjaminienne pour décrire le sol de l'expérience du guetteur du *matérialisme dialectique*, en comprenant la relation entre liberté et servitude dans les termes du sommeil et du réveil. Dans ce milieu onirique, le moment du rêve est conçu comme l'instant du contact avec la répétition de la domination ainsi qu'avec la possibilité d'en sortir. Le rêve est ainsi le milieu d'un autre guetteur, Benjamin dans ce cas, qui est capable « au sein du sommeil engendré par le capitalisme [de faire face à] la présence d'un univers à la fois attirant et menaçant – *un bric-à-brac infernal* – où se mêlent des images de souhait éclatées à des images mythico-archaïques auxquelles le sujet doit à toute force s'arracher s'il veut enfin connaître l'éveil ». Abensour, M., « Walter Benjamin le guetteur des rêves ». Op. cit. p. 85.

émane de la relation du *contr'*Un face à l'avènement de l'État, et de l'empathie qui accompagne, d'une manière en apparence paradoxale, la mise en œuvre de cette pensée de la distance légère. En effet, la figure du guetteur, comme celle de l'« historien matérialiste », nous indique l'existence d'une forme d'implication historique qui, malgré la séparation temporelle avec notre présent politique, déborde d'*empathie*. Comme l'indique Benjamin, il s'agit d'une disposition qui devient la « méthode » de ceux qui regardent l'histoire universelle, sa tradition et sa culture comme le « cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps des vaincus d'aujourd'hui »²⁶⁴, au contraire de « l'historiographie historiciste » qui entre en empathie avec les « vainqueurs » et par conséquent avec « quiconque domine ». Dans cette optique, La Boétie apparaît comme un modèle du deuxième principe du Manifeste de M. Abensour, de ceux qui ont fait le choix « d'un point de vue : *écrire sur le politique du côté des dominés* »²⁶⁵, en comprenant l'intromission de la révolte de la gabelle dans la confection du *Discours* comme l'ouverture d'un espace pour la rencontre. Il s'agit d'un rendez-vous non seulement entre l'auteur et son contexte, mais aussi entre l'univers de ses lecteurs et lectrices et la particularité d'une forme de résistance qui risque en permanence d'être oubliée.

Effectivement, la distance qui interpose le guetteur entre lui et l'événement ne veut pas dire qu'il reste impassible face à son présent. Au contraire, la connotation benjaminienne qui entoure cette figure et la référence de la révolte de la gabelle font de la position de La Boétie un lieu constitué par l'engagement. Si le *Discours* est effectivement une réaction à un événement particulier, nous pouvons alors concevoir le sens critique de sa proposition comme un effort pour ouvrir un passage vers le moment de détresse qui habite cette « défense désespérée » de la liberté, en transformant sa réflexion en un pont entre cette forme de résistance et toutes les formes de résistance à venir. Vu de ce mode, la considération du *Discours* comme un refuge pour ceux qui visent à déplacer, voire à percer le *fatum* de la domination, fait de son écriture un lieu de contact entre intentionnalités diverses, entre différentes motivations et tensions différentes, qui fait de l'exégèse du texte un acte de dialogue avec La Boétie, son contexte et celui de l'univers de ses lecteurs.

En ce sens, l'acte de sauvetage qui est déclenché par l'engagement avec la mémoire des vaincus et des vaincues suppose la transformation de l'écriture du texte en un lieu de contact avec l'aporie d'un moment particulier. En effet, le texte devient lui-même un instant d'irruption dans le *continuum* de l'histoire, ce qui transforme la distance du guetteur en

264 Lowy, M., *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept de l'histoire »*. Op. cit. p. 50.

265 Abensour, M., « Manifeste de la collection “critique de la politique” ». Op. cit. p.49. (C'est nous qui soulignons).

chemin vers un souvenir en péril d'être oublié. Distance légère, comme le souligne Abensour, qui ne constitue pas cette forme particulière de résistance en modèle de lutte, mais qui reste attentive à la possibilité d'inversion des luttes pour l'émancipation en leur contraire, et témoigne plutôt d'un antécédent de la résistance à l'État à l'aube de son avènement sous sa forme moderne. Il s'agit, dans ce cas, d'un souvenir qui a moins à avoir avec la révolte de la gabelle qu'avec la traduction théorique que La Boétie fait de son événement, comme si l'impact de sa résistance avait inspiré une pensée amicale, en comprenant pour cela l'effort de faire du *contr'Un* un « dispositif textuel ». Ce dispositif vise ainsi l'ouverture d'un espace pour ceux qui sont confrontés aux apories de l'émancipation, contre les « sombres temps »²⁶⁶ de la répétition et la persistance de la domination.

De cette manière, à la lumière de cette écriture oblique, la configuration du *Discours* apparaît comme la construction d'une voie vers les autres en plusieurs sens. Il s'agit, d'abord, du sauvetage de l'amitié comme foyer de l'expérience du politique, en tant que déplacement de la configuration du social au foyer de cette « séparation liante » qui nomme le *tous uns*. Il s'agit ensuite de cette affirmation de l'irréductibilité de la pluralité, et enfin d'une exploration de l'altérité dans un double sens, en fixant le regard du guetteur vers l'autre de la domination, l'au-delà de la vie sans tyrannie, ainsi vers dans l'autre de l'amitié, dans le processus de dégénérescence de son expérience. Ce processus est conçu par Abensour comme ce

contre-mouvement qui n'a de cesse que d'arrêter la révolution, d'y mettre fin en se l'appropriant, en faisant surgir sur la scène politique une nouvelle figure de l'Un, un nouvel non d'Un capable de détournementner soudain les énergies révolutionnaires, de les capter et de les drainer à son profit²⁶⁷.

Au sillage de ce péril, la distance qui configure la position du guetteur, forgée par la mise en œuvre de sa pensée en deux temps, apparaît comme la modulation d'une attitude : la vigilance contre le détournement des « énergies révolutionnaires ». En effet, la vigilance tempère – sur le mode d'une disposition affective – la relation du guetteur avec la domination,

²⁶⁶ Dans l'une de ces descriptions de la mission de la théorie critique vis-à-vis de la philosophie politique, M. Abensour signale que ce qu'il comprend par le *paradigme de la critique de la domination* se pense comme une « Philosophie par des sombres temps », en pointant à sa capacité, grâce à son articulation avec le *paradigme du politique*, de faire face au contexte post-totalitaire de la pensée politique, celui-ci déterminé par la possibilité de la destruction du politique – voilà l'obscurité – en même temps qu'il reste ouvert à la « question de l'émancipation ». Cette sorte de *pensée-boussole* se traduit, dans le langage du *Discours*, par l'itération d'une même question : « Le *tous uns* n'est-il pas exposé en permanence à dégrader en *tous Un*, le pouvoir avec les autres en pouvoir sur les autres ? Bref, la redécouverte du politique n'est pas une garantie d'essence du politique, comme si une fois réapparu le politique [ou l'amitié, pourrait-on ajouter] était assuré de persévérer à tout jamais dans son être ». Abensour, M., « Pour une philosophie politique critique ? » Op. cit. pp. 271, 311.

²⁶⁷ Abensour, M., *La Boétie prophète de la liberté*. Op. cit. pp. 56,

en concentrant sa réflexion sur la révélation de ces points d'inflexion, de ses lignes de fuite. De plus, attentif aux fractures de l'extension de la servitude, dans les intervalles qui s'ouvrent dans la répétition du nom d'Un, le guetteur est davantage en alerte par rapport aux moments où la liberté commence à brûler de nouveau dans le cœur des êtres humains, en détournant le regard du but – dans le cas de la révolte de la gabelle, la conservation d'un mode de vie – aux conditions d'intelligibilité de l'érosion du désir d'être libéré des charmes de l'Un, libéré de l'ensorcellement. Il s'agit en ce sens moins d'une méfiance vis-à-vis des mouvements révolutionnaires que de la mise au jour d'un engagement avec son mouvement disruptif et avec son caractère insurgent²⁶⁸. Ainsi vue, l'activité critique est située dans la brèche qui s'ouvre entre la lutte contre l'ancienne configuration de la domination et contre celle qui est à venir, en faisant de la vigilance le trait d'une sensibilité émancipatrice.

C'est en ce sens que dans la troisième ligne directrice de son *Manifeste*, M. Abensour donne une figure à cette vigilance, en concevant son rapport avec les mouvements d'inspiration émancipatrice comme une résolution déterminée par la lutte, « *ni Dieu ni Maître* »²⁶⁹, en faisant référence à la mise en œuvre d'une résistance complexe qui opère, comme la pensée dialectique négative, face à deux fronts. De cette façon, le guetteur est celui qui, dans sa double opposition, comprend la résistance sous la forme d'une suspension temporelle et spatiale des conditions qui configurent la vie, en sachant que c'est seulement grâce à cette forme d'*epochè* que nous pouvons accueillir l'acte de sauvetage comme porte d'entrée à la rédemption historique, à savoir comme forme *empathique* d'écoute au cri de justice qui émane des ruines du passé.

Sous ce prisme, nous sommes désormais capables de concevoir la relation intime qui s'étend entre la découverte de La Boétie de la servitude volontaire, en tant que révélation de la

268 À propos de la dimension temporel de ce caractère insurgent, M. Abensour signale : « l'effervescence n'est pas l'instantanéité. Elle [la démocratie] n'appartient pas davantage au seul présent », en faisant allusion à la temporalité de l'agir révolutionnaire et sa relation avec l'institution d'un nouvel ordre. En effet, la proposition de notre auteur est de concevoir, d'abord, une brèche entre la *praxis* politique d'inspiration émancipatrice, qui vise l'interruption des conditions de servitude pour ouvrir l'horizon à la possibilité inédite de la vie sans tyrannie, et la cristallisation de ces mouvements dans institutions qui, comme l'auteur signale à propos de La Boétie, tentent de *s'approprier* leur inspiration populaire et révolutionnaire pour justifier l'imposition d'une nouvelle forme de servitude. Dans cette brèche, la « démocratie insurgente » s'installe, en tant que prisme pour concevoir l'agir politique, comme la mise en œuvre d'un processus de recomposition de la relation entre les formes de figuration de l'ensemble social et les expressions effectives de sa reconfiguration. Dans ce contexte, contre l'ancienne domination et celle qui est à venir, la « démocratie insurgente peut [...] mettre en œuvre une circulation entre le présent de l'événement et le passé, dans la mesure où s'y rencontrent des institutions émancipatrices qui sont autant de promesses de liberté ». De cette manière, avant d'être délimitée à la fugacité du présent, de l'agir *in actu*, la démocratie contre l'État est conçue dans le même cadre *critique* que celui avec lequel nous proposons de penser à l'amitié, à savoir comme une forme d'ouverture, dans les confins de la quotidienneté, d'un point de réunion entre différentes temporalités, différentes « promesses de liberté », qui convergent dans le dialogue amical autour leurs temps de détresses. Abensour, M. « Démocratie insurgente et institution », Op. cit. pp. 34,35. Cf aussi la note n° 134.

269 Abensour, M., « Manifeste de la collection « critique de la politique » ». Op. cit. p.50.

spécificité du mécanisme de reproduction de la domination, et l'amitié, en tant qu'expérience d'une altérité sociale qui devient proprement émancipatrice par son placement au-delà des bornes de la tyrannie. L'amitié est, en effet, une expérience de l'altérité du social qui se donne *dedans* les contours de la vie servile. Elle introduit une expérience du politique qui décrit, sous la formule de la séparation liante du *tous uns*, une recomposition du lien humain par la réhabilitation de la pluralité grâce à une reconfiguration du processus de nomination. En faisant de la mutuelle reconnaissance un mode d'entrée en contact avec les lignes de fuite hors de la servitude, les amis sont ceux qui, contre la réduction de leur nom au nom du despote, ont réussi à réveiller les signes endormis d'une égalité originaire dans le *surplus de sens* qui habite l'échange de paroles. En outre, les amis sont ceux qui ont réussi à entrer en contact avec la particularité de la souffrance du « joug », avec les conditions concrètes de domination qui constituent la consistance de leur présent, mais que loin de baisser la tête et de céder aux charmes de la servitude, ils ont tourné leur regard pour s'apercevoir, dans un exercice collectif, du fait qu'ils n'étaient pas isolés.

Dans ces conditions, l'amitié revient sur le matérialisme lui-même, sur la consistance du politique, pour le mettre en question d'une manière radicale. Elle réveille, en effet, les signes endormis dans les contours de la nomination, depuis l'intérieur de la figuration de ce qui existe, de « *ceci en tant que ceci* ». Ainsi, la forme *concrète* de la servitude, son apparence nécessaire et infranchissable, se fragmente dans la multiplicité complexe qui est révélée par la mise en œuvre d'un processus d'indétermination du social, d'un réveil collectif de ceux qui ne souhaitent plus porter le nom d'Un, en laissant désormais apparaître sa condition ruineuse, nauséabonde et insupportable. En comprenant ce moment comme la prise en compte de la frontière si fragile qui s'étend entre liberté et domination, l'amitié est le nom de l'expérience de la libération de l'imagination politique par rapport à la reproduction de la servitude.

C'est à partir de cette perspective que La Boétie conçoit l'amitié comme l'expérience qui occupe cette brèche entre l'ancien et le nouvel ordre, ce qui la rend possible comme une activité de réhabilitation du lien-humain, en trouvant dans ce nom une sorte de cristallisation politique de l'attitude de vigilance. On pourrait effectivement concevoir l'amitié laboétienne comme une expérience qui est prise dans la contradiction dialectique, en tant qu'elle habite la brèche qui est créée par la confrontation entre liberté et domination. Elle peut alors adopter une variante que l'on pourrait concevoir comme *positive*, à partir du rôle de la parole et de la voix dans ce modèle de l'« entre-connaissance », mais aussi une variante *négative*, en tant que forme de résistance à l'ensorcellement de la tyrannie. En ce sens, si le nom de l'amitié signale justement ce qui apparaît une fois que la servitude a été mise en suspens, l'attitude du guetteur

doit accompagner la redécouverte de ce souvenir perdu par l'incorporation d'une forme de résistance, cette fois dans sa variante proprement critique, comme forme d'agir contre la réapparition de la domination dans ses confins.

Plus encore, en donnant une impulsion utopique au regard du guetteur pour *sauver* ce qui risque d'être occulté, cette condition mixte et complexe fait de la condition naturelle de l'amitié le signe d'une expérience concrète, en tant qu'épreuve de la mise au jour de l'égalité politique, *en même temps* qu'elle suppose la constatation de la fragilité et de l'absence. En effet, en tant que nom sacré, l'amitié devient le nom d'une expérience de l'aperture de la configuration sociale à une dynamique irréductiblement différente à la servitude et, donc, à ses conditions données. L'amitié devient ainsi le passage vers l'épreuve de l'altérité sociale et, en ce sens transcendant, avec un passé immémorial et pourtant originaire. Or, en tant que forme de *praxis* politique, l'amitié comprend ces formes de contact avec cet autre monde possible à partir de la réhabilitation de liens humains, en tant qu'expression créative des lignes de fuite qui déplacent l'horizon du politique. De cette façon, l'amitié comme forme de vigilance apparaît comme la suspension de la servitude en tant que limite du possible. Avant de nous conduire *ailleurs*, au voyage vers d'autres mondes possibles, elle recompose le lien entre naturalité et transcendance, en nous connectant avec ce qui s'avère le plus proche : à autrui comme forme de contact à la trace d'un trésor perdu.

On pourrait ainsi concevoir l'opération complexe qui est en arrière du nom de l'amitié comme un effort de thématization de ce qui n'est plus concevable, de l'*au-delà* comme saut vers l'altérité. En effet, la vigilance, comme condition de possibilité de l'amitié, ne fait pas seulement de la distance irréductible entre la vie en liberté et la domination l'épreuve d'un acte d'opposition aveugle à la servitude, comme si marquer la distance avec la figure du despote était suffisant. La vigilance transforme effectivement l'*au-delà* en un *contre*, en comprenant pour cela la détermination de la distance comme le déploiement d'un effort permanent d'actualisation du lien si fragile entre la création de cet espace amical et l'égalité, en tant que condition naturelle et sacrée de la vie-ensemble. Il ne s'agit pas, en ce sens, de simplement quitter à un tyran pour faire la place à un autre, mais de comprendre le mouvement de sortie comme une forme d'exploration qui, en travaillant *contre* et à *rebrousse-poil* des dynamiques de domination, vise à faire du contact avec les autres la porte d'accès à *tous* en tant que foyer de signification de la dimensionnalité du politique, contre toute tentative de limitation et d'occultation de ce lien.

3.3. La vigilance comme forme d'écriture

Pour le guetteur, la poursuite du *trésor perdu* de l'amitié et l'action de sauvetage qui y est associée convergent, voire cristallisent, dans la configuration d'un geste dont le mouvement porte le *Discours* à une dimension qui va bien au-delà de son inscription dans une nouvelle tradition de la pensée politique. En tant que geste d'écriture, ce mouvement habite les traces textuelles qui composent ce que jusqu'ici nous avons considéré comme le « dispositif littéraire » qui présente la proposition laboétienne, à savoir cette capacité de réveiller l'étonnement et de donner les conditions pour une *époché* de la normalisation de la servitude. Néanmoins, la résidence de ce geste dans le foyer amical que La Boétie a construit, ce type de refuge pour ceux qui sont en train de se battre contre la *tempête*, que nous comprenons par celle-ci soit le vent du progrès, soit l'essor lui-même du despotisme et de la tyrannie, nous pousse à l'exploration de l'immense portée théorique et pratique de l'acte de sauvetage, en tant que forme de rencontre, et de sa relation avec la *praxis* politique.

En effet, il existe une troisième dimension contenue dans la figure du guetteur qui s'inscrit précisément sur les routes sinueuses qui font communiquer le penseur avec son présent politique. Nous faisons référence ici à un geste intellectuel, que nous comprenons comme un type de mouvement de la pensée qui exprime une inspiration fondatrice – comme c'est le cas du geste de *retour* contre celui de *restauration* de la philosophie politique²⁷⁰ – déterminant la relation du penseur avec son contexte et, plus précisément, avec l'univers de ses lecteurs et lectrices. En effet, le rôle du guetteur décrit aussi, en plus de la présence d'une pensée dialectique d'inspiration négative et d'une mission de sauvetage, l'existence de ce que M. Abensour conçoit comme un « dispositif textuel »²⁷¹ en tant que forme de composition du lien entre l'auteur et sa scène de lecture. Il s'agit d'un mouvement de la pensée et, plus précisément, de ce que H. Arendt nous invite à concevoir comme une « expérience de l'activité pensante »²⁷², en tant que témoignage de la mise en œuvre elle-même de l'activité de

270 Abensour, M., « De quel retour s'agit-il ? » Op. cit. p.60.

271 Abensour, M., *La Boétie prophète de la liberté* ». Op. cit. p.58.

272 Dans son étude sur la vie de l'esprit, Arendt analyse la conception occidentale de la pensée à partir d'une reconstruction panoramique et généalogique des éléments fondamentaux qui accompagnent sa représentation philosophique. Cependant, au lieu d'analyser les différentes définitions que la philosophie nous donne d'elle-même, de la raison ou de son importance dans sa constitution ou son bon usage, Arendt se concentre sur les quelques moments où l'expérience de la pensée devient un objet d'intérêt philosophique, entrevoyant par-là l'ouverture d'un « point aveugle » qui permet d'analyser la relation du philosophe avec son activité, avec son contexte et avec les présupposés qui déterminent sa relation. Dans ce projet, Arendt propose de thématiser l'expérience du « moi pensant » comme une manière d'accéder à ce fond caché de la composition occidentale de la tradition philosophique, comprenant que les rares moments où il devient visible nous permettent d'élucider la relation entre la pensée et les autres activités qui signifient la vie comme une expérience proprement humaine. Dans ce projet, dans la recherche de l'expérience qui sous-tend nos concepts et nos catégories, Arendt trouve les « modèles » qui

la pensée. En fait, comprendre le *Discours* comme une expérience de l'activité de la pensée, dans sa version proprement critique, fait apparaître non seulement l'engagement du penseur dans son temps, mais plutôt la manière dont l'écriture devient la trace de l'expérience amicale elle-même. La « parole de liberté » d'É. De La Boétie, c'est-à-dire l'impulsion émancipatrice qui motive l'invocation du *contr'Un*, nous parle ainsi comme si l'écriture était la mise en œuvre elle-même de la pensée amicale que l'hypothèse du *Discours* découvre ; comme si le jeune auteur du *Discours* avait trouvé, par ces gestes de relations spatio-temporelles complexes, une voie pour nous faire communiquer avec la *terra incognita* d'où il écrit.

M. Abensour fait référence à cette dimension amicale du *Discours* en parlant du ton de la proposition de La Boétie et, plus précisément, des conditions du bon ou du mauvais usage de sa proposition. En effet, notre auteur détermine ce « bon usage », en utilisant la servitude volontaire comme un moyen d'exploration de l'irréductibilité de la dimension politique. Or, la dimension amicale de l'écriture se révèle au moment où Abensour doit concevoir les conditions pour ce bon usage, lesquelles dépendent selon lui de que « le lecteur partage les mêmes dispositions que l'auteur », à savoir la « quête de liberté et d'amitié »²⁷³. Or, en prenant en compte l'importance que M. Abensour donne au paradigme de la critique de la domination, il faut interpréter son insistance sur la distinction entre de *bons* et de *mauvais* « usages » du *Discours* à distance de toute tentative de reproduire un geste académique, d'inspiration élitiste, qui conditionne l'interprétation à la détention d'un certain savoir en séparant ceux qui savent *lire* de ceux qui ne savent pas. D'une façon plus concrète, nous sommes face à un effort pour répondre à la « méthode de l'empathie » critique, en tant qu'expression d'un engagement politique, la lecture elle-même étant comprise comme une activité modelée par l'acte de sauvetage. En effet, comme nous l'avons souligné, M. Abensour forge son travail sur La Boétie à partir de l'opération de sauvetage, en comprenant le message politique du *Discours*, dans toute sa complexité épistémologique, ontologique et utopique, comme un témoignage de la pensée politique en danger d'être occulté par la réduction du rôle de la liberté et de l'amitié, soit à l'ombre du catastrophisme, soit dans un psychologisme, soit dans un irénisme. Ainsi, contre la possibilité de réduire La Boétie à une « métaphysique de la subjectivité »²⁷⁴ qui s'épuise dans le « soulèvement » des consciences individuelles, ou contre les réductions de la condition volontaire de la servitude à

font de son œuvre un lieu de thématization de cette relation. Le plus important d'entre eux est sans aucun doute Socrate, à la définition de la pensée comme activité amicale duquel nous consacrerons la dernière station de notre recherche. Arendt, H., *La vie de l'esprit*. Puf, Paris, 2007. p.74.

273 Abensour, M., *La Boétie prophète de la liberté*. Op. cit. p. 15.

274 Lordon, F., *Capitalisme, désir et servitude*. Op. cit. p. 31.

une forme de « dissimulation »²⁷⁵ de l'exploitation, M. Abensour propose une réactivation du contenu énigmatique du texte comme façon de *sauver* l'expérience politique de la pensée qui le motive et qui nourrit sa présence, bien que « spectrale »²⁷⁶, à travers l'histoire.

Or, pour le regard du guetteur, le désir de liberté et la forme d'ouverture qui désigne l'expérience de l'amitié deviennent quelque chose de plus que les principes de configuration de la conception politique du *Discours*. Avant tout, le nom de l'amitié devient la clé de lecture qui doit guider l'exercice herméneutique du texte, en comprenant cette exégèse comme une concordance qui crée un lien particulier entre l'auteur et l'univers de ses lecteurs et lectrices. Effectivement, le « feu de la liberté » doit brûler dans les cœurs des deux côtés, l'auteur étant moins un guide dans la quête de la liberté que celui qui inaugure l'espace nécessaire pour la rencontre des lecteurs et des lectrices avec l'exploration de cette expérience. En ce sens, il s'agit d'une rencontre qui se produit à partir de l'enjeu d'intentionnalités diverses, des « distances légères » et des temporalités croisées qui convergent dans la mise en œuvre d'une expérience politique : l'entre-connaissance.

Pour que cela se produise, le guetteur doit suivre alors les conditions qui rendent intelligibles l'amitié et le désir de liberté, en évitant de reproduire le paradoxe de l'occultation qui fait de sa réflexion une méthode pour la vie sans domination. En outre, le guetteur doit permettre le contact avec l'épreuve des apories de l'émancipation, en faisant de l'énigme le foyer d'une pensée qui a trouvé, dans l'exposition à l'altérité et au bouleversement, le réveil de la vigilance en tant que disposition affective qui accompagne la redécouverte de la possibilité insoupçonnée de l'émancipation. L'expérience de la lecture doit ouvrir ainsi la route vers l'énigme, en comprenant dans son épreuve le début du processus d'interruption de la servitude. Ainsi vue, l'amitié devient non seulement la représentation de la vie au-delà de la tyrannie, mais aussi – et peut-être avant tout – un mouvement de la pensée qui arrive à la consistance proprement politique de la liberté à partir de l'adoption d'une optique, d'un prisme de lecture, dont la configuration opère déjà sous le modèle de son expérience *naturelle et sacrée*.

275 Dans sa description des « mauvaises lectures » de La Boétie, M. Abensour cite Louis Janover en tant qu'exemple de réduction du sauvetage politique qui produit la servitude volontaire, à savoir la découverte du « don de soi » comme dispositif de récupération de la possibilité de l'interruption de la domination. « La servitude volontaire est en réalité – dit L. Janover – la chose la plus involontaire du monde, puisqu'elle s'impose à l'individu en dehors de tout choix comme une prescription inscrite dans sa chair dès avant sa naissance ». Janover, L., « La démocratie comme science-fiction de la politique » in *Réfractons*, n°12, 2004. Cité par M. Abensour dans Abensour, M., *La Boétie prophète de la liberté*. Op. cit. p. 17.

276 M. Abensour utilise l'image du spectre pour concevoir la place parfois explicite, mais parfois aussi « souterraine » de l'hypothèse de la servitude volontaire dans la conformation de la tradition de la pensée politique occidentale. « Cette hypothèse inconcevable et qui tel un spectre ne manque pas d'effrayer tant elle ébranle les certitudes apparemment incontestables du rationalisme politique, apparaîtrait soit sous la forme d'une résistance à son expression, soit sous la forme paradoxale d'une présence-absence ». Ibid. p.12.

C'est en ce sens que nous pouvons interpréter l'invitation de M. Abensour, à transformer « le désir de liberté [en] la boussole dont doit s'aider le lecteur pour se faire une voie dans le texte»²⁷⁷ comme une constatation d'une version laboétienne de la voie oblique. En effet, la configuration de cette boussole suppose que la transmission même de l'acte de sauvetage de l'expérience politique de la liberté, de l'amitié des *tous uns*, se produise comme une expérience finalement de lecture, comme si la « séparation liante » qui module le lien-humain amical gagnait sa consistance première à partir de sa réalisation sous la forme d'un dialogue entre nous et La Boétie lui-même. En ce sens, dans le *Discours*, il y a *un homme qui nous parle* – comme le dit P. Leroux à propos de la lecture comme méthode de rencontre ²⁷⁸—, mais dont la voix ne peut être entendue qu'à condition de choisir l'empathie comme « point de vue », c'est-à-dire sous réserve d'adopter le prisme de l'amitié comme forme d'engagement avec le contenu politique du texte. De cette façon, sous la clé amicale d'une pensée critico-pratique, il s'agit d'une expérience de lecture qui porte un sens *positif*, en tant qu'effort de recomposition du lien humain dans le sillage de la reproduction de sa destruction, ainsi que *négatif*, comme forme de vigilance face à la possibilité de son inversion et dégénérescence. Plus précisément, il s'agit d'une expérience qui, dans son sens constructif et créatif, nous met en contact avec la disposition émancipatrice que La Boétie véhicule, en faisant de sa lecture une sorte de *milieu* par où transite l'acte de sauvetage comme forme de rencontre, collective, avec tous ceux qui ont trouvé et qui trouveront un refuge dans le *contr'Un*, comme forme de dispositif contre la tyrannie. Également, dans son sens négatif-critique, il s'agit du contact, par l'épreuve des gestes et traces d'écriture, avec le bouleversement de la pensée qui réveille l'attitude de vigilance face au péril de destruction du lien humain.

En ce sens, afin de concevoir la profondeur de cette dimension du rôle du guetteur, il faut souligner l'importance de la communication dans la composition du modèle de l'expérience amicale. C'est en ce sens que la perspective du guetteur, l'échange libre de paroles, qui permet la mutuelle reconnaissance comme forme d'exposition des traces d'une égalité originaire, révèle les traits d'une écriture oblique. En effet, cette écriture est conçue, grâce à l'inspiration utopique qui émane de son engagement avec le *tout autre social* de l'amitié, comme la construction littéraire d'un « espace du jardin » – pour utiliser la formule de T. More. L'écriture du guetteur-prophète, sous les modalités de la voie oblique en tant que « dispositif littéraire », se concentre ainsi sur la tâche de préparer les conditions pour un

277 Ibid. p.15.

278 Abensour, M., « L'utopie des livres ». Op. Cit. p.69.

dialogue d'intentionnalités croisées, où l'actualité du texte est mise en jeu à partir de l'ouverture de l'exercice exégétique à l'écoute d'une même question – *pourquoi la servitude et non pas plutôt l'amitié ?* – qui résonne pourtant différemment dans les multiples contextes dans lesquels elle se déroule. De cette façon, la résistance politique à l'éviction de l'énigme, ainsi que la réalisation de l'égalité et de la pluralité comme condition humaine, sont traduites dans les gestes d'écriture qui ouvrent la route aux lecteurs et lectrices pour la rencontre avec La Boétie lui-même, c'est-à-dire avec sa parole de liberté et avec le temps de détresse qui les inspire. En ce sens, la résistance à ce que nous avons conçu comme le *registre de la réponse* et de la tentation de donner avec « la formule de la liberté », deviennent ainsi les piliers fondateurs de la construction de cet espace destiné au contact avec « les idées hétérogènes » et, surtout, au détournement du désir de certitude des lecteurs et des lectrices vers la confrontation de l'expérience bouleversante du contact avec l'énigme, l'innommable et l'impensé.

C'est en ce sens que M. Abensour pense à La Boétie comme un auteur utopique, en comprenant le *Discours* comme un autre exemple de ces « dispositif[s] textuel[s], complexe[s] à l'envie, piégé[s], qui jou[ent] avec le désir du lecteur, l'exposant en permanence à un leurre ; [...] simple[s] comme une colombe mas sage[s] comme un serpent [...] »²⁷⁹. L'écriture du guetteur est alors le fruit de la convergence entre la simplicité – ou encore mieux, entre la franchise ou la transparence –, celle-ci comprise en tant que signe d'une forme d'écriture qui vise à exprimer l'expérience de détresse de l'auteur lui-même, et une forme particulière de sagesse qui, à la différence de la connaissance, conduit l'exploration aux profondeurs du politique sans besoin d'un autre guide que la « mutuelle estime » entre les participants au dialogue. En effet, l'écriture du guetteur se présente face à nous comme le témoignage direct, de première source, de l'expérience de l'entre-connaissance : l'étonnement de La Boétie – « il faut plutôt en gémir que s'en étonner ! » – est compris comme la piste qui sert de point de contact non seulement entre nous et le temps de l'auteur, mais aussi de forme d'accès, en tant que trace, à la réalisation d'une dimensionnalité occulte du politique. Ainsi, lire suppose d'être affecté par cette expérience du bouleversement ou, autrement dit, par cette entrée en contact avec l'intégrité de l'autre.

Or, cette expérience de l'autre n'est pas comprise comme une possibilité seulement métaphysique, mais plutôt comme un signe d'ouverture politique dans la mesure où elle rend possible de retisser le lien humain à partir de l'affirmation *commune* de notre attachement au « même moule ». Ce moule, comme notre interprétation de La Boétie le démontre, s'avère

279 Abensour, M., « Thomas More ou la voie oblique ». Op. Cit. p.25.

être moins la naturalité originaire d'un attribut politique inné, que le contact avec l'énigme de son absence, en tant que foyer de signification de notre condition politique. En ce sens, il se traduit dans une expérience de la pensée complexe, qui émane de la question de l'amitié même là où sa réalisation semble être complètement perdue – où son lieu apparaît justement comme un non-lieu. En ce sens, le nom de l'amitié est capable de réveiller des horizons insoupçonnés même au milieu des sombres temps, où les traces de son expérience semblent avoir été complètement effacées de la pensée politique. Mais aussi et surtout dans la mesure où son invocation garde la trace de sa condition originaire, de son égalité innée, d'un attribut qui signale l'invocation de son souvenir, en tant qu'acte de sauvetage, comme une possibilité ouverte à *tous*, à n'importe qui.

Dans son expression textuelle, le geste clé qui déclenche le processus critique que nous propose le *Discours* réside précisément dans l'ouverture du dialogue – « *je désirerais seulement qu'on me fit comprendre* »²⁸⁰ –, moment où la question de la servitude se transforme en une expérience collective de l'énigme. Comme nous l'avons signalé depuis le début de notre exploration, en nous éloignant d'un voyage vers le modèle de réalisation de l'amitié, La Boétie déplace par ce geste la composition du *Discours* du registre de la réponse, pour placer la route vers sa *terra incognita* comme une expérience collective et ancrée dans l'énigme. En ce sens, plus qu'un recours, la transparence du guetteur réside dans sa capacité à transmettre une expérience capable de raviver l'intrigue pour l'émancipation *en même temps* qu'elle est capable de réveiller la vigilance, comme forme de sensibilité à la relation dialectique et aporétique qui s'étend entre liberté et domination. L'étonnement fonctionne ainsi comme le déclencheur du mouvement de la pensée qui nous conduit à envisager l'hypothèse de la servitude volontaire, dans un geste littéraire qui pousse l'épreuve de son sentiment jusqu'à le faire déborder dans une expérience collective.

L'écriture de La Boétie devient ainsi un dispositif textuel de bouleversement du regard. Ce qui semblait normal, acceptable et quotidien apparaît désormais comme une réalité invivable ; où l'image de la catastrophe se superpose aux tentatives de dissimulation pour apparaître, dans toute sa puissance, comme le lieu de rencontre de ceux qui, au risque de « n'être rien » – comme l'indiqua Lefort²⁸¹, décident de choisir un autre point de vue, celui *de ceux qui sont en bas*, incités par l'intrigue pour l'au-delà et pour un autre monde possible. De cette manière, la catastrophe, en tant qu'image, se transforme en levier pour freiner la reproduction de la normalité, cet arrêt étant compris comme l'inauguration de l'espace et du

280 La Boétie, « Le discours de la servitude volontaire ». Op. cit. p.194.

281 Le nom d'Un est « celui où *tous* restent suspendus sous peine de n'être rien ». Lefort, C., « Le nom d'Un ». Op. cit. p.299.

temps nécessaires à l'apparition de *tous les autres*. En effet, elle fait de l'injustice le point de rencontre où la réhabilitation du lien humain commence à se produire. Cette réhabilitation se mélange, se superpose et finalement se situe à la place du vide que la servitude a introduit dans l'espace et le temps qui s'étend *entre* les membres de cette communauté. Dans ce contexte, en révélant le niveau actuel de sa destruction, mais aussi l'étincelle de la possibilité de sa refondation, la communauté commence à se forger et à se recomposer soi-même par un processus de resignification déclenché par le dialogue et l'entre-connaissance. Il s'agit ainsi d'un moment de dimension spatiale, en tant que création d'un nouvel « espace du jardin », mais aussi temporelle en tant que point de contact avec le souvenir d'un temps perdu. C'est dans ce contexte que nous pouvons interpréter l'impératif de la sagesse du guetteur sous cette forme oblique, dans la mesure où son intervention ouvre la place pour la réapparition de l'amitié à distance des conditions données : elle permet le contact avec le *tout autre social*, mais sans se détacher de l'expérience de l'innommable qui configure son état actuel. En ce sens, l'écriture oblique du guetteur ne fait que suivre ce mouvement, elle tisse les points de communication entre l'expérience de la souffrance, l'épreuve de l'indétermination sociale et l'intrigue pour la possibilité d'en sortir vers une autre configuration.

C'est dans cet esprit qu'on peut concevoir le *Discours* comme la version laboétienne de « l'espace de jardin », en comprenant déjà sa construction, sous la plume du guetteur-prophète, comme la mise en œuvre du modèle de lien humain qui habite l'entre-connaissance en tant qu'expérience amicale. Dans ce cas, le dispositif utopique serait alors conçu à partir du point de réunion qui désigne le *contr'Un*, celui-ci compris comme un espace forgé par la distance : le tyran est celui qui se trouve isolé par rapport à l'ensemble, écarté de la trame qui désigne la figure du *tous uns* dont la composition plurielle s'avère être incompatible, étrangère et même contradictoire avec sa parole coercitive. L'espace du tyran est ainsi déterminé par l'expérience de l'isolement, en faisant de la clôture de *tous* par son nom l'expérience de l'érosion et finalement de l'anéantissement de l'espace de l'entre-connaissance où le lien humain se forge et se retisse. Il s'agit d'une distance qui devient isolement une fois que le nom du despote interrompt, détourne et finalement fait dégénérer la *naturelle* réciprocité du mutuel échange de paroles pour se placer *au-dessus* de *tous*, au-delà de tout le monde, par le même geste avec lequel ces autres types de prophètes proclament avoir trouvé la « formule de la liberté ». La transformation de la parole en une forme de possession, en un attribut privatif d'une circulation de sens unique comme celle du despote, introduit ainsi une dynamique d'occultation au cœur de l'expérience du politique, à l'instant où la construction du lien humain est mise en jeu. Cette dynamique fait apparaître une

différence fondamentale entre deux formes de signification. D'un côté, quand la parole de liberté détermine la dynamique de sa circulation à partir de la sortie, clandestine et spectrale, de la reproduction du Même, elle trouve son foyer dans l'expérience de la mutuelle estime, dans l'intrigue pour les autres. D'un autre côté, en opérant depuis la verticalité de celui qui détient la « formule de la liberté », la parole du despote opère sur le mode de la fermeture, elle reproduit l'isolement où le tyran se trouve par l'occultation des singularités dans un mouvement d'attachement de *tous* à une réponse unique et totale à l'énigme de la configuration sociale.

De cette façon, le *contr'Un*, comme instant de rencontre sur le modèle de l'« espace du jardin », se constitue par une reconstitution de la distance. Il fait, en effet, de la scène de lecture d'abord un lieu situé par le guetteur, non seulement à l'écart d'une façon d'écrire – du registre de la réponse –, mais plus précisément contre l'occultation de l'énigme. Ensuite, il s'agit d'un lieu qui n'apparaît que grâce à l'exercice d'un type particulier de lecture, née de la méthode de l'empathie et dont la mise en œuvre part déjà d'un sol amical. En effet, le *contr'Un* fixe la source de son sens dans l'exploration d'une énigme, qui devient elle-même par l'ouverture de la scène de lecture au contact diachronique avec une interpellation qui hante la pensée, sur le mode de l'intrigue et finalement de l'étonnement, en la poussant au-delà de ses limites et de ses repères de certitude. En ce sens, de la même façon que le tyran ne peut pas entendre la parole d'amitié qui circule, au-dedans des inflexions de la répétition de son nom, les lectures « liberticides » qui visent, d'une manière ou d'une autre, à exiler le contenu amical qui habite le *Discours*, manquent au dialogue et à l'expérience de l'entre-connaissance qui inaugure son espace.

Ainsi, sous cette attention à la profondeur de contenu amical du texte, C. Lefort nous donne une dernière remarque sur la consistance de la distance, qui oriente la constitution de l'« espace du jardin » que La Boétie nous présente. En effet, Lefort comprend l'entre-connaissance comme un critère de distinction et de composition dont la mise en œuvre s'est faite à partir des conditions du libre-échange des pensées, dans l'horizon de la « reconnaissance mutuelle qui par principe ne souffre pas de bornes – dans l'implicite d'un commun rapport »²⁸². Il s'agit d'une expérience du lien-humain « toute hors du monde [...] à la manière dont il s'y trouve établi »²⁸³, qui sort des conditions données par la création d'un espace là où il n'y en avait pas auparavant, là où, dans les conditions de la tyrannie, il n'y

282 Ibid. p.298.

283 « Sans doute, reste-t-il vain de s'adresser à des interlocuteurs qui ne sauraient entendre ; le discours est destiné aux *amis*. Mais les amis ne forment pas un groupe comme les complices ; l'exigence de l'entre-connaissance disions-nous, n'a pas pour eux de bornes ; c'est ainsi qu'ils ont partie liée avec les dominés ». Ibid. p.334.

avait que cette forme de sujétion complètement adhésive au corps unitaire du social. Avec ce mouvement, la parole devient amicale par la transformation de cette sortie *sans retour* en une expérience du contact : elle dispose la rencontre avec autrui comme une forme de résistance contre l'isolement, d'interruption de l'occultation de la pluralité de *tous* en tant que condition du dialogue.

Or, la modulation de ce lien, sans limitations, croise et finalement se confronte à une autre forme de composition sociale, « l'une où le rapport des hommes est celui du « complot » [...] l'une où ils « s'entre-craignent » » à la fois de « s'entr'aimer »²⁸⁴, en faisant de cette différence un foyer de signification qui imprègne l'activité, le rôle et la place de la critique. En effet, la détermination de l'amitié comme expérience qui dépend d'un acte de sortie, « tout hors du monde », décrit un mouvement qui devient le principe d'une *praxis* politique, la réhabilitation du lien-humain par la redécouverte des *autres* contre les tentatives de leur occultation et destruction. Elle décrit aussi un bouleversement de la pensée politique, dont l'expérience est déterminée par l'arrêt qui produit l'étonnement, par l'horreur qui déclenche l'apparition de l'innommable et finalement par l'intrigue pour autrui qui découle de l'énigme. Ce mouvement de sortie cristallise finalement dans un geste, aussi *naturel* que *sacré*, aussi originaire que transcendent, qui rapproche l'agir politique de l'exercice de sa compréhension dans un espace commun. Agir et penser, sauver et veiller convergent ainsi dans ce jardin où les amis se rencontrent après le long sommeil qui a produit la fascination, en faisant de l'égalité une expérience qui donne consistance, espace et temps au réveil et à la vigilance comme impulsions de la configuration sociale.

En effet, dans cet espace, l'action politique devient l'expression du réveil, en tant que mise en œuvre de la recomposition du lien-humain qui est accompagnée, voire rendue possible, par la persistance de la vigilance comme forme de résistance à la domination. Dans ces coordonnées, l'acteur politique décrit un rôle qui est déterminé par l'ouverture en tant que forme de modèle communicatif, d'entre-connaissance. En ce sens, le mouvement de sortie, conçu comme un geste, peut être compris comme le fondement d'une *praxis* politique fondée sur l'acte de sauvetage des singularités perdues, de vigilance face au péril et de rédemption de l'oubli de ceux qui réclament justice. Cette *praxis*, en tant que sol de l'expérience de ceux qui résistent à la tyrannie, produit un lien particulier entre l'action et la pensée politique, en entremêlant ces deux modes existentiels à partir d'un nœud commun. En effet, l'identification de l'origine du processus d'interruption de la servitude dans l'expérience de l'étonnement et la cristallisation de son sens critique dans la vigilance, qui accompagne l'entre-connaissance,

284 Ibid. p.332.

placent la mise en œuvre de la vie amicale dans un lieu où ceux qui agissent et ceux qui mettent en œuvre l'exercice de la compréhension et de la pensée politique se rapprochent jusqu'à se confondre.

En ce sens, la pensée opère en deux temps, face à ces deux fronts, mais sur la base d'un geste de sortie qui émane de l'expérience politique elle-même, c'est-à-dire de la construction et de la resignification des rapports humains, de la construction de cette distance qui apparaît *entre* les amis et les amies. Il s'agit d'un geste dont la racine est profondément *pratique* : il s'agit d'un mouvement qui opère à *rebrousse-poil* de toute tendance d'inspiration pragmatique visant la reproduction ou la restauration de la normalisation de la domination, et qui décrit, en tant que *sauvetage*, le réveil d'une sensibilité aux apories de l'émancipation.

Les effets de ce mouvement de la pensée, du tremblement de ces principes par la redécouverte de cette fonction critique, disposent ainsi son exercice comme une expérience permanente de recomposition de son lien avec sa condition originaire et avec sa fragilité. En outre, il faut aussi comprendre que cette tâche se déroule dans l'espace qui est créé par le contact avec les conditions d'injustice que la servitude produit, au milieu des ruines comme dirait W. Benjamin. De cette façon, dans cet « espace du jardin », l'activité de la pensée est nourrie de la même source que l'activité politique qui émane de la reconstitution, du sauvetage et de la création des liens-humains : elle fait du modèle de la « séparation liante » de l'amitié et de sa méthode d'empathie un foyer qui réussit à réunir une certaine *praxis amicale*, en tant que devoir du *commun*, avec une forme de compréhension critique, comme forme de réveil dialectique.

Or, dans la lignée des lectures de M. Abensour et C. Lefort, cet exercice de compréhension, qui fait de la *praxis* politique le fondement d'une disposition de la pensée comme forme de recomposition du lien humain, devient une pratique d'écriture. La parole de liberté qui porte le *Discours* devient ainsi une route construite pour la mise en œuvre d'une *praxis* qui cherche à faire de la lecture une forme de sauvetage de ce qui est en danger : son écriture oblique devient le milieu de découverte, de récupération et de réalisation de l'entre-connaissance contre la fascination, l'isolement et les dynamiques de « complot » et de la peur qui accompagnent la reproduction de la servitude.

*

* *

Grâce au décryptage de cette écriture, qui fait de la critique – du *contr'Un* – l'horizon de son sens politique, nous pouvons faire retour alors à la question qui a déclenché notre analyse du

Discours. En effet, l'inclusion de « l'interrogation génialement formulée par La Boétie : pourquoi la majorité des dominés ne se révolte-t-elle pas ? »²⁸⁵ apparaît comme un geste qui échappe à la seule inscription de la proposition théorique de la servitude volontaire dans la définition du sens de la critique qui anime le projet *mixte* de M. Abensour. La Boétie n'est pas seulement une source d'inspiration pour l'articulation que cette *critique de la politique* tente de composer entre la pensée du politique, la théorie critique et la pensée utopique. Il représente plutôt « l'espace du jardin » qui rend possible le dialogue sur lequel projet se fonde.

Vue ainsi, l'interrogation de La Boétie, en tant que « dispositif textuel », décrit le geste de la pensée qui cimente une recomposition de la pensée critique qui trouve dans l'expérience politique du désensorcellement, dans l'interruption qui produit l'étonnement, le déclencheur de la redécouverte du projet d'émancipation, celui-ci compris selon nos coordonnées politiques comme une mission de recomposition des liens humains dans le sillage des tentatives qui visent sa destruction. L'interrogation de La Boétie centre ainsi le projet de la critique – le sauvetage *utopico-cathartique* – sur la création de cette brèche qui produit la transformation du geste négatif du réveil, face à la condition dialectique de l'émancipation, en la double négation des anciennes formes de domination et de celles qui sont à venir, en habitant un lieu où action et pensée se rencontrent sur le mode d'un mutuel échange.

C'est dans cet échange, où la pensée opère sous le modèle de la *praxis* politique de reconstruction du lien humain et où l'action collective le fait sur la base de la vigilance face au péril d'inversion de la liberté, que l'« irritante question » de La Boétie devient un principe critique, en permettant de concevoir la compréhension politique sous la forme d'un dialogue amical en plusieurs sens.

Il s'agit, en effet, de la détermination de l'exercice de la pensée comme réactivation d'une inquiétude pour les autres non seulement en tant que forme de réveil, mais en plus en tant que forme de sensibilité à la fragilité de la liberté. Ainsi comprise, cette condition deviendra la clé de l'irréductibilité de la dimension politique dans un contexte où la servitude volontaire s'inscrit dans la composition la plus intime des efforts d'anéantissement du lien-humain. En effet, la recomposition de l'idéologie en tant que dispositif d'ensorcellement qui permet le déplacement qui fait de la *victime son propre bourreau*, fait de la sujétion au nom d'Un mouvement qui n'est plus limité par l'horizon infranchissable du *conatus essendi* comme forme de l'instinct de survie. Face à cette reconfiguration de la fascination, le

285 Abensour, M., « Le manifeste de la “collection critique de la politique”. Op. cit. p. 49.

dispositif textuel de La Boétie nous exhorte à la mise au jour de la relation entre le politique et l'énigme, en tant que levier de frein face à l'omniprésence de la tyrannie.

En tant que dispositif politique, l'interrogation devient alors une façon de réactiver la question de l'émancipation, y compris là où la pensée et l'action politique ont été transformées en deux activités superflues, là où le sens unique de la parole du tyran fixe d'avance la configuration du social en limitant l'horizon de sa représentation symbolique. Comme C. Lefort l'indique, le déplacement du sens du politique à l'expérience du mutuel échange de paroles et de l'entre-connaissance, donne à l'expérience de la destruction du politique une limite, pour l'instant, infranchissable. En effet, si l'amitié n'existe plus comme une expérience propre à la vie politique, les traces de son souvenir, peut être renouvelée par l'épreuve de l'énigme de son absence. Le manque d'une amitié en acte est ainsi accompagné par une expérience qui traverse, en puissance, la composition subjective de la pensée, sur le mode des affects de l'étonnement et de l'ouverture à autrui, malgré l'ampleur de son occultation ou de l'obscurité des sombres temps. C'est dans ce sens que Lefort signale que « la tyrannie ne peut jamais achever son ouvrage »²⁸⁶, parce que l'illimitation du geste de sortie qui habite l'entre-connaissance semble défier jusqu'à la fermeture la plus puissance du lien humain, en restant *latente* dans l'évocation de l'interrogation de l'amitié qui a été modulée par La Boétie.

En ce sens, nous pouvons comprendre l'introduction de ce dispositif textuel dans ce *Manifeste* comme une reconstitution théorique du rapport entre pensée et politique. En effet, dans l'acte de sauvetage qui module la figure du collectionneur, la trace du nom de La Boétie inscrit le mouvement de la pensée qui fait du *contr'Un* un « espace du jardin », c'est-à-dire le sol de l'expérience de la critique ou, autrement dit, le moment fondateur de la mise en œuvre *in actu* du « retour aux choses politiques ». C'est en ce sens que C. Lefort comprend la condition politique de la proposition laboétienne non seulement comme la description de la division sociale, qui fait de la liberté une expérience de dés-incarnation de l'*unité* par le *nombre*, mais aussi comme une élucidation de ses points de communication entre l'émancipation et la domination. En fait, il aurait là, *en plus* de tous ces autres mouvements, une mise en œuvre de l'amitié comme expérience de cette inquiétude faite *praxis*.

Il s'agit d'une forme de pratique qui travaille sur la base de l'interrogation contre la réponse, de l'inquiétude contre la certitude, en faisant du silence une forme de présence, en suivant le conseil de P. Clastres qui nous invite à concevoir la possibilité que « *quelque chose*

286 Lefort, C., « Le nom d'Un ». Op. cit. p.308.

existe dans l'absence »²⁸⁷. Le silence de La Boétie par rapport à la « formule de la liberté », à la description de l'amitié comme expérience effective, ainsi que la transformation de la présence en un questionnement sans réponse, produisent ainsi la recomposition du lien politique qui habite l'écriture du *Discours* en tant que pratique politique. En effet, Lefort souligne que le *Discours*, en tant qu'exposition d'une *praxis* d'écriture politique, est d'abord « destiné aux amis »²⁸⁸ : dans la même ligne que la proposition abensourienne du « bon usage » du *Discours*, il signale que dans l'exercice de l'interprétation, on trouve déjà le modèle de l'entre-connaissance mis en acte. Le *Discours* opère, déjà, comme une exploration de l'intégrité d'autrui, en tant que voie vers le sens émancipateur de l'hypothèse de la servitude volontaire. Or, dans cet espace *entre amis*, cette forme si particulière de présence en l'absence devient la trace d'une écriture oblique qui, en opérant par le silence, en tant que cette façon qu'a le guetteur de garder notre contact avec l'expérience de l'énigme, retisse le lien avec les lecteurs et les lectrices à partir du geste de sortie, d'étonnement et de bouleversement qui habite le *contr'Un*.

« Mieux vaut livrer à l'amitié des lecteurs le silence de La Boétie »²⁸⁹, nous dit Lefort, en comprenant cette absence comme l'ouverture à une forme de résistance, sans modèle et sans époque, contre le nom d'Un. Le silence ouvre, ainsi, l'espace du jardin à l'interprétation sans bornes, en faisant de l'inauguration de ce *lieu non-lieu* une possibilité latente de l'exercice d'une lecture critico-salvatrice. Comme nous a déjà conseillé H. Gonzales, il faut interpréter cette forme de compréhension, comme une « lecture commotionnelle »²⁹⁰ qui vise le réveil chez les lecteurs et les lectrices des sentiments « motivés par les actes de l'imagination libertaire »²⁹¹, par l'exploration des lignes de fuite et le déplacement de l'horizon du possible. En même temps, cette lecture commotionnelle pousse le « lecteur lui-même [...] à reprendre, dans sa dynamique affective, la bizarrerie d'une lecture qui prend sa force dans l'acte même de se faire »²⁹², à récréer et mener à terme l'acte de lecture comme la mise en œuvre d'un dispositif de sauvetage, dans ce cas, du lien humain comme expérience de la suspension, voire du renversement, de la domination.

287 Clastres, P., « Copernic et les sauvages ». Op. cit. p.21.

288 Lefort, C., « Le nom d'Un ». Op. cit.334.

289 Ibid. 335.

290 Gonzales, H., « Le processus de libération des textes » Op. cit. p.33.

291 Ibid. p. 32.

292 Ibid.

Deuxième partie :

L'amitié comme une expérience du sauvetage de l'humanité

Introduction à la deuxième partie

L'hypothèse laboétienne est devenue, après notre travail de lecture, le principe de composition d'une pensée politique dont la consistance, en tant qu'expérience, se place entre l'ouverture de la réflexion à l'exploration de l'altérité du social et la resignification de la critique elle-même. Le *Discours* révèle aussi l'importance émancipatrice de la condition politique de la parole, en tant que « parole de liberté », en faisant de son écriture un modèle de ce que M. Abensour conçoit comme un « dispositif textuel ». Dans cet esprit et par la convergence de ces dimensions, La Boétie situe la critique dans un mouvement qui accompagne la poursuite de l'émancipation avec l'attention dans les dangers permanents de son inversion, en nous invitant à reconfigurer l'exercice de la pensée à partir d'une attitude de vigilance.

Ainsi, en tant que nom d'un mouvement *contre* la tyrannie, l'amitié permet d'abord de formuler une description du politique une fois que sa dimensionnalité est comprise à partir de l'acte de réhabilitation des liens humains. Effectivement, la vie politique révèle son sens spécifique et irréductible grâce à la formulation d'une certaine notion de pluralité, du *tous uns*, comme figure qui accueille une forme particulière d'expérience, ce que M. Abensour appelle la « séparation liante ». Mais ensuite, l'amitié, comme expérience de retour à cette « bonne mère », comporte aussi un caractère actif : elle est un type de « moule » qui donne refuge à une égalité originaire. Ainsi, l'entre-connaissance se place à mi-chemin entre l'exercice de réalisation d'une égalité innée et la mise à jour de la pluralité comme condition de la vie au-delà de la tyrannie : son déploiement est une forme de résistance à la subsumption des noms de tous sous la figure de l'Un. Comprise de cette façon, l'amitié nomme cette résistance tout en prenant en charge le caractère complexe de sa mise en œuvre, à savoir la condition aporétique et bouleversante qui imprègne l'acte de sauvetage et la pensée critique qui l'accompagne.

En ce sens, l'insistance de M. Abensour sur l'énigme et sur son caractère irréductible pour la configuration de la vie politique sans tyrannie fait de l'amitié une expérience qui décrit un type de pensée – d'inspiration critico-utopique – ainsi qu'une manière de concevoir l'action à *plusieurs comme une expression de la* reconstruction du lien-humain. Ainsi, l'amitié commence à signaler autant un type de pensée, guidée par l'étonnement et la vigilance, que l'acte de construction et de sauvetage d'une pluralité mise en danger. Pensée et action politique sont désormais comprises alors dans un même mouvement, sans pour cela devenir

une même activité, en nous incitant à découvrir l'espace qui se tisse, d'une manière oblique, entre ces deux dimensions.

Dans cet esprit, La Boétie nous montre comment, dans la lutte contre la tyrannie, la spécification du sens de la *pratique* s'avère être une tâche complexe. En effet, ce que nous appelons le sauvetage du lien humain, se révèle comme l'expérience de la redécouverte, de la reconstruction ou de la réhabilitation de l'amitié là où son existence est exposée au risque d'occultation, un tel processus ne donnant pourtant pas beaucoup d'indices sur sa place spécifique ou sur les modes de son déploiement. De manière délibérée ou non, en choisissant la route de l'ambiguïté propre à la voie oblique La Boétie ne semble pas faire attention à la différence, par exemple, entre un réveil *personnel* et un réveil *collectif* contre la tyrannie. Ainsi, la découverte de l'amitié est située à un point où la pensée critique et la *praxis* politique se rencontrent et se découvrent mutuellement. En ce sens, nous pourrions concevoir l'amitié comme une sorte de milieu entre ces dimensions, c'est-à-dire comme un pont reliant la dimension singulière qui adopte l'étonnement en tant que réveil critique et l'agir collectif, en tant qu'expérience de la création d'un espace pour l'entre-connaissance.

Ce soupçon est confirmé, semble-t-il, par la formulation du *tous uns* comme le sujet politique du *Discours*, lorsque La Boétie constitue l'expérience de la critique en un acte amical en lui-même. Effectivement, la façon dont l'expérience de l'entre-connaissance est décrite, comme un exercice de mise à jour de la condition naturelle et sacrée de l'amitié, pointe vers cet horizon de pluralité, vers l'expérience du dialogue à plusieurs, comme une clé pour comprendre le processus de suspension et d'interruption de l'ensorcellement. Tout se passe comme si l'épreuve de la « question irritante », de cette forme de bouleversement de la conscience, prenait comme modèle de son expérience la même dynamique qui décrit l'acte amical de l'entre-connaissance, en faisant de l'étonnement et la suspension du monde qui le suit une forme d'ouverture à autrui, à une autre façon de vivre. Et comme si, à son tour, l'acteur politique que nous propose La Boétie, celui qui crée les espaces où la fascination et la répétition du nom d'Un s'arrêtent, adoptait le mode de la pensée critique, de cette forme de sensibilité à l'inversion de l'expérience de la liberté. En ce sens, la vigilance et le regard du guetteur commencent à désigner les traits d'une praxis politique et critique - utopique même – nouvelle, dans un mouvement analogue à la façon dont l'action à plusieurs contre la tyrannie commence à se forger à partir d'un esprit, d'une *Stimmung*, de vigilance.

Dans cet esprit, nous pouvons avancer que la dynamique qui décrit cette façon de concevoir la *pratique*, rend compte d'une conception du politique qui fait de l'irréductibilité d'une expérience spécifique, de la réhabilitation du lien humain contre les tentatives de sa

destruction, la porte d'entrée à la recomposition de la relation entre la pensée et la *praxis* politiques. L'amitié, vue ainsi, décrit un principe politique : la « séparation liante », en tant que ce type d'expérience du « lier et séparer tout à la fois »¹. Ainsi, sous cette formule, l'amitié décrit le lien humain qui se forge par la redécouverte du sol commun d'expérience, de l'égalité comme « même moule », à la fois que comme affirmation de l'irréductibilité des différences, de la pluralité sous la formule du *tous uns*. En même temps, la séparation liante commence à apparaître comme la relation qui s'étend entre *praxis* et théorie. En effet, l'amitié laboétienne est conçue à *la fois* comme une expérience de bouleversement de la conscience et comme une action collective de résistance à la tyrannie, ces deux moments étant intégrés dans une conception de l'émancipation qui dépend de leur coexistence, de leur *compagnie*. Ainsi, dit schématiquement, l'amitié, sous la formulation du *tous uns*, devient à la fois un principe théorique, le nom de cette forme *d'époché* de la normalité par l'étonnement déclenchant l'expérience la pensée critique et un principe politique, le nom du lien entre vigilance et *praxis* politique.

Jusqu'à maintenant, notre recherche nous a montré que l'œuvre de M. Abensour, fait de cette forme de synchronie et de coexistence entre *théorie* et *praxis* la base pour une politique d'écriture. En effet, il interprète le *Discours* lui-même comme l'expression d'un modèle de pensée politique qui, en opérant par cette voie oblique, fait de la lecture la finalisation du mouvement qui véhicule l'acte de sauvetage. Ainsi, les gestes de la pensée, ses mouvements de déplacement, d'interpellation et de complicité entre les intentions de l'auteur et l'attention des lecteurs et des lectrices, se transforment en traces d'une écriture qui sert de pont de communication entre l'engagement utopique, l'exégèse critique et l'exploration des lignes de fuite. Tous ces gestes, inscrits dans la confection de ce « dispositif littéraire », convergent ou suivent le réveil de l'étonnement, en s'exprimant tout au long du processus de sauvetage des liens humains.

Or, comme nous en a prévenus H. Gonzalez, « [l]ire devient alors un synonyme de sauver et en même temps d'être en danger »²: le sauvetage qui est contenu dans la lecture comme geste amical pose déjà cette relation, entre intention et sentiment, en rapport avec la séparation liante. En effet, l'exercice d'une lecture salvatrice se déroule tout d'abord à partir d'un bouleversement de l'espace, en nous exhortant à nous détacher de nos conditions données grâce à l'ouverture d'un passage entre notre époque et l'intentionnalité occulte qui se forge *entre-les-lignes*. Comme le décrit Anne Kupiec, l'exercice de la lecture utopique se situe

1 Abensour, M., « Pour une philosophie politique critique ? » Op. cit. p. 308.

2 Gonzalez, H., « Le processus de libération des textes ». Op. cit. p. 34.

dans un genre « d’entre-deux, entre lecture et réel » : elle crée « une situation flottante »³ grâce au mouvement d’oscillation du regard entre le présent des lecteurs et lectrices et le temps du livre. Le moment de la lecture devient ainsi un état à la fois paradoxal et bouleversant : conditionne ce que La Boétie appelle l’entre-connaissance, le contact avec des idées hétérogènes, qui ne se fait plus par la transformation vertigineuse du *statut quo* ou de la configuration sociale, mais plutôt grâce à un mouvement opérant dans un sens contraire, par le « repos » et l’arrêt. Cependant, il s’agit d’un détachement – ou plutôt d’un décollage – qui adopte aussi la forme d’une liaison, dans la mesure où le geste de sortie qui la motive est aussi chargé par la force du contact avec autrui et par la recomposition d’un lien fragile avec un autre temps de détresse. En ce sens, le danger que recèle, selon H. Gonzalez, le temps de cette lecture salvatrice, indique que cet « entre-deux » où le repos a lieu, là où se produit cette forme de suspension et d’interruption, frôle aussi un risque d’occultation et de destruction. À la fin de notre premier chapitre, nous avons compris cet instant de péril à partir d’une condition contextuelle : tout en faisant des livres et des expériences de la pensée qu’elle contient une source de lumière dans de *sombres temps*, l’esprit de la lecture salvatrice est inquiet, cette inquiétude étant motivée par la confrontation de la condition aporétique de la dialectique de l’émancipation.

Or, la conception d’une lecture critico-amicale, façonnée sous la figure du *contr’Un* en tant que modèle d’un « espace du jardin », donne un nouveau sens à cette notion de danger. En effet, elle conçoit l’occultation non seulement comme la perte du lien avec cet « entre-deux » qui s’étend entre l’intérieur et l’extérieur de la page écrite – dans cet espace qui se tisse entre « les amis »⁴, comme dit Lefort, en faisant référence au rapport entre l’auteur et les destinataires du *Discours* –, mais aussi à partir de la nouvelle signification du risque que produit la fascination. Effectivement, une conception de la lecture qui opère à partir du modèle de l’expérience amicale, comme reconstruction et sauvetage des liens humains contre les tentatives de leur destruction, n’est pas exemptée du mouvement paradoxal d’inversion qui hante, en permanence, la vie en liberté. Le nom d’Un reformule ce danger en déplaçant la source de sa reconfiguration dans la recomposition permanente de la fascination. Ainsi, l’ambiguïté qui reste sous-jacente à l’appel au réveil que nous transmet la question de l’amitié, le problème qui apparaît dès que nous nous demandons comment comprendre la consistance de cette expérience ou le sens de sa condition pratique, semble trouver son lieu d’expression chez M. Abensour dans l’écriture. En effet, si l’émancipation se signale à la

3 Kupiec, A., « Le livre et William Morris » Op. cit. p.270.

4 « [L]e discours est destiné aux *amis* » Lefort, C., « Le *contr’Un* » Op. cit. p.334.

conscience comme une dimension qui se voit interpellée par la tension entre *réveil* et *praxis*, entre étonnement individuel et recomposition collective de la vie ensemble, l'écriture, en tant qu'espace d'interprétation, de redécouverte et d'attention au danger, semble être le lieu où s'articule la relation entre amitié et critique.

En ce sens, il n'y a pas de meilleure manière d'envisager la centralité de ce point pour la signification critique de cette politique de lecture que l'accent que M. Abensour met sur l'importance de la distinction entre le « bon » et le « mauvais usage » de l'hypothèse de la servitude volontaire. Dans ses notes sur La Boétie⁵, M. Abensour comprend la politique de lecture que nous propose le guetteur-prophète à partir de la convergence, dans le *Discours*, non seulement entre deux sources de tensions, entre une lecture « catastrophiste » et une autre « iréniste », ou entre une façon théorique et une autre nettement pratique. Il y ajoute, en effet, trois types de registres qui coexistent dans l'écriture du *Discours*, chacun représentant un point limitrophe dans la composition de cet espace amical, de ce lieu « entre amis » – comme le suggère Lefort.

Ainsi, La Boétie se servirait premièrement d'un « discours tyrannique ou [d'un] discours qui se tient au lieu du pouvoir »⁶, qui vise à convaincre de sa nécessité ceux qui s'élèvent contre la figure du despote de sa condition nécessaire en brandissant les risques de « la multiplication des chefs ». Mieux vaut un chef que plusieurs, dirait ce discours : visant l'état d'esprit qui accompagne le processus de dissolution du corps du tyran, ce moment de perte des repères de la certitude, il propose un mal connu contre un autre à venir avec certitude. Ainsi, ce modèle de discours tyrannique cherche à résoudre les problèmes engendrés par la *stasis*, par la discorde entre des individus qui partagent déjà un sol d'égalité commun. Contre l'apparition du *nombre*, du *tous* contre l'*unité*, le discours tyrannique invoque à nouveau l'ensorcellement par le nom d'Un, en tant que dispositif de pacification d'une structure qui commence à éprouver un processus de reconfiguration.

En ce sens, cette prémisse – « il n'est pas bon d'avoir plusieurs maîtres ; n'en ayons qu'un seul »⁷ –, propre au registre de la bonne gouvernance, sert à La Boétie de déclencheur d'une proposition plus radicale, *il serait préférable de ne pas avoir de chefs du tout*. Pour Abensour, cependant, le but de cette tâche herméneutique réside dans l'explicitation du risque de l'ensorcellement, dont l'inscription n'est pas limitée au moment de la tyrannie. En effet, malgré la contre-offensive incarnée par l'amitié et le nom de *tous uns*, la servitude volontaire est exposée, en permanence, à l'apparition et la réapparition de ce discours tyrannique. Dès

5 Abensour, M., « La Boétie prophète de la liberté » Op. cit.

6 Ibid. p.42.

7 La Boétie, É., « Le discours de la servitude volontaire ». Transcription de Charles Teste. Op. cit. p. 193.

lors, l'acte de l'interprétation se présente comme une réactivation de la vigilance au moment où le processus de configuration du social est, d'une certaine façon, suspendu et bouleversé. Ainsi le « discours tyrannique » ne représente pas simplement une alternative pragmatique aux apories qui émergent de la fragmentation et décomposition sociale. Il révèle en effet l'existence d'un pôle d'attraction permanent qui hante tout processus d'indétermination sociale : l'affirmation de la prémisse, au milieu de la sédition et du chaos, de que l'Un est toujours préférable au multiple.-

Deuxièmement, contre cette source d'attraction, d'une portée politique évidente et tout à fait cruciale pour la signification de l'idée d'État moderne, La Boétie insère ce que M. Abensour appelle un « discours philosophique »⁸, ce par quoi il entend la réaction théorique qui émane de la constatation bouleversante du fait de la domination, de son caractère contre nature. Au « philosophe, heurté par le fait de la domination, revient de montrer que ce qui paraît aller de soi ne va pas de soi »⁹, dit notre auteur, en faisant de ce « discours de vérité » le modèle d'une « philosophie politique critique »¹⁰ dont La Boétie serait un exemple. Le modèle du despotisme, défini par l'appel d'Ulysse à l'unité contre la sédition, est ainsi opposé, selon la formule du *contr'Un*, à l'élucidation de la vérité. Or, il faut prendre en compte que cette acception de la vérité apparaît comme le résultat de la mise en œuvre de ce processus de réduction phénoménologique : de la servitude à la naturalité, originaire et transcendante, de l'amitié. On est, en fait, face à une conception de la vérité et de la philosophie assez particulière qui commence par un mouvement de résistance à la tyrannie et qui se caractérise, dans sa structure la plus intime, par un engagement envers l'énigme en tant que condition de son intelligibilité.

Il faut souligner l'importance de cette distance par rapport à la notion de discipline. En effet, comme le signale l'interprétation du « bon usage » par M. Abensour, un troisième registre, précisément situé à la frontière entre tyrannie et vérité, s'interpose entre le discours qui s'identifie avec le lieu de pouvoir et celui qui se dédie au travail de démantèlement de ses prémisses et ses principes. Il s'agit de ce que notre auteur conçoit comme le « discours tribunitien »¹¹ qui occupe dans une certaine mesure la même position que celle qui est créée pour la tâche critique, à savoir l'ouverture de cette distance entre pouvoir et récupération de la liberté. Néanmoins, contrairement à la redécouverte des « choses politiques » qui produit l'épreuve de l'énigme, ce discours remplace l'attitude de vigilance par la fascination par la

8 Abensour, M., « La Boétie prophète de la liberté » Op. cit. p.43.

9 Ibid. p.44.

10 Ibid.

11 Ibid.

réponse. Nous ne sommes pas, en effet, en présence d'une réactivation explicite du discours tyrannique ou de la mise en œuvre de son économie de la tyrannie. Il s'agit plutôt d'un registre qui émerge de la proximité entre savoir, vérité et lieu de pouvoir, qui ne propose pas le moindre mal que représente la domination d'un seul contre la domination de plusieurs, mais la connaissance, c'est-à-dire le chemin clair et net, vers la vie en liberté.

Il s'agit, en fait, d'un processus complexe et dont les principes, la mise en œuvre et les conséquences ne sont pourtant pas suffisamment clarifiées ou même abordées – du moins explicitement – par la contre-proposition représentée par le projet d'une philosophie politique critique que nous propose ce « discours de vérité ». Nous sommes effectivement dans un déplacement qui se produit dans le cours du processus d'indétermination du corps de l'Un, dans ce moment où l'épreuve de la servitude s'articule avec la redécouverte du politique – de l'amitié comme foyer de resignification des « choses politiques ». Dans l'ouverture de l'horizon de politique qui représente le mouvement vers l'émancipation de la tyrannie, Abensour identifie, grâce à La Boétie, l'apparition d'un discours qui, sous l'excuse ou l'appel à « la formule de la liberté » et au pragmatisme, introduit une nouvelle force d'occultation. En effet, pour mieux comprendre le problème fondamental qui inaugure ce troisième registre, nous devons décortiquer les éléments qui le composent.

Tout d'abord, il faut le souligner, le discours tribunitien n'est pas le discours de la tyrannie. Il émane, en fait, de la place qui est inaugurée par la portée critique de la proposition de La Boétie, c'est-à-dire depuis la mise en œuvre de la recomposition, de la reconfiguration et de la réhabilitation du lien humain que la servitude a occultées, voire détruites. C'est en ce sens qu'il est prononcé, non par le despote ou ses représentants, mais par « un candidat éventuel au pouvoir qui peut reprendre l'argumentation du philosophe, non à des fins de vérité mais d'efficacité »¹². Il faut s'en souvenir, l'acception de la philosophie avec laquelle Abensour travaille est celle qui est esquissée par l'exemple de La Boétie, à savoir une philosophie politique critique, qui, dans l'horizon de possibilité de sa signification, admet un risque de détournement de sa propre tâche critique, qui suppose la suspension et l'interruption de la domination, en « désir d'occuper [...] le lieu de pouvoir »¹³. Il s'agit, en ce sens, de reproduire ici le geste propre à la critique, au regard du guetteur, en ajoutant à l'exercice de la pensée politique le danger déjà présent dans le travail de sauvetage de l'amitié, en tant qu'expérience *par nature* « fragile ».

12 Ibid.

13 Ibid.

Or dans ce contexte de dégénérescence de l'expérience de la critique, de détournement de son engagement avec l'énigme, d'où provient ce risque ? M. Abensour est, en effet, beaucoup plus concret. Le discours tribunitien est prononcé par « celui qui veut éclairer le peuple »¹⁴, et qui est tout à fait capable d'éclipser la disposition de vigilance par la transformation de la vérité en un outil, en un moyen, dans la poursuite du pouvoir. En ce sens, le problème qui s'étend entre critique et pouvoir, dont nous avons déjà rencontré la présence à propos de notre exploration du paradoxe de l'occultation, semble acquérir une nouvelle dimension après l'adoption de l'hypothèse de la servitude comme prisme politique. En effet, il ne s'agit pas simplement d'un détournement du *retour* des « choses politiques » vers la *restauration* des biais d'une tradition et de sa scène intellectuelle face à de nouvelles dynamiques d'anéantissement de la dimensionnalité du politique. Nous sommes en présence d'un geste existentiellement plus profond, d'un détournement de la « vérité » vers la « tyrannie », de la « vigilance » vers la « fascination », qui provient de la même place d'où provient l'esprit émancipateur qui donne consistance à l'amitié. Il s'agit d'une forme de *détournement* de l'amitié qui empêche son *retour*, sa redécouverte, par l'occultation de son expérience théorique, par l'antéposition de la réponse à la place de l'irritante question qui motive la vigilance. Le déplacement de l'exercice de l'entre-connaissance à la détermination de l'action politique comme réalisation d'un modèle, ce qu'Abensour appelle la « formule de la liberté », est aussi un *détournement* aussi de son expression politique. Ainsi, afin de comprendre l'ampleur et la portée de cette différence, nous avons besoin d'entrevoir le problème qui la motive.

Quelle est, en effet, la différence spécifique entre le discours philosophique et le discours du candidat éventuel au lieu de pouvoir ? Si nous suivons M. Abensour, cette distance est construite à partir de la réhabilitation de la communication entre pensée politique et avènement d'une praxis politique émancipatrice. Néanmoins, cette distinction reste encore trop large pour la confrontation avec le risque que la servitude volontaire découvre en tant que prisme politique. Car, n'est-ce pas dans ce lieu, dans ce nœud entre *théorie* et *pratique*, que réside la possibilité d'occultation et de renversement de la critique ? Comment, en effet, concevoir l'expérience du réveil qui accompagne l'épreuve de l'étonnement, de ce bouleversement de l'esprit qui résulte du contact avec la souffrance de la servitude, comme une expérience proprement collective ? Comment concevoir le réveil de la critique en

14 Ibid.

synchronie avec la réactivation du souci pour le commun, qui s'écarterait suffisamment de l'introduction, dans ce processus, de la différence entre ceux qui sont éveillés contre ceux qui ne le sont pas encore ? En tant qu'expérience politique, le réveil ne fait-il pas aussi appel à un acte d'éclairage exercé par « ceux qui connaissent la réponse ou prétendent la connaître »¹⁵, instaurant ainsi un déséquilibre crucial dans l'espace de la composition de l'espace amical ? Comment, finalement concevoir l'acte du réveil dans sa traduction politique, c'est-à-dire dans sa relation avec l'émancipation et notamment en concordance avec l'esprit d'égalité qu'y est compris ?

Il s'agit d'une question épineuse, qui repose sur un thème aussi important que transversal à la pensée de Miguel Abensour – dans l'entrelacs de la pensée, du politique et de la critique –, et qui est à son tour motivée par un problème qui émane de l'apparition de l'émancipation elle-même en tant que processus critique. Afin de circonscrire ce sujet, nous proposons d'aborder ce problème à partir des traces que l'œuvre abensourienne laisse entrevoir comme une critique de la pensée militante. En effet, cette frontière que nous avons retrouvée, entre pensée critique et praxis politique, semble être l'espace où placer la resignification du sens de la « pratique » qui est contenu dans cette acception de la critique.

Comme l'a montré notre passage par La Boétie, la relation entre *théorie* et *praxis* semble se traduire chez M. Abensour dans la confection d'une politique de la lecture : l'exercice de l'écriture est un modèle de pensée inspirée par l'expérience de l'entre-connaissance et de l'acte de sauvetage que celle-ci comporte, en tant que possibilité utopique-émancipatrice. Or, cette façon de résoudre la relation entre ces deux modalités existentielles, entre le moment de la pensée et l'instant de l'action collective, est traversée par un souci fondamental pour l'égalité qui vise ici à éloigner radicalement l'activité de la pensée critique de toute reproduction de l'inégalité. Effectivement, l'attitude de vigilance qu'Abensour adopte vis-à-vis de la relation entre savoir et pouvoir provient du soupçon que certaines figures d'autorité jouent, de façon implicite, un rôle dans le déroulement des processus d'émancipation.

En ce sens, la référence à la résolution « ni Dieu ni Maître »¹⁶ que l'on trouve dans le *Manifeste de la collection*, n'est pas anodine : en tant que trace d'écriture, elle indique la sorte d'esprit qui accompagne la tâche de resignification de la pensée critique qui s'y propose. La racine de cette résistance aux maîtres trouve dans le contexte laboétien sa modalité spécifique : c'est dans la fascination pour le pouvoir que se situe le mécanisme d'introduction

15 Abensour, M., « Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire ? » Op. cit. p.145.

16 Abensour, M., « Manifeste de la collection « critique de la politique » ». Op. cit. p.50.

de l'inégalité dans le processus d'interprétation et de redécouverte qui habite la mise en œuvre de l'entre-connaissance. Ainsi, comme le montre la description laboétienne de l'ensorcellement, le nom d'Un opère par la création « [d]'une aire de dépendance qui s'appuie sur une aire d'appartenance »¹⁷ : le nom de maître devient « un nom éponyme », un principe d'unification. De cette façon, pour Abensour, le nom d'Un et le nom de maître sont dans une extrême proximité, celle-ci offrant une autre entrée que la figure du tyran à l'ensorcellement, qui s'institue à partir d'une relation du type « maître et sujet, ou [...] maître et militant »¹⁸.

C'est dans ce sens que, contre cette logique de réduction de la pluralité, M. Abensour nous propose deux modèles d'interruption de la fascination, le guetteur et le prophète, qui expriment, chacun à sa manière, le modèle d'une politique de lecture. Plus précisément, il s'agit de deux figures qui émanent d'un travail sur la lecture, à partir d'un rapprochement avec l'acte d'écriture – dans le sillage d'une opération de sauvetage – et qui donnent une projection politique à l'exégèse critique. Effectivement, le guetteur fait de la sensibilité aux apories de l'émancipation une pratique de l'écriture qui cherche à réhabiliter l'entre-connaissance, située cette fois entre l'auteur et ses lecteurs et lectrices. Ainsi, le guetteur rend possible le réveil et la mise à jour de l'acte de communication qui se tisse en arrière de la lecture, la voie oblique étant constituée en milieu de partage entre des dispositions amicales, émancipatrices ou libertaires différentes. De son côté, le prophète exprime la résistance contre la fascination comme une expérience irréductible à la domination. Plus concrètement, le prophète thématise le rôle de la révélation dans la cristallisation d'un mouvement émancipateur, en distinguant de façon tranchée la communication qui signale l'entre-connaissance – foyer de l'amitié et condition de possibilité du dialogue – et la privatisation de la parole causée par l'arrivée de celui qui croit connaître la réponse à l'énigme de la division sociale.

C'est dans ce sens que M. Abensour assigne à La Boétie un rôle d'« éducateur », dans la mesure où « il peut être tenu pour un prophète de la liberté destiné à réactiver dans la vacuité des siècles la trace de la liberté [...] »¹⁹, contre le rôle évangélisant de ceux qui cherchent tout simplement à éclairer le peuple. Dans une acception benjaminienne, le prophète est une figure chargée d'une puissance messianique, c'est-à-dire de l'affirmation d'une force émancipatrice qui émane de ce qui apparaît comme vide, mais qui est, en fait, *chargé d'avenir*. Il s'agit, en ce sens, d'une force qui provient « *d'en bas* », de l'agir

17 Ibid. p.50.

18 Abensour, M., « La communauté politique de *tous uns* » Op. cit. p.111.

19 Abensour, M., « La Boétie prophète de la liberté » Op. cit. p.53.

ensemble de ceux « pour qui l'état d'exception est la règle »²⁰, et donc dans le sens inverse du geste autoritaire qui se dégage du discours tribunitien. Ainsi, La Boétie comme éducateur semble être une clé de lecture qui pose la voie oblique vers la *terra incongnita* de l'amitié présentée par le *Discours*, comme un trajet qui choisit l'entre-connaissance comme forme de résistance à la reproduction de l'inégalité. En ce sens, la vigilance amicale, en tant que pratique d'écriture, marque une prise de position contre la transformation de cette parole prophétique en un autre « nom éponyme » comme celui de Marx, capable de devenir à son tour un autre « nom patronymique » qui « puisse se substituer au mouvement social anonyme et qu'on ose baptiser le mouvement d'émancipation à partir du nom d'un maître qui se multiplierait grâce à ses disciples »²¹. Le nom de La Boétie en tant qu'auteur permet l'apparition des noms de *tous*, en faisant du *Discours* lui-même un espace de découverte et de mise à jour de la pluralité par le dialogue et le contact avec une forme d'altérité, le *tout autre social* de l'amitié. Vu de cette façon, il semble suffisamment évident que le statut de la lecture et de l'écriture chez M. Abensour sont signifiés à partir d'une réaction critique à une expérience politique particulière. Il s'agit d'une référence à une scène qui trouve, dans la modulation d'une politique d'écriture *comme forme de vigilance* – selon une fois encore la formule de G. Navet²² – une manière de reformuler l'ancienne question de la relation entre théorie et *praxis*, dans d'autres termes et dans le sillage d'autres influences. Cependant, Abensour préfère se taire sur les influences, les causes et les indices de cette discussion, comme La Boétie le fait de son côté par rapport à l'amitié. En effet, la résistance à la figure du maître et l'opposition à l'apparition des noms patronymiques le conduit à choisir le silence²³ comme une façon de réactiver l'inquiétude, en tant que disposition affective qui module la relation entre l'auteur et l'univers de ses lecteurs et lectrices.

En ce sens, à propos de l'expérience politique qui est derrière cette lecture-écriture comme pratique de vigilance, c'est chez C. Lefort que nous trouvons des pistes plus claires. En effet, Lefort arrive précisément à la question de la lecture à partir de l'opposition entre deux façons de concevoir son exercice, qui désignent, véritablement, deux expressions politiques du sens de la critique. En parlant de son expérience de militantisme trotskiste dans

20 Abensour, M., « Manifeste de la collection « Critique de la politique » ». Op. cit. p.49.

21 « C'est bien la raison pour laquelle Marx, penseur de l'émancipation humaine, proclama avec le plus grand sérieux : « Tout ce que je sais, c'est que moi, je ne suis pas marxiste ! » ». Abensour, M., « La Boétie prophète de la liberté » Op. cit. p.50.

22 Navet, G., « Guetter et éveiller ». Op. cit. p.349.

23 À propos du rôle du silence dans l'écriture de M. Abensour, Manuel Cervera-Marzal nous propose concevoir le problème du style abensourien d'écriture comme la pratique d'une « écriture silencieuse », en comprenant la réticence à ce qu'ici nous proposons comprendre comme le « registre de la réponse » comme la construction d'une relation entre auteur et lecteur. Cervera-Marzal, M., *Critique de la domination pensée de l'émancipation*. Op. cit. p.27.

les années 60, Lefort rend transparente la manière dont une conception et une façon de *faire* de la politique se rapportent finalement à une politique de lecture. Il détecte « certains éléments du totalitarisme »²⁴ dans la façon de concevoir cette acception du militantisme, dont la source se trouve dans une certaine rationalité, propre à une « logique de parti », et qui s'exprime comme une certaine disposition politique de l'exercice de la lecture.

Comme chez La Boétie par rapport à la servitude, la découverte de cette rationalité totalitaire arrive chez Lefort sous la forme d'une commotion, comme s'il avait fait l'épreuve de l'étonnement bouleversant consécutif à la suspension de la fascination :

[C]e qui me frappe, me frappait déjà quand je militais, c'était une clôture du parti, assurée par un discours supposé scientifique, énonçant la rationalité du réel et, de part en part, régi par la représentation de ce qui a eu lieu, du déjà-fait, du déjà-pensé, du déjà-vu. Ce discours est en son fond invulnérable ; il est sujet, en fait, à l'erreur, à la rectification, mais, en droit, non. Il imprime les signes du réel dans un texte – celui des grands auteurs, mais plus généralement celui d'un passé fondateur – et il nourrit constamment de signes de lecture du grand texte. [...] il n'est le discours de personne, il est discours du parti, corps idéal révolutionnaire, qui passe à travers chacun de ses membres. Chacun se voit impliqué dans un *nous* qui impose un clivage avec le dehors ; les choses du monde dont on parle tant, n'étant appréhendées que remportées dans l'enceinte imaginaire de l'Histoire dont le parti est le dépositaire. Et tandis que le militant est incorporé, le supposé réel est voué à l'assimilation²⁵.

Nous prenons le temps d'écouter Lefort, d'abord pour la clarté d'une critique qui est sensiblement plus cryptique, sinon inexistante chez M. Abensour. Lefort a la capacité, en effet, de rendre transparent le lien entre la pensée critique et une expérience politique, marquée par une logique de parti et par la reproduction d'une inégalité fondamentale. Or ce que Lefort signale comme la prétention scientifique de ce type de discours, provient de l'installation d'une logique de *sens unique*. Il s'agit, en effet, de la détermination d'une façon de lire qui fait du passé, non pas le lieu d'un souvenir en danger d'être perdu, comme nous le propose l'intentionnalité de l'acte de sauvetage, mais tout le contraire. Le passé devient un principe de signification qui donne consistance au parti en tant que représentant de ce « corps révolutionnaire ». Autrement dit, le passé confirme ce que le parti incarne déjà. Ainsi, les noms que cette reconstitution du passé indiquent deviennent des principes théoriques qui échappent au dialogue, c'est-à-dire à l'entre-connaissance, pour devenir un foyer de

24 Lefort, C., « L'image du corps et le totalitarisme » Op. cit. pp.164,165.

25 Ibid.

fascination. Ces noms du passé, qui créent « une aire de dépendance qui s'appuie sur une aire d'appartenance », deviennent les noms éponymes qui sont portés pour tous ceux que nous ne pouvons plus considérer comme des lecteurs, mais plutôt comme les membres d'un mouvement.

De cette manière, sur la scène intellectuelle française et à l'échelle du parti trotskiste des années 60s, Lefort détecte la présence d'un processus de nomination qui rend possible l'invocation du nom d'Un : la scène de lecture devient un lieu d'expression de la création du corps totalitaire. C'est en ce sens que la dispute pour une politique de lecture peut aussi devenir la scène d'une discussion sur le sens de l'émancipation elle-même. En effet, cette dispute fait comprendre que la logique qui est derrière la composition de ce « corps idéal révolutionnaire », dont la puissance peut facilement monopoliser le sens de l'émancipation jusqu'à l'occulter, est contestée par la modulation d'un autre registre, nourri par d'autres exemples, qui donne les bases pour une figure de guetteur-prophète. Ainsi, il n'y a pas seulement une différence entre deux façons de lire, l'une correcte contre une autre fausse, il y a aussi une distinction possible et urgente, en raison du risque d'occultation, entre une modulation dogmatique de la critique et l'ouverture de l'interprétation à l'exégèse critique amicale qui signale l'entre-connaissance.

À propos de cette matrice de lecture, les paroles de Lefort résonnent dans un ton assez proche du sens que M. Abensour donne à l'acte de la lecture :

Lire une œuvre [...] c'est consentir à perdre les repères qui vous assurent de votre souveraine distance à l'autre, de la distinction du sujet et de l'objet, de l'actif et du passif, du parler et de l'entendre (*interpréter c'est convertir la lecture en écriture*), de la différence des temps, celle du passé et du présent (celle-ci ne saurait ni s'annuler ni se laisser survoler), c'est enfin perdre les repères de la division entre l'espace de l'œuvre et le monde sur lequel elle s'ouvre²⁶.

La perte des repères de certitude, l'épreuve d'un principe d'indétermination, tant d'une façon spatiale que temporelle, l'indistinction entre le sujet et l'objet, tous ces attributs, propres à la conception lefortienne de la démocratie, sont ici exposés comme les éléments d'une définition de la lecture. Ainsi vus, ils explicitent leur caractère politique à partir du même mouvement que nous avons détecté chez La Boétie, c'est-à-dire à partir du déplacement du foyer de la pensée : des confins de l'Un, compris ici à partir de la position du lecteur – dont le rôle peut être désormais compris comme la position de celui qui fait l'épreuve de

26 Ibid. p.165. C'est moi qui souligne.

l'étonnement critique – au lieu que signale le lien humain et le processus de son sauvetage et de sa réhabilitation. Il s'agit, en effet, d'un déplacement qui met en question l'ensemble des distinctions qui composent la politique de lecture dogmatique, qui ne vise pas à faire du nom le début du dialogue, mais plutôt sa fin, en rapprochant l'auteur à l'univers de ces lecteurs grâce à l'ouverture d'un espace pour leur rencontre. Ainsi, comme nous a annoncé M. Leibovici, au tout début de notre recherche, cette politique de l'écriture fait de l'acte solitaire de lecture une façon d'être *accompagné*²⁷. En ce sens, comme Lefort l'indique bien, la lecture devient dogmatique par la création d'une relation de *dépendance* théorique pour la confondre ensuite avec une *appartenance* politique. Contre cette convergence, la lecture comme vigilance nous permet de concevoir les lecteurs et les lectrices au-delà, voire contre la clôture de l'horizon de l'interprétation caractéristique de la lecture dogmatique. Les lecteurs ne sont pas simplement des acteurs passifs dans la reproduction d'une logique de pouvoir qui transforme l'acte de lire en un dispositif au service de la répétition du *Même*. En fait, le prisme de la fascination nous oblige à concevoir ce que H. Gonzalez pense comme le « processus de libération de textes »²⁸, ou l'exercice d'une lecture émancipatrice, comme l'intervention du « don de soi » qui s'exerce par la récupération d'une place pour les lecteurs et lectrices qui n'est plus déterminée par la répétition, mais plutôt par l'interprétation, la création et le contact avec autrui.

Le lecteur récupère ainsi son statut d'interlocuteur, d'abord grâce au réveil de « sentiments » causés par cette lecture « commotionnelle ». Il participe ensuite à la constitution de l'horizon de signification des textes : l'interprétation se transforme en un exercice de sauvetage, c'est-à-dire en un acte de réveil, de contact et de communication avec des intentionnalités diverses, voire endormies. La lecture commence ainsi à désigner un modèle de dialogue, d'entre-connaissance, sa mise en œuvre étant située dans l'espace et le temps qui s'étendent *entre* ses participants. Et cet *entre* lui-même vient désigner le sol d'égalité qui soumet ces deux dimensions, celle de l'auteur et celle de ses lecteurs, aux mêmes conditions de danger, d'occultation et de perte, ainsi qu'à une même possibilité d'ouverture à un autre temps et à un autre espace. En ce sens, la question du sens de la *pratique* qui hante l'exercice de la pensée critique commence alors à se révéler à la lumière d'une expérience textuelle de l'amitié et vice-versa. Ainsi, la mise en œuvre de la recomposition et de la

27 Nous faisons référence, de nouveau, à cette description de l'acte de lecture : « Lire serait alors entrer en sympathie avec le mouvement de pensée d'un philosophe et tenter de l'accompagner dans son essai pour dire ce qu'il n'est jamais parvenu à dire définitivement, le contact du texte évoquant nos propres points de contact avec la durée, comme si c'était à partir d'eux que nous interprétions le texte de l'autre pour en faire surgir un sens encore inédit ». Leibovici, M. « Avec Spinoza et Levinas. Quel sens donner à un refus de choisir ? » Op. cit. p.275.

28 Gonzalez, H., « Le processus de libération de textes ». Op. cit.

réhabilitation des liens humains, ou encore le contenu politique qui apparaît grâce au nom de l'amitié, fait du foyer qui représente la résistance à la domination, l'amitié contre la servitude, la source d'une recomposition de la condition politique qui sert à son tour comme modèle d'une pratique de l'écriture.

En ce sens, il faut se demander comment la sensibilité à l'inversion de la liberté se transforme alors en une disposition capable de retisser les liens humains, même avec ceux qui soutiennent le despote comme s'il s'agissait de la défense de leur propre vie ? Comment cette opération de résistance, d'ouverture et de sortie de la tyrannie fait-elle face à la constatation des limites de l'amitié ? Et comment le fait-elle sans réintroduire une distinction entre ceux qui sont *éveillés* et ceux qui sont encore *endormis* ?

Il s'agit, en effet, d'interpellations qui émanent directement de la place que l'amitié occupe : dans l'espace frontalier qui s'étend entre *théorie* et *praxis*. Elles nous demandent, en effet, non seulement une clarification du sens de la pratique qui s'esquisse dans la formulation d'une pensée amicale, mais aussi et surtout une spécification du contenu de la résistance à la tyrannie. Parce que, comme notre passage par La Boétie nous l'a montré, la lutte contre l'Un, dont la mise en œuvre se fait *sans modèle* et *sans guide*, dépend complètement d'une relation toujours particulière de l'ensorcellement. En effet, La Boétie éducateur nous oblige à concevoir la tyrannie d'une manière éclectique, comme une impulsion dont la puissance et le dynamisme sont directement liés à la reconfiguration, en permanence, de la fascination et du détournement du désir de liberté. En ce sens, il est nécessaire d'exposer cette pensée amicale à une version de l'ensorcellement qui n'apparaît pas seulement comme un problème d'égalité, mais aussi comme la confrontation avec une possibilité encore plus radicale.

En effet, à partir du moment où la domination ne se limite pas au refuge dernier de l'individualité qui défend sa propre vie, l'interruption de l'ensorcellement renvoie à une opération bien différente. Il s'agit d'une condition qui émane, cette fois, d'un contexte où l'existence même de l'amitié se voit radicalement mise en question. Une fois que la menace de la domination totale apparaît effectivement à l'horizon politique, une fois que l'idéologisation d'une société peut générer les conditions non seulement pour « préparer » les individus à « remplir aussi bien la fonction de bourreau que celle de victime », mais, aggravation maximale, pour préparer la victime à devenir « son propre bourreur »²⁹, la question de l'interruption de la fascination par l'amitié doit aussi être reformulée.

29 Abensour, M., « Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire » Op. cit. p.148.

*

* *

En ce sens, nous pouvons traduire ces inquiétudes en formulant les deux défis qui composeraient la fin de notre exploration de la condition amicale de la philosophie politique critico-utopique de M. Abensour.

D'un côté, contre le risque de déclencher une nouvelle reproduction de la servitude sous couvert d'engagement pour la « libération du peuple », il faut répondre à la question de la consistance de l'égalité qui soutient l'expérience amicale comme forme d'entre-connaissance. Comment l'égalité devient-elle un sol d'expérience irréductible sans pour cela invoquer au nouveau la fascination par une autre unité, homogène et fusionnelle ? Et d'une façon plus précise, comment la distinction entre les amis et le tyran ne devient-elle pas elle-même la source du détournement de la poursuite de la liberté vers la réinstallation d'une autre forme de despotisme ?

D'un autre côté, il faut aussi répondre à la question du contexte de cette tentative de sauvetage du lien-humain : en tant que foyer d'une pensée et d'une *praxis* politique, la redécouverte de l'amitié est une façon particulière de concevoir la *pratique* qui se déroule pourtant dans le sillage du danger d'une désolation et d'un isolement radicaux. En effet, nous sommes à un moment où les efforts pour interrompre la domination, les tentatives de réduction des institutions au « principe humain » qui finalement les soutient, s'inscrivent au milieu de la catastrophe non seulement de la répétition de la servitude, mais encore de la mutation de la domination à des dimensions de plus en plus inédites. En ce sens, comment l'amitié, en tant que nom de la résistance, peut-elle faire face à ce « désert en mouvement »³⁰ qui est produit par l'érosion des liens humains, par l'occultation de l'expérience du *commun*, dans un contexte où la domination ne se limite plus à la production des victimes, mais qui inclue, dans sa dynamique interne, la « préparation » de *tous* à remplir aussi le rôle de bourreau ?

Afin d'affronter ces deux défis, nous proposons de poursuivre la composition de cette pratique d'une politique de lecture comme forme de vigilance, en nourrissant notre figure du guetteur-prophète à partir de deux *exemples* qui viennent compléter le modèle de la pensée amicale chez M. Abensour. Il s'agit, d'abord, du « philosophe prolétaire »³¹, du « génial

30 Arendt, H., *The Origins of totalitarianism*. Op. cit. 478.

31 Abensour, M., « Pierre Leroux et l'utopie socialiste » in *Le procès des maîtres rêveurs*. Sens&Tonka, Paris, 2013. p.96.

P. Leroux » comme dirait Marx³², pour qui l'amitié est le nom d'une route vers l'institutionnalisation de l'égalité comme forme de configuration sociale d'un monde proprement humain. P. Leroux, cette autre figure qui porte le titre du guetteur pour M. Abensour, élabore une conception de l'amitié qui est née à partir de l'épreuve de la sensibilité moderne aux apories de l'émancipation, en trouvant dans la réhabilitation des rapports humains une expression philosophique, politique et utopique de la résistance au despotisme. Pour finaliser notre recherche, nous nous concentrerons ensuite sur l'analyse de la « figure de résistance »³³ que nous donne H. Arendt qui, grâce à son travail autour du conflit entre la *théorie* et la *praxis*, arrive à une conception de l'amitié comme une expérience fondamentale pour la composition du sens du politique. L'amitié, comme nous montrera Arendt, est au centre de la consistance de la vie politique, inscrite dans ses conditions les plus fondamentales, à tel point qu'elle est capable de redonner un sens politique à la solitude de la pensée elle-même. Comme l'exemple arendtien le signale, cette repolitisation de la pensée devient le foyer du sens critique qui envahit son exercice, en servant de nouveau comme un refuge, mais cette fois contre une tempête encore plus rude.

32 Abensour, M., « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne » Op. Cit. p.201.

33 Abensour, M., « Hannah Arendt contre la philosophie politique ? » in *Pour une philosophie politique critique*. Op. cit. p.233.

Chapitre 3 : L'exemple de Pierre Leroux, le philosophe ouvrier

La question des critères de l'amitié, de l'ampleur de son expérience et de sa relation avec ceux qui se trouvent « au-delà de ses frontières », n'est pas vraiment un problème qui suscite le souci de M. Abensour, du moins d'une manière explicite. L'intérêt de notre auteur se concentre plutôt sur l'exploration des conditions d'intelligibilité de l'émancipation, par-delà les tentatives politiques et académiques d'occulter la persistance de cette question. Comment concevoir l'interruption de la servitude et de la reproduction des relations de domination, sans réintroduire une nouvelle invocation du despotisme et sans perdre non plus de vue l'irréductibilité du politique ? Voilà le problème qui pousse la réflexion de M. Abensour à explorer la *terra incognita* de l'amitié.

Par ailleurs, cet accent mis sur la façon dont on peut comprendre l'expérience de l'amitié sans occulter sa spécificité politique à partir du même geste, est motivé par les critères que notre auteur fixe pour l'exercice de la pensée politique. Plus spécifiquement, c'est l'association, voire l'équivalence, que la réflexion abensourienne fait entre *occultation* et *destruction* des choses politiques qui forge la connotation critique de cette conception de l'amitié. À cet égard, l'influence des représentants du paradigme du politique est fondamentale. En effet, comme nous l'avons signalé dans notre premier chapitre, la proposition de C. Lefort pose la spécificité du politique dans sa condition symbolique et, plus spécifiquement, dans la manifestation de son expression en tant que conflit. « [C]'est à l'épreuve de cette division que le social se rapporte paradoxalement à lui-même, qu'il apparaît comme tel »¹, cette manifestation étant comprise sur le mode de l'interpellation, de la question sur le nous et de sa configuration, qui marque la spécificité du politique. Un tel accent ne fait que s'approfondir avec l'inclusion de la pensée de H. Arendt dans cette constellation, dont la réflexion donne tous les éléments pour traiter cette dimension symbolique à partir de son poids phénoménologique. Ainsi, la question de la consistance de cette dimension, de ses limites et de ses critères, se trouve liée de manière inhérente à l'analyse de ses conditions d'apparition.

Comme nous l'avons, l'amitié devient une façon de nommer la consistance du politique tout en étant un dispositif critique, littéraire ou textuel capable de réveiller la poursuite de l'émancipation malgré l'intensité de la catastrophe. Un phare en de sombres

1 Abensour, M., « Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort ». Op. cit. p.103.

temps, comme nous l'avons signalé. Prise en ce sens, l'amitié nomme la résistance : elle indique la recomposition de la vie-ensemble à partir de la mise en œuvre d'une réhabilitation des liens-humains contre les tentatives de leur occultation ou, autrement dit, à partir d'une position de vigilance. Nous pouvons aller encore plus loin et concevoir l'amitié au milieu de ces deux tensions, comme une expérience dont la spécificité est donnée précisément par sa place frontalière : entre dispositif de compréhension et *praxis* politique, au carrefour d'un acte de sauvetage, d'une puissance messianique, et dans les interstices de la reproduction de la domination. De cette manière, le nom de l'amitié commence à adopter non seulement une position, en tant qu'expérience commune à la pensée et l'action politique, mais aussi un contexte. L'expérience amicale habite les efforts de ceux qui résistent au despotisme, l'acte de sauvetage du politique mettant à jour cette forme de « séparation liante », cette forme de pluralité comme condition d'une vie humaine.

En ce sens, la pensée utopique, comprise comme un dispositif textuel, permet à M. Abensour de rencontrer les conditions de création d'espaces de communication entre compréhension critique et action politique. En effet, le prisme de l'écriture oblique devient le mécanisme qui permet de déplacer la pensée vers un exercice permanent de remise en question des conditions de sortie, d'interruption et de renversement des conditions de domination. En ce sens, la persistance de la pensée utopique devient la persistance de la question de l'émancipation : le « déjà-dit » et *la tout autre social* sont comme les éclats qui se produisent à partir de la rencontre entre intentionnalités diverses. L'utopie comme expérience littéraire vient effectivement construire un « espace du jardin », un lieu textuel pour la rencontre. Il s'agit ainsi d'un contact non seulement avec l'altérité sociale, mais aussi avec *les autres*, le cercle d'amis et d'amies qui font de l'entre-connaissance le foyer de la libération de l'imagination politique.

Plus précisément, cette libération – au sens que H. Gonzalez² donne à ce terme –, est la conséquence qui suit le geste de suspension contenu dans l'acte de sauvetage. Son mouvement est déclenché par les traces d'écriture qui permettent le voyage de la réduction phénoménologique : l'interprétation est la continuation d'un geste de lecture chargé de la puissance rédemptrice qui donne son sens à la critique. Autrement dit, le dispositif textuel de l'utopie mobilise le sens pratique d'une pensée politique qui vise, sous une inspiration critique, à *sauver* une expérience du politique. Vu ainsi, le caractère pratique se forge dans la lutte impérative contre le despotisme, dans ce combat urgent contre ces « forces mythiques

2 Voir la section de notre premier chapitre intitulé « La lecture comme acte de libération de textes ».

qui travaillent à prolonger le sommeil », en prenant comme sienne la mission de « provoquer le réveil » et de nous « arracher au maléfice du XIX^e siècle »³.

Comme l'indique W. Benjamin, ce *guetteur des rêves*, le XIX^e siècle devient la scène de la pensée dialectique, en posant le sens de la critique à partir des possibilités de réhabilitation d'une sensibilité particulière. Il s'agit non seulement d'une vigilance face à la possibilité de l'inversion de la liberté en son contraire, mais plus précisément d'une sensibilité plus conforme aux nouvelles modalités de l'ensorcellement moderne, au « sommeil de l'univers capitaliste »⁴, pour être plus précis. Contre cette mutation de la fascination, face au processus de dématérialisation qui accompagne la dynamique consumériste sur laquelle le capitalisme se fonde, le guetteur de rêves doit intervenir pour distiller son « importance pratique »⁵. Ainsi, l'excitation de l'imagination onirique, la « fantasmagorie » qui émane des *passages*, signale le nouveau champ d'action de la pensée critique et de son sens pratique, en faisant de l'interruption une forme de réveil qui montre non seulement la condition abstraite des images, mais aussi la catastrophe qu'elles cachent.

« À la révolution revient la force de briser ce maléfice et de rendre vie à ce qui s'enfonçait vers la mort et le néant »⁶, nous dit le guetteur de rêves, en comprenant la spécificité de la résistance à partir de l'exploration des modalités du réveil. Afin d'interrompre la reproduction de la servitude, il faut déceler cet « éclat fragile », cette image qui fait signe vers la catastrophe, vers les ruines, non plus pour déclarer la mort de l'émancipation, mais au contraire, pour retrouver son vrai point de décollage. L'image dialectique, cet *éclat* qui oscille entre oubli et rédemption messianique, interrompt ainsi la répétition de la catastrophe, du despotisme et de la domination pour faire du réveil le moment d'un *arrêt*, une détente par rapport au temps normal, à la quotidienneté. Notre recherche nous oblige à concevoir cet arrêt depuis une perspective amicale, c'est-à-dire comme la découverte d'un espace de *relations temporelles complexes*, qui servent de sol d'expérience pour la rencontre avec les autres.

3 Abensour, M., « Walter Benjamin le guetteur des rêves ». Op. cit. p. 75.

4 Ibid.

5 La lecture de W. Benjamin par M. Abensour souligne l'acception critique de ce sens de la pratique. « Non seulement les formes sous lesquelles apparaît le collectif de rêve au XIX^e siècle ne peuvent plus être négligées, non seulement elles caractérisent ce collectif d'une façon beaucoup plus décisive que tout autre, mais elles sont, si elles sont bien interprétées de *la plus haute importance pratique* ; elles nous font entrevoir la *mer* sur laquelle nous naviguons et la rive d'où nous sommes détachés. C'est ici que la "critique" du XIX^e siècle pour le dire d'un mot doit intervenir ». Le *terrien* de la critique, dans le contexte du XIX^e siècle et dans sa configuration capitaliste, s'avère être justement l'expérience de l'effondrement des certitudes, du défonçage du sol de l'expérience. Il s'agit d'un processus de réveil à la condition fantasmagorique qui trouve dans la *mer* sa formulation la plus propre, du même mode comme les membres du *nouvel esprit utopique* – W. Morris, T. Adorno et aussi E. Levinas – ont rencontré dans ses coordonnées le *medium* pour se détacher des terres connues, pour décoller ailleurs, Ibid. p. 71. C'est moi qui souligne.

6 Ibid. p.73.

Il s'agit d'un point de contact avec leur souffrance, mais aussi avec la possibilité d'un bonheur qui échappe à la dynamique reproductive imprégnant le consumérisme. En effet, le prisme critique, étalonné par l'amitié en tant que nom de la résistance, pose l'expérience de la pensée à partir d'une tension avec la vigilance, comme ouverture et réveil de la catastrophe contre les tentatives de l'occulter, mais aussi comme une forme d'attention et d'inscription dans le processus de reconstruction des liens humains. Cette dernière dimension de la critique est alors accompagnée de la libération de l'imagination politique, de l'ouverture ou du déplacement de l'horizon du possible, qui est motivée par l'inquiétude et par l'altérité du social. En ce sens, l'interruption est capable de donner lieu à un mouvement de sortie, en faisant de la souffrance une expérience qui peut non seulement être interrompue, mais qui peut aussi être transformée en un moment qui marque le début d'une nouvelle histoire. De cette façon, on peut arriver à une autre conception du bonheur⁷, plus proche, voire pleinement identifiée, avec le moment de l'arrêt ; une conception du bonheur complètement à l'écart, voire à l'encontre de la reproduction et la production des conditions de servitude.

Vu ainsi, le modèle du guetteur, dans ses différentes formulations, est chargé d'une inquiétude pour la condition pratique de la critique. *Le guetteur des rêves*, W. Benjamin, fait de l'imaginaire onirique du XIX^e siècle la scène d'expression des apories de l'émancipation. Le réveil collectif apparaît ainsi comme une possibilité directement liée à la découverte du « particulier » en tant qu'instant capable d'ouvrir une brèche entre l'ancien et le nouveau, entre les forces mythiques qui visent à perpétuer la servitude et cette forme d'exploitation nouvelle qu'introduit la production capitaliste. Le XIX^e siècle devient ainsi une époque charnière, un temps de transition⁸ comme dirait P. Leroux lui-même, où la reconfiguration de

7 En effet, il y a de nombreux exemples dans la pensée utopique du XIX^e siècle des efforts pour réimaginer la place du plaisir et du bonheur dans la configuration sociale, à l'écart du consumérisme. Il s'agit ainsi d'une sorte de déplacement du plaisir vers l'espace de l'interruption : sa présence devient un élément clé au moment de concevoir la persistance d'une distance entre un présent marqué par la souffrance et un autre monde possible. Nous retrouvons ici le déplacement, d'inspiration fouriériste, du plaisir à l'espace du travail, la production dans un monde au-delà de la tyrannie n'étant plus une activité guidée par les contraintes des besoins matériels ou par l'exploitation capitaliste. Néanmoins, le bonheur et le plaisir peuvent aussi avoir une place plus proche du temps présent, à partir de dynamiques de sortie et d'interruption du temps normal. C'est le cas, par exemple, du rôle de la fête et du banquet chez P. Leroux, qui comme nous le montre Armelle Le Bras-Chopard, devient un vrai modèle social dont le but s'avère être l'actualisation et le renouvellement des liens amicaux et de la solidarité. La fête est conçue ainsi comme un « refus de la récurrence du même », une manière de « faire pénétrer l'utopie », jusqu'aux confins d'une « cité idéale », en rendant possible, pendant sa durée, « l'écart absolu ». Le Bras-Chopard, Armelle, *De l'égalité dans la différence le socialisme de Pierre Leroux*. Presse de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1986. p.339.

8 À propos de son époque, Leroux écrit : « Société actuelle, tu n'as rien dans ton sein... que l'avenir, sans doute. Tu n'as ni Dieu, ni droit, ni loi. Plus je te contemple, plus je vois que tu es folle et insensée. [...] Tu ne veux plus du passé, et tu t'efforces d'échapper à l'avenir qui t'invite et t'appelle. Tu es dans cet état semblable à la mort qui précède et prépare la vie. Tu vis mécaniquement, comme un automate, ou comme un homme endormi. [...] Les chimistes ont un axiome : *Corpora non agunt nisi soluta* : "La dissolution précède nécessairement la formation de nouveaux corps." Tu es cette dissolution, cette dissolution nécessaire, entre une société véritable et une autre société véritable. Mais combien il est douloureux de te contempler, ô Dissolution ! » Leroux, P., « Aux philosophes » in

l'horizon de la domination à partir de la transformation radicale des conditions de production converge avec le bouleversement des figures d'autorité qui fonctionnent comme les repères de certitude de l'Ancien Monde.

Chez Benjamin, l'exploration de cette brèche permet la recomposition de la temporalité elle-même en rendant possible la libération tant du passé que du futur du capitalisme, celui-ci étant vu comme un « maléfice ». Au regard du guetteur, capable de mettre en suspens le prisme du progrès, le passé apparaît comme un lieu composé par l'accumulation de fragments, chacun capable de démanteler le sens unique d'une Histoire qui débouche sur l'instauration d'une servitude d'une ampleur totale. Le souvenir du passé est capable d'ouvrir ainsi l'accès à un temps immémorial, à une période préalable à la « malencontre », à l'avènement de la société divisée en classes, en libérant le futur de la logique processuelle du progrès. En outre, pour Benjamin, la mise en œuvre de cette opération de sauvetage, de cette persistance dans la brèche, pose l'écriture comme une forme de passage vers l'expérience émancipatrice contenue dans ce passé fragmentaire. De cette manière, comprendre le passé pour retisser son lien avec notre présent devient une tâche qui se constitue à partir de la réactivation de sa condition « fragile » : le souvenir est un instant qui oscille entre la possibilité d'occultation, de soumission de cette particularité au *continuum* de l'Histoire, et la libération que sa puissance émancipatrice rend possible.

De ce point de vue, le contact avec l'expérience de la pensée contenue dans les traces de l'avenir qui habitent le début du XIX^e siècle, nous fait communiquer avec ces instants qui oscillent entre le réveil collectif révolutionnaire et le sommeil capitaliste des masses. Il s'agit en plus d'un souvenir d'un caractère vivement textuel, qui nous arrive déjà grâce au geste du collectionneur qui inscrit leur place dans cette autre tradition de la pensée politique, celle-ci comprise comme un espace fait pour la rencontre et la communication contre l'oubli. En effet, le guetteur de rêves nous présente le XIX^e siècle comme une question ouverte et potentiellement actualisable. Cette question concerne les conditions d'interruption de l'histoire, la fondation d'un autre monde, son organisation et l'horizon de ses possibilités.

En ce sens, inspiré par cet esprit, M. Abensour s'approche du « pêcheur de perles » pour y entrevoir un exemple du réveil messianique : pour lui, la tâche du collectionneur est une activité qui donne une nouvelle vie à ceux qui ont été laissés de côté, aux oubliés et oubliées de l'Histoire. Le collectionneur réveille ainsi les lignes de fuite qui sont contenues dans les projets et – plus précisément dans ce cas – dans les paroles de ceux qui ont tenté de

Aux philosophes, aux artistes, aux politiques. Trois discours et autres textes. Critique de la politique Payot, Paris, 1994. p.119.

déplacer, voire de renverser, la chaîne des événements qui connecte la Révolution française avec la fin de la Commune. De cette façon, les traces de ses efforts émancipateurs deviennent la matière d'un sauvetage qui vise la rédemption de leur oubli par un acte, d'interprétation, de découverte et de réactivation de signes et de lignes de fuite perdues. La lecture et la publication adoptent alors un caractère messianique, une puissance qui arrache la vie où auparavant il n'y avait que le néant, à partir du moment où elles sont capables de réactiver la promesse d'avenir qui contenue dans ces gestes d'écriture. Ainsi, la scène textuelle de l'acte de sauvetage ou, autrement dit, l'espace de l'exégèse critique comme forme de réduction phénoménologique fait de la parole une brèche qui permet au collectionneur d'entrevoir le lien entre une forme de résistance, cristallisée dans ces traces d'écriture, et un dialogue avec un présent qui s'est composé à partir de son oubli. Le souvenir devient alors un acte profondément révolutionnaire.

C'est grâce à cette démarche qui considère les traces d'écriture comme des scènes de la pensée critique, comme des espaces qui oscillent entre occultation et retour, que nous arrivons à Pierre Leroux et à l'expérience politique contenue dans sa conception de l'amitié. En effet, depuis un temps qui est systématiquement défini par Leroux comme un moment charnière de rénovation, dont la société ne fait l'épreuve que principe d'indétermination et de « dissolution nécessaire »⁹, l'expérience de l'amitié fait son retour pour s'installer justement dans cette brèche qui s'étend entre deux mondes. Leroux nous donne une image du XIX^e siècle où « l'agonie et la mort » convergent avec « l'indice certain de la renaissance », d'après l'image de l'enfantement qui provoque à une « crise de douleur »¹⁰, mais sans pour cela sublimer la souffrance comme un moyen nécessaire à l'avènement d'une liberté pleine et entière.

Comme M. Abensour l'explique par rapport à l'esprit utopique que P. Leroux exprime, nous sommes en présence d'une pensée qui agit « dans le mur des interdictions, des impossibilités, des limites imposées aux besoins et aux désirs »¹¹, à partir du sol que représente la privation et l'apparition d'une misère nouvelle, mais qui, au lieu d'y s'enfermer ou de réduire le sens de l'émancipation au dépassement de ces limitations, réussit à déceler les « premières brèches » dans l'obscurité et la désolation. Leroux pose sa pensée comme un appel à « l'humanité à s'y engouffrer pour passer au-delà »¹², en nous montrant qu'il ne s'agit pas simplement de quitter le monde pour reproduire le prochain sous les mêmes torts et

9 Ibid.

10 Abensour, M., « Pierre Leroux et l'utopie socialiste » in *Utopique I – le procès des maîtres rêveurs*. Op. cit. p.121.

11 Ibid.

12 Ibid.

principes. En fait, il faut percer ce temps parmi ses fissures, en faisant de la souffrance d'aujourd'hui le foyer des promesses d'un avenir inédit. Ainsi, Leroux s'installe dans ce moment charnière, dans cette époque de transition, pour moduler un sens de la critique à partir d'une tentative de construction d'un passage.

Parmi les ruines de l'Ancien Monde et les signes de son indétermination, l'œuvre de Leroux se concentre sur l'élucidation des liens qui relient le principe d'une liberté révélée, grâce à l'événement de la Révolution française, avec la réalisation de l'égalité comme l'élément du politique. Au milieu de ces deux termes, dans l'époque de « dissolution » et de renouvellement qui s'étend entre la Révolution et l'émancipation de l'humanité, Leroux situe sa réflexion sur l'amitié, qu'il conçoit aussi comme fraternité d'après le nom que lui a donné la révélation de la triade révolutionnaire. En effet, la fraternité est le pont entre l'ambiguïté d'un principe (la liberté) qui risque de s'abîmer dans la particularité, dans l'individualisme et l'égoïsme libéral, et un « élément politique » (l'égalité) qui doit être constamment mis à jour afin de devenir une réalité effective et non pas un nom vide. En ce sens, pour Leroux la question de la fraternité, de ses conditions de possibilité et de sa signification politique, prend en charge la transition entre l'ancien et le nouveau, de ce que nous pouvons désormais comprendre comme la dispute dialectique du réveil contre la fascination. Ainsi comprise, l'émancipation est posée comme une possibilité dont les pôles constitutifs qui désignent les coordonnées de son apparition ou de son occultation, s'avèrent être l'amitié et l'isolement.

En ce sens, l'amitié devient un signe du réveil collectif, de l'espérance contre la désolation, un « indice de la renaissance »¹³, tandis que l'isolement apparaît comme le trait des *sombres temps* qui augurent la reconfiguration de la servitude opérée par le capitalisme. Effectivement, en nous parlant dès une période de tout point de vue complexe et théoriquement débordant, P. Leroux nous présente une conception de l'amitié qui devient la base d'une doctrine philosophique et politique qui répond aux apories qui inaugure la recomposition politique de l'Europe du XIX^e siècle.

Dans ce contexte, l'amitié devient le nom d'une expérience qui permet d'assurer la consistance théorique et pratique à une formule conçue comme sacrée – *liberté, fraternité et égalité*, selon la reconfiguration que cet auteur nous propose¹⁴ – et qui est comprise non pas comme le couronnement d'un processus de transformation historique, mais plutôt comme un « point de départ, qu'il faut déchiffrer selon l'injonction qu'il délivre »¹⁵. Dans la mise en

13 Abensour, M., « Pierre Leroux et l'utopie socialiste » Op. Cit. p.121.

14 Navet, G., *Pierre Leroux, Politique, socialisme et philosophie*, Publications de la Société P-J. Proudhon, Paris, 1994.p. 60.

15 Ibid.

œuvre de cet exercice interprétatif, en situant le travail de la pensée politique au milieu de l'exégèse d'une révélation trinitaire et de la réalisation politique de l'égalité en tant que consistance d'un monde à venir, Leroux fait sienne la tâche de véhiculer « une parole de désir et d'espérance », qui proclame « l'initiation d'une nouvelle vie », mais dont le foyer se trouve dans le « sein de l'humanité souffrante »¹⁶. Comme M. Abensour le signale, cette parole fait irruption sur la scène politique du XIX^e siècle pour servir de lien qui donne consistance non seulement à la transition entre despotisme et émancipation, mais aussi aux relations *entre* les sujets politiques qui la partagent. Ainsi, Leroux nous propose de concevoir l'amitié et le nom qu'elle a dans la formule trinitaire, la fraternité, comme le lieu d'expression du problème de la dissolution et de l'indétermination, en comprenant la lutte pour l'égalité à partir de la reconfiguration des liens humains en tant que foyer d'un monde nouveau.

En tant que « parole », la question de la fraternité a une consistance textuelle particulière. En effet, la parole de Leroux en tant qu'espace d'exégèse critique d'une vérité révélée – de la triade révolutionnaire – apparaît non seulement comme un lieu d'expression des apories de son époque, mais elle dénote aussi une condition utopique plus spécifique. Nous faisons référence ici à son statut comme dispositif littéraire, c'est-à-dire à sa capacité de faire signe vers un espace de rencontre qui adopte, dans ce contexte, une condition nettement frontalière. En choisissant de manière pleine « le côté des dominés », en étant lui-même une partie de « ceux d'en bas pour qui l'état d'exception est la règle »¹⁷, la réflexion de Leroux fait du souci de la pensée ouvrière la source qui anime la confection d'une doctrine pour l'humanité tout entière. En ce sens, la condition utopique que M. Abensour souligne dans l'œuvre de Leroux adopte une autre dimension, en signalant d'ailleurs l'engagement de cette philosophie de l'humanité avec l'émancipation et la sortie des conditions de servitude, mais aussi la présence d'un espace textuel qui laisse entrevoir, entre-les-lignes, une consistance politique. Plus précisément, le caractère « ouvrier » de cette philosophie marque les coordonnées de circulation d'une parole qui, parmi les fissures et les interstices de la domination, a forgé un espace pour l'entre-connaissance. Ainsi, la consistance amicale de cette parole de liberté déborde le contenu de son message pour indiquer une scène d'écriture où l'émancipation trouve un sujet politique.

Comme C. Lefort nous l'a signalé, l'épreuve du principe d'indétermination, de cette époque de « dissolution » dont Leroux nous parle, est accompagnée d'une remise en question du processus de nomination qui a été institutionnalisé par l'ancienne configuration du social.

16 Abensour, M., « Pierre Leroux et l'utopie socialiste » Op. Cit. p.121.

17 Abensour, M., « Manifeste de la collection "Critique de la politique" ». Op. cit. p.49.

Le temps de crise, le moment de confrontation avec « la mort et le néant », coïncident ainsi avec une double libération : libération par rapport aux repères de l'ancien ordre et libération de l'imagination de la libération politique elle-même. En ce sens, le poids négatif qui marque la dissolution sociale comme un processus de remise en question radicale, voire de destruction, est chargé d'un geste profondément créatif qui s'exprime par l'exploration des brèches, la réhabilitation des liens humains et la découverte du lieu amical en tant qu'espace de resignification. De cette façon, l'amitié et la fraternité viennent nommer les différents processus de création d'espaces, de lieux pour l'expression et la recherche collective à propos d'une énigme.

L'énigme dont il s'agit ici est celle qui surgit entre l'irruption de la liberté comme principe politique et la mise en œuvre de l'égalité comme l'élément politique : la condition ouvrière est désormais une question ouverte. En ce sens, on pourrait concevoir ce contact avec l'énigme à partir du même prisme qui, avec La Boétie, nous a permis de comprendre le processus de démantèlement de la tyrannie comme une réduction de l'unité et de sa nécessité historique à ses conditions effectives. Vu ainsi, l'ensorcellement du nombre par le nom d'Un, permet de comprendre l'apparition du *tous uns* comme le sujet politique derrière la configuration sociale, de manière analogue à la façon dont l'énigme de la liberté et de l'émancipation réveillent dans le « sein de l'humanité souffrante » le besoin de se constituer comme classe ouvrière.

Comme Leroux l'indique lui-même, la question de l'amitié et de son rôle dans la construction de cette brèche, qui nous oriente vers *l'au-delà*, fait apparaître une transition de la souffrance vers la « voix » d'un « révélateur »¹⁸. Si l'on comprend la Révolution et la mission d'émancipation que son avènement inaugure à partir d'un travail d'interprétation, c'est-à-dire comme une tâche de conversion de la lecture en une forme d'écriture, on pourrait ajouter qu'il s'agit plutôt ici d'un guetteur-prophète. Autrement dit, on est en présence d'un réveil collectif qui adopte, une dimension textuelle, l'écriture étant une manière de donner consistance à une expérience dont la réalisation n'est pas encore arrivée, mais dont les traces sont déjà visibles. Vues ainsi, l'œuvre de P. Leroux et sa conception de l'amitié en particulier deviennent le signe d'un espace qui a été créé pour l'entre-connaissance : la reconnaissance mutuelle n'est plus seulement un trait de la société fraternelle à venir, mais elle est aussi une pratique de résistance qui a commencé à démanteler le despotisme et à suspendre la tyrannie à partir de l'échange de pensées libres. La pensée de la résistance dont Leroux est l'exemple se

18 Ibid.

constitue ainsi sur une scène d'écriture qui joue comme foyer qui anime la critique de la servitude et le processus de nomination qui l'accompagne.

Comment organiser la société future ? Comment faire de l'égalité un principe non seulement théorique, mais politique ? Voilà les questions que cette scène d'entre-connaissance a faites siennes à partir des efforts pour entrevoir, au sein de la répétition de la souffrance, les brèches vers la recomposition de l'humanité tout entière. La fraternité devient ainsi l'énigme qui fait signe vers cette souffrance, non plus pour s'y abîmer, mais pour y inaugurer une scène d'entre-connaissance qui déclenche une resignification du réel. Les noms qui sont sortis de cette scène deviennent alors les espaces du jardin où prend lieu le « retour des choses politiques », c'est-à-dire – comme nous dit G. Labelle – l'apparition, par-delà son occultation, de l'inquiétude pour la dimension symbolique de l'institution du lien social¹⁹.

1. La solidarité ouvrière, ou le *tous uns* de la fraternité

*La mort est la seule amie du peuple, si elle vient avec
une balle, elle se présente mieux qu'attendue sur un
grabat... En avant, donc !²⁰*

Avant d'entrer pleinement dans l'exploration de la contribution de P. Leroux à la constellation de l'amitié dans la philosophie abensourienne, à la manière dont sa doctrine éclaire le chemin vers cette *terra incognita*, nous proposons un petit détour. En fait, plus qu'un détour, il s'agit d'une entrée qui, bien qu'elle nous place en peu dehors de P. Leroux ou même au-delà des coordonnées de la cartographie de la pensée de M. Abensour, offre cependant un aperçu formidable sur le contexte et les conditions d'où une pensée amicale émerge.

Nous faisons référence ici à la spécificité d'un moment historique qui est caractérisé par ses entrelacs frontaliers, par une configuration temporelle très particulière.

[Il s'agit d'] un présent à partir duquel deux avenir sont également possibles : celui de l'organisation capitaliste qui, dans chaque métier, annonce, à travers la réorganisation du procès de travail, l'exacerbation de la concurrence entre les bras ouvriers ou le renforcement de la

19 Labelle, G., *L'écart absolu*. Op. cit. p.27.

20 Faure Alain, Rancière Jacques. *La parole ouvrière : 1830-1851*. [Nouvelle édition augmentée d'une postface/Jacques Rancière]. La Fabrique éditions, Paris, 2007.p.26

discipline de l'atelier, l'instauration d'un esclavage nouveau ; ou celui de l'association « libre et volontaire » des travailleurs²¹

Nous sommes, en effet, face à un moment charnière, imprégné de ce que Jacques Rancière appelle un « sentiment de choix »²², en tant que *pathos* qui accompagne la dissolution d'une époque et la reconfiguration d'une nouvelle. Dans ces coordonnées, fixées géographiquement principalement en France et chronologiquement entre 1830 et 1850²³, nous trouvons une collection de textes qui nous donnent une idée de cette époque de transition et d'apparition de la solidarité, en tant que nouveau *nom* pour concevoir la lutte contre la servitude. Nous pourrions signaler, en ce sens, comme M. Abensour le fait à propos de l'utopie, que cette solidarité ouvrière se révèle comme une trace d'écriture, orientée par une « impulsion obstinée vers la liberté et la justice », indicatrice d'une reconfiguration d'une pensée politique qui vise la construction d'un nouveau refuge pour la résistance de l'humain.

De ce point de vue, les textes rassemblés dans *La parole ouvrière* se présentent comme les témoignages d'une forme d'entre-connaissance *in actu*, comme des espaces de jardin d'une consistance textuelle émergeant à partir de scènes différentes de réflexion qui décortiquent et démantèlent une version nouvelle de la servitude et de l'ensorcellement qui l'accompagnent. Vues ainsi, la mise en question de l'ancien régime et l'élucidation des traces de sa présence dans l'avènement d'un nouvel ordre apparaissent comme les marques d'une écriture qui fait l'épreuve de ce processus de dissolution. Dans cette ligne, grâce aux témoignages de ces textes ouvriers, nous pouvons entrevoir les fissures et les lignes de fuite qui apparaissent au milieu d'un processus de recomposition de la domination et de mise en œuvre d'un système d'exploitation aux portées destructrices, inconnues jusqu'alors. Dans ce contexte si complexe, les paroles ouvrières témoignent d'un souci commun, sans être pour autant univoque ou uniforme, pour un futur différent. Un autre futur, qui s'éloigne de la répétition quotidienne de la souffrance, de l'exploitation et de l'isolement des usines, et dont la source trouve son impulsion première dans une critique profonde de la domination associée à la configuration d'un projet politique visant la réhabilitation des liens humains, de la solidarité de l'humanité tout entière. De cette manière, nous sommes face à un réveil de la vigilance, sous l'impulsion d'une sortie de la répétition du même, mais qui place le foyer de

21 Ibid. pp.19-20.

22 Ibid, p.20.

23 Les textes de *La parole ouvrière* oscillent entre 1830 et 1851. Le texte de P. Leroux que nous utiliserons comme notre guide, *De l'Humanité*, date du 1840 et son œuvre tout entière s'étend entre 1824 à 1861.

sa consistance dans la transformation de la souffrance en solidarité, tout en faisant de ce nom le principe politique capable de retenir et de soutenir la promesse d'un autre monde possible.

Ainsi vus, les textes de *La parole ouvrière* apparaissent comme les témoignages d'une rencontre collective avec les apories de l'association, en tant que nom d'un projet politique d'émancipation. L'association, la « bonne solution »²⁴ à la souffrance ouvrière, devient en effet le signe d'une épreuve collective de l'énigme de la configuration sociale, modulée cette fois à partir des apories qui émanent des problèmes que suscite l'organisation politique d'une classe²⁵. En outre, nous discernons aussi toute une problématisation du danger politique contenu dans la fascination par le « discours bourgeois », celui-ci donnant cependant lieu à une analyse complexe qui éloigne le foyer de son énonciation par-delà les représentants d'une classe politique particulière et conçoit la domination à partir d'une articulation inédite entre exploitation et fascination. En effet, contre toute simplification de l'image des « patrons », la circulation et les échanges de cette pensée ouvrière nous présentent une conception de la domination qui oscille entre des formes diverses. L'exploitation pure et dure des conditions de travail dans les usines et la simplification de la seule responsabilité de la misère à la figure concrète des « maîtres » sont effectivement des images disloquées par l'extension du prisme de la critique à l'examen des relations qui se tissent entre les ouvriers eux-mêmes.

Il s'agit d'un renversement de la critique, accompagné, de plus, par un élargissement de la critique de la classe bourgeoise : tout ce qui se passe à la frontière entre une classe et l'autre n'est pas l'expression de différences essentielles, mais plutôt de l'antagonisme entre des principes politiques divergents dont les consistances se sont forgées par leur manifestation

24 Sur le projet de l'association, Alain Faure signale que « l'idée à bien une double origine : chez les socialistes doctrinaires bourgeois, où elle apparaît comme la *bonne* solution face aux désordres et aux échecs de la lutte ouvrière ; mais aussi dans cette pratique de lutte même, où l'idée de l'association ouvrière de production apparaît non en opposition aux pratiques de résistance, mais dans leur prolongement même, comme une spécification, un certain aboutissement de l'idée plus vaste de [...] la solidarité ouvrière ». Faure Alain, Rancière Jacques. *La parole ouvrière*. Op. cit. p.31.

25 Comme Anders Fjeld l'explique, l'intérêt qui conduit J. Rancière aux archives ouvrières françaises du début du XIX^e siècle (1830-1848) s'inscrit dans sa discussion avec la scène du marxisme des années soixante. En particulier avec la figure d'Althusser. Plus précisément, Rancière serait en train de discuter avec l'image du prolétariat qui le pose comme une « classe travailleuse écœurée par ses conditions misérables, s'opposant toujours davantage à la bourgeoisie, prenant conscience de la nécessité de révolutionner les bases du capitalisme ». Contre cette simplification, qui prend les ouvriers comme une classe homogène et déterminée par ses conditions matérielles d'exploitation, Rancière découvre une autre image, « des ouvrières autodidactes, des poètes, des rêveurs d'émancipation et des voyageurs tout aussi curieux des conditions et possibilités de la classe travailleuse [...] ». Dans ce sens, la notion d'une identité de classe est libérée du prisme d'un marxisme orthodoxe, qui associe l'horizon du politique à l'élucidation des conditions de « “prise de conscience de l'exploitation”, pour reconfigurer sa problématique à partir d'une autre expérience : le problème de ces ouvriers et ouvrières “était de vivre autrement, de réinventer ici et maintenant des conditions existentielles, des pensées, des écritures et des communautés, de créer des intervalles et des excès au sein même des rouages de la domination capitaliste et de raisonnements bourgeois”. On pourrait ajouter aussi à cette image, la découverte ouvrière d'une autre complexité de la domination, dont la source – en suivant la proposition laboétienne – n'est plus coordonnée aux sources de l'exploitation – à la classe patronale –, pour apparaître sous une dynamique de fascination tout à fait complexe et déconcertante. Fjeld, Anders. *Jacques Rancière : pratiquer l'égalité*. Michalon éditeur, Paris, 2018. pp.26, 28.

et leur confrontation. De cette façon, c'est depuis cette perspective mixte que nous reconnaissons les traces d'une pensée amicale, la rencontre de ces textes étant comme un appel à la réactivation du réveil collectif, d'une vigilance contre la fascination. Elle est accompagnée d'expressions multiples qui construisent et désignent le sol d'une expérience politique – de ce qui apparaît comme *commun* – complètement nouvelle. Ainsi, dans ce nouvel élan critique, la solidarité, l'amitié, la fraternité et l'association apparaissent comme les noms, corrects et spécifiques, qui servent de principes d'intelligibilité pour désigner une expérience du commun. D'une certaine manière, nous assistons à une dispute polyphonique du régime de nomination, à une multiplication des noms qui met en question le propre processus de nomination, qui déploie un processus de dissolution et d'indétermination de la configuration sociale par la resignification de ses concepts et ses institutions.

Ainsi vus, les échanges de pensées et la circulation des appels à la solidarité, à la fraternité ou même à l'amitié elle-même, dont les sens sont composés à partir des résonances particulières que produisent les modulations contextuelles de leurs noms, désignent l'ampleur d'une égalité de plus en plus partagée au fur et mesure que ces espaces pour l'entre-connaissance étendent leur portée. En ce sens, les descriptions de la spécificité de la domination, comme celle que nous offre Grignon, ouvrier tailleur – « travailler, toujours travailler, toujours produire sans jouir de rien, sans posséder seulement le nécessaire »²⁶ –, manifestent non seulement un malheur ressenti d'une façon individuelle, mais aussi une tentative pour transformer cette expérience en un sol commun qui soutient un projet collectif d'interruption de la souffrance. L'expression de la misère, des conditions pénibles, de la vie malheureuse sont ainsi accompagnées par la thématization d'un souci pour les conditions de son dépassement, en faisant de leur reconnaissance un mouvement qui coïncide avec un geste de sortie. Il ne s'agit pas ainsi simplement de l'expression de la souffrance, de la plainte comme expression d'un mal-être sociale, mais d'une resignification de son expérience comme un lieu de rencontre, de découverte d'autrui.

Comme l'exprime Bannet, ouvrier typographe, « nous, ouvriers, éclairés par la méditation de nos propres misères [...] en l'absence de toute prévoyance sociale, de toute sympathie du pouvoir, pour nos souffrances, nous travaillons à guérir nous-mêmes nos plaies »²⁷. L'apparition du souci pour l'association, pour « l'assurance mutuelle »²⁸ par exemple, répond ainsi à un processus d'entre-connaissance qui prend lieu dans la composition du sujet politique d'une classe, avec le *tous* des ouvriers, à partir d'une sorte de mouvement

26 Faure Alain, Rancière Jacques. *La parole ouvrière : 1830-1851*. Op. cit. p.57.

27 Ibid. p.65.

28 Ibid.

d'autoréflexion. Il ne s'agit pas seulement ici de revenir sur les conditions d'une dépossession matérielle, ou même spirituelle, en tant qu'effets de l'exploitation capitaliste. Il faut aussi faire un retour – comme P. Clastres nous a déjà suggéré – à *ce qui habite dans cette absence*. La souffrance est la plaie, mais elle peut aussi devenir un lieu pour la rencontre, en révélant une puissance créatrice qui est capable de transformer le manque en signe d'un monde inachevé.

Comme M. Abensour le signale à propos d'Ernst Bloch, la « persistance de l'utopie » consiste dans la resignification de l'absence, du « Pas », en un « Pas encore »²⁹, en concevant la mort et le néant – ou la misère, par exemple, dans ce cas – non plus comme la limite de l'horizon du possible, mais, au contraire, comme la marque d'une humanité à venir et du mouvement vers son avènement. En ce sens, la guérison de la « plaie » ouvrière et tous les efforts que ces textes consacrent à la déceler témoignent de cette mutation : la souffrance est le déclencheur d'un mouvement nourri par une libération de l'imagination illimitée. Comprise non simplement comme une douleur du corps, mais plutôt comme l'expression textuelle de ce malaise, la souffrance peut devenir l'expression d'un « Pas encore ». C'est-à-dire, la transformation de la souffrance en parole devient le déclencheur d'un mouvement chargé pour un geste de sortie, dont l'expression ouvre l'espace pour la redécouverte d'une expérience commune, capable donc de donner consistance à un nouveau principe politique : la solidarité ouvrière. Ainsi, l'association est le nom qui couronne cette transformation. Elle est le contenu politique, effectif et positif, de la construction d'une nouvelle subjectivité qui n'est plus tenue de limiter son horizon de constitution à la misère, à la pauvreté et au manque, mais qui ne perd pas non plus le contact avec leur présence concrète. De cette façon, les échanges autour de la souffrance retrouvent un sol du commun, en signalant ce moment où la transition d'un réveil personnel à la découverte des autres prend lieu.

L'une des formulations les plus claires de cette transition est celle de Jules Leroux, ouvrier typographe et frère de Pierre Leroux, quand il souligne le rôle de l'échange des expériences dans la constitution d'une association politique : « la souffrance de *tous*, plus encore que les souffrances individuelles de chacun, [c'est ce qui] nous avait rassemblés »³⁰. En fait, J. Leroux, d'une formation saint-simonienne comme son frère et déjà enseigné avec ses idées, ne s'arrête pas à la découverte du *tous* qui se révèle au-delà des limites individuelles : il fait passer son exploration à un autre niveau d'universalité. En effet, pour lui, ni la souffrance ni ses causes ne sont le patrimoine exclusif d'une classe. La souffrance

29 Abensour, M., « La persistance utopique » in *Utopique II : l'homme est un animal utopique*. Sens & Tonka, Paris, 2013. p.168.

30 Faure Alain, Rancière Jacques. *La parole ouvrière : 1830-1851*. Op. cit. p.68. C'est nous qui soulignons.

imprègne la totalité de la configuration sociale, en révélant le sujet politique de cette nouvelle époque : l'humanité.

À partir de là, J. Leroux commence par décortiquer le sens de cette unité de base, en constituant la souffrance en porte d'entrée du principe d'infinitude qui habite le contact avec autrui. « Notre classe, écrit-il, la classe des compositeurs et des imprimeurs, est un grain de poussière, comparée à la totalité des autres classes de la société ». J. Leroux veut penser à la fois la nécessité d'une organisation générale et le risque encouru par l'attachement viscéral à une vision partielle de cette nouvelle totalité. Il dénonce le danger qui consiste à réduire la lutte pour la liberté à une conception sectaire de la fraternité, qui « n'aboutira qu'à des conclusions égoïstes »³¹. C'est ce qui arrive si l'on adopte une perspective déterminée par une logique de « concurrence » qui, au fond, reproduit l'« existence misérable [d'] un salaire précaire et insuffisant »³². En ce sens, la fin de la souffrance ne coïncide pas pleinement avec l'interruption de la misère, mais plutôt avec le démantèlement, voire le désamorçage du principe qui permet sa reproduction. Dans le texte de J. Leroux, ce principe a pour nom l'égoïsme, et il s'organise en trois mouvements critiques fondamentaux.

Premièrement, pour ce typographe utopiste, la frontière qui sépare la classe ouvrière de la classe dominante a un statut ambigu, celle-ci étant déterminée moins par les conditions matérielles qui opposent les riches aux pauvres que par la mise à jour de son lien avec le *tous*, en tant qu'unité politique effective. En effet, pour J. Leroux, « maîtres » et ouvriers sont soumis aux mêmes dynamiques de concurrence, en faisant de sa distance avec la misère une relation qui est déterminée pour les conditions dans lesquelles leur isolement se configure. Il ne s'agit cependant pas d'effacer la différence matérielle qui existe entre ouvriers et maîtres, mais d'élucider la source de la souffrance en montrant la fragilité, l'infortune et, plus précisément, le *dénuement* comme un état qui vient de l'égoïsme – comme s'il s'agissait d'un tissu humain qui se défait par l'occultation de la solidarité comme forme du lien humain. « Nous sommes libres les uns des autres, aucun lien ne nous unit », affirme J. Leroux, qui esquisse ici les traits qui composent la conception de la liberté au sens que lui donne la production capitaliste : comme une libération de la responsabilité pour autrui que « nous ne nous croyons point obligés de l'aider en aucune façon »³³. De cette façon, l'ouverture de la souffrance à son horizon politique dépend de sa considération, moins comme le patrimoine matériel d'un secteur de la société, que comme une condition partagée par une humanité qui

31 Ibid.

32 Ibid. p.69.

33 Ibid. p.69.

n'a pas encore découvert une conception véritable de la liberté, voire son principe humain.

Deuxièmement, le déplacement de la souffrance à une condition générale, qui n'exempte pas les « patrons » et les « maîtres », s'accompagne d'un processus de réduction – au sens abensourien du terme –, de suspension critique de la conception de la liberté exprimée par le capitalisme : ce dernier fait de la « concurrence » à un modèle qui conçoit le rapport à autrui à partir de la limitation du lien humain à la jalousie, à la dispute, et à la tromperie. « N'appelons pas liberté cette manière de vivre, commune aux ouvriers et aux maîtres ; ne profanons pas ainsi ce mot »³⁴, écrit J. Leroux sur un ton presque laboétien, lorsqu'il pose le travail non seulement de la critique, mais plus concrètement, de l'organisation politique comme une tâche qui passe par une dispute sur le sens, voire par un processus de resignification des noms.

Ainsi, la démarche de J. Leroux permet l'analyse et la différenciation des expériences qui sont derrière, d'une part, de cette version de la société capitaliste et, d'autre part, de la vie en association. La *fausse* liberté de la concurrence, comprise comme une liberté par rapport à tout engagement avec les autres, est ainsi opposée à la *vraie* liberté, dont le nom acquiert une signification sacrée. Quand J. Leroux indique que « [c]e n'est pas liberté, c'est isolement, isolement complet »³⁵, il montre que la construction d'une mutuelle et d'une association ouvrière n'est pas simplement un moyen de secours pour ceux qui sont tombés dans l'infortune, mais une forme de résistance face à l'isolement qui émerge de la corruption de « la nature humaine »³⁶. L'auteur situe, en effet, le contenu de la *vraie* liberté dans les brèches de l'isolement, notamment dans l'interruption de sa cause effective : l'égoïsme. Construite dans la lutte contre les conséquences de la « concurrence » et de l'occultation des liens humains, la *vraie* liberté interrompt l'isolement : « [I]négaux en talents, une fois la porte de l'atelier passée, nous devenons égaux, nous avons les mêmes ambitions, nous avons les mêmes droits »³⁷. L'espace du travail n'est plus le lieu de production d'un « isolement complet », mais le sol d'une expérience d'égalité qui se découvre par le contact et l'entre-connaissance mutuelle.

À l'atelier, les ouvriers sont *tous* égaux, souligne J. Leroux, qui met moins l'accent sur l'égalité impliquée par le partage des conditions misérables ou par un risque commun face à la mort, que dans la découverte du *tous* en tant que sujet qui se laisse entrevoir derrière la

34 Ibid. p.70.

35 Ibid.

36 Ibid.

37 Ibid. p.71.

souffrance. Ainsi comprise, cette version de l'égalité se construit contre le dénuement, comme une société solidaire de secours qui vise à recomposer l'état des rapports humains en ce moment d'aube du capitalisme, où « il n'y a pas de liens [...] qui nous unissent, pas de liens qui me fassent souffrir quand mon voisin souffre »³⁸. En ce sens, J. Leroux procède à un travail de décortilage de la souffrance : ses causes originaires, la concurrence et l'égoïsme, ainsi que l'isolement en tant que sa conséquence, sont considérées comme un symptôme dont la guérison ne se trouve pas dans la récupération des conditions matérielles pour en finir avec la misère, mais dans le déplacement du fondement de l'organisation à un principe politique, c'est-à-dire humain. Il est ainsi inutile de changer les conditions de production, d'augmenter tous les salaires, si l'on ne recompose pas le tissu social qui soutient l'égalité et lui donne une consistance propre, en tant que forme de résistance à l'isolement qui la place au-delà de l'infortune et de la concurrence. Le troisième mouvement critique que nous présente J. Leroux émerge de son contact avec les difficultés de l'organisation et de sa constatation qu'il fait non pas tant de l'ampleur de la souffrance ou de l'exploitation, mais plutôt de l'extension de l'égoïsme en tant qu'affection modulatrice de la « pure logique du système libéral », comme le dit aussi Le Bras-Chopard³⁹. En effet, l'écrivain renverse la direction de sa critique, en un geste proprement laboétien, pour la diriger contre les ouvriers eux-mêmes : il détermine l'ambiguïté de la distinction entre les classes non seulement à partir de la proximité des « maîtres » avec l'infortune, mais aussi à partir de l'égoïsme comme trait social partagé, voire transversal. « L'égoïsme le plus étroit est devenu la passion de tous »⁴⁰ dit J. Leroux, en déclarant à nouveau que l'échelle de son diagnostic est la société tout entière - « il règne chez nos maîtres ; il règne au sein de nous » -, pour interpeller ensuite l'état du lien humain des ouvriers eux-mêmes : « [n]ous sommes jaloux les uns des autres, nous sommes

38 Ibid.

39 À propos de ce même passage de Jules Leroux, où il esquisse cette critique véhémement de la classe ouvrière – « *notre classe n'existe pas !* » –, Le Bras-Chopard en profite pour nous offrir une idée plus complète des conditions de l'organisation ouvrière en 1833. Dans ces coordonnées d'une logique libérale, « les ouvriers sont plus portés à se faire concurrence qu'à s'unir pour lutter contre la fatalité qui les écrase. [...] La loi Le Chapelier a supprimé les Corporations et si les sociétés de secours mutuel, tolérées par le pouvoir en qualité d'institutions d'assistance, se transforment rapidement en des sociétés de résistance en vue d'organiser et de soutenir financièrement le boycottage par les ouvriers de patrons les plus féroces, le mouvement ouvrier reste faible dans sa constitution, ces divers groupements manquant d'unité. La révolte contre la misère se traduit davantage par des impulsions sporadiques, luddisme, émeutes spontanées, que par des mouvements organisés et les revendications sont souvent réactionnaires, corporatistes [...]. La répression du pouvoir n'en est pas moins violente et elle se poursuivra sanglante pendant toute la monarchie de Juillet [...] Elle fait découvrir aux ouvriers qu'il n'y a pas de différence entre le patronat qui les exploite et le gouvernement qui les mitraille [...]. De plus en plus et bien qu'ils restent encore éloignés de considérations théoriques ou utopiques, des mouvements d'allure moderne apparaissent au fur et à mesure que l'on s'éloigne de 1830. La politisation de la classe ouvrière traduit ce passage d'une mentalité revendicative, plutôt réactionnaire, à un esprit qui devient révolutionnaire ». Le Bras-Chopard, A., *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*. Op. cit. pp.195, 196.

40 Faure Alain, Rancière Jacques. *La parole ouvrière : 1830-1851*. Op. cit. p. 70. (C'est moi qui souligne).

ennemis. [...] Notre classe n'existe pas : il n'y a que des compositeurs, des individus »⁴¹. En ce sens, le déplacement de la cause de la souffrance provoquée par la misère à l'égoïsme, le déplacement de l'absence à l'avènement d'une logique de la concurrence, permettent d'identifier le principe de la souffrance de *tous* tout en réveillant une sensibilité aux formes de division qui se déroulent *dans* les ateliers, c'est-à-dire au sein du processus de configuration des ouvriers comme une classe.

Il ne s'agit pas ainsi de réduire les causes de la souffrance à un problème d'organisation syndicale ou d'accuser les ouvriers et les ouvrières d'être la cause de leur misère. Comme nous l'a montré La Boétie, on est en présence ici d'une réduction critique de la servitude, qui vise à affirmer l'irréductibilité du politique par la reconduction de la possibilité de l'émancipation à l'horizon qui inaugure la question de l'association, de l'organisation de *tous*. J. Leroux sort ainsi de la simple dénonciation de l'égoïsme des « patrons » pour débloquent un prisme dont le champ d'action ne se trouve plus limité aux confins d'une classe. Avec la découverte de cette forme de sensibilité, le combat contre la souffrance peut être compris comme une résistance à l'isolement, un mouvement qui doit être accompagné par une vigilance active aux dynamiques d'égoïsme qui déterminent finalement ce que Charles Noiret signale comme la « science de la tyrannie »⁴².

Pour lui en effet la lutte pour l'organisation ouvrière découvre un nouvel horizon dans le combat contre l'égoïsme et l'isolement, capable d'illuminer tant les dynamiques de division qui traversent la classe ouvrière que la découverte de l'association comme moyen d'y résister. Le slogan « l'union fait la force »⁴³ acquiert ainsi un sens assez spécifique : d'abord le point de vue de l'association fait passer « l'amour du bien public » avant « l'égoïsme individuel »⁴⁴, et le social est ensuite reconduit d'une condition contre nature – « la propriété, comme l'exploitation, comme le travail, est toute de convention, et n'a rien de nature »⁴⁵ – à la découverte de son principe humain, « l'être collectif appelé l'État »⁴⁶. Ainsi, Noiret arrive à la figure de l'État en suivant le même mouvement de resignification qu'exprime J. Leroux, en la comprenant comme l'expression de cet être collectif « devenu providence commune »⁴⁷.

La resignification des noms, comme celui de liberté, donne lieu à une resignification des institutions. L'association ouvrière devient, en effet, le foyer d'une expérience de l'égalité

41 Ibid. pp.70-71.

42 Ibid. p. 100.

43 Ibid.

44 Ibid. p. 101.

45 Ibid. p.90.

46 Ibid. p.101.

47 Ibid.

qui met en question la condition originaire du travail, de l'exploitation et de l'inhérence de l'égoïsme à l'être collectif de *tous*. Comme le dit Noiret, l'association possède une puissance révélatrice de la plaie de l'égoïsme tout en ayant la puissance d'un principe, la solidarité, qui devient le sol politique d'une expérience du commun. Comme les éditeurs le soulignent, cette opération critique qui vise le « décodage du discours bourgeois »⁴⁸ se donne à partir d'un exercice collectif qui pointe dans plusieurs directions. Comme c'est le cas chez Noiret, cette opération se présente parfois comme une transformation de l'association en l'image d'une société réconciliée avec soi-même, où « tous les hommes, tous les travailleurs sont frères »⁴⁹ et où « les personnes et les choses seraient à leur place »⁵⁰. Dans d'autres contextes, elle peut plutôt s'inspirer d'un esprit de vigilance, comme un examen de la proximité, voire de l'affinité entre les dynamiques d'égoïsme qui émanent du discours bourgeois et les relations humaines que les ouvriers entretiennent les uns avec les autres. Dans ce dernier sens, l'aspiration à l'association générale et l'analyse critique de ses conditions humaines et matérielles vont de pair. Nous faisons référence ici au contact avec la souffrance et à l'opération qui déplace son épreuve privée et individuelle vers l'horizon collectif de l'humanité. Effectivement, le contact avec la souffrance comprise comme problème de *tous* est l'instant qui déclenche la nécessité de l'association comme forme d'émancipation, en révélant l'isolement et l'égoïsme comme ses sources d'occultation.

En ce sens, la formule *diviser pour régner* devient le principe de cette « science de la tyrannie » : sa mise en œuvre est comme un mouvement polymorphique dont les expressions, rendues désormais visibles par le prisme de l'association, commencent à constituer une taxinomie de la domination capitaliste et, dans ce cas, bourgeoise. Le réveil d'une sensibilité à une domination complexe, dont les sources émanent – dans ce contexte capitaliste – de nombreux bords, fait apparaître autant l'égoïsme et l'isolement que les dynamiques d'assujettissement qui rendent possible la reproduction de la souffrance. Il ne suffit plus de dénoncer l'avarice des « maîtres », leur attitude malveillante et inhumaine. Il faut aller plus loin, pour déceler les mécanismes par lesquels la différence entre ouvriers et patrons se produit et se perpétue. En travaillant à partir d'une conception élargie de la domination, en comprenant que sa reproduction est produite par l'égoïsme et le manque de contact avec autrui, les textes ouvriers déplacent la critique à l'élucidation des foyers de la division. Autrement dit, en comprenant la division comme l'une des conséquences de l'occultation et le déguisement de la souffrance de *tous*, la question de l'association devient une interrogation

48 Ibid. p.11.

49 Ibid. p.101.

50 Ibid. p.102.

ouverte, un exercice collectif de réponses non-univoques, qui se penche sur les dynamiques de destruction de la solidarité.

À partir de ce lien établi entre division et occultation, ces textes fonctionnent comme autant de scènes de réflexion, d'« espaces du jardin », où la parole ouvrière circule, se déplace et se rencontre. Dans un tel registre, elles ne sont pas conçues comme les *apories* que rencontre le mouvement vers l'association, mais plutôt comme ses *pièges*, ce qui pose la mise en œuvre de leur projet et, plus précisément, de leur « pratique de la résistance »⁵¹ comme une opération qui commence – pour nous – à adopter les modes d'une exégèse critique. Ces textes expriment en effet un engagement assez prononcé avec l'interprétation et le travail herméneutique : ils prennent les diverses variantes du discours dominant, soit comme le discours d'une classe soit l'expression d'une pensée particulière – philanthropique, paternaliste, patronale –. Ils représentent un espace où dérouler des exercices de réduction collectifs qui discutent à propos du *vrai* sens de la liberté, de l'égalité, et de la fraternité. Dans cet esprit, il ne s'agit pas simplement d'une confrontation entre les patrons et les ouvriers, mais aussi d'un travail d'élucidation des foyers de détournement de l'association, soit par l'essor de l'égoïsme entre les ouvriers, soit par les dynamiques d'occultation de la misère, des conditions indignes de vie et des espaces de construction et d'actualisation d'une égalité niée.

Or, dans cette quête de la distinction de la vérité et de la fausseté, les textes ouvriers apparaissent comme un lieu de déplacement, de mise en question, mais parfois aussi d'affirmation d'une identité ouvrière, ce qui ajoute au problème de l'organisation l'énigme politique qui traverse la question de l'émancipation. En effet, la poursuite de la vraie liberté se produit dans le sillage de la dénonciation d'une notion encore *limitée*, comme le signale clairement J. Leroux – « n'appelons pas liberté cette manière de vivre »⁵² – : elle tisse la problématique de l'association ouvrière avec l'identification de son principe politique. La solidarité devient ainsi non seulement le nom de l'expérience de la recomposition des liens humains, mais elle comporte aussi un critère de vérité qui démarque les conditions de son déploiement en tant qu'« élément humain », en tant que principe politique. Comme chez La Boétie, la fraternité et sa formulation politique, en tant que projet de transformation sociale, inaugure la question de ses limites et celle de la nouvelle configuration identitaire qui se configure, dans ce cas, sous le nom de classe ouvrière. En ce sens, nous pouvons nous demander quelles sont les limites de la solidarité ? Comment son nom devient-il un principe

51 Ibid. p.31

52 Ibid. p.70.

d'organisation politique ? Et comment comprendre la conception de la vérité qui est liée, semble-t-il, à ce projet sans pour cela sacrifier le prisme critique de *vigilance* que nous impose la pensée amicale ?

1.2. La solidarité ouvrière comme principe politique : les apories de l'association

On pourrait dire, en pensant à C. Lefort, que le souci des frontières de la solidarité et des sujets qui sont derrière ce projet, qui se découvrent, se rencontrent et s'organisent à la lumière de son nom, est un trait propre au processus d'indétermination du corpus social. Une expérience propre à cette « époque de transition », de recomposition de la dimension symbolique qui s'installe entre l'ordre ancien et la reconfiguration du monde à partir du modèle de production capitaliste. Sur ce contexte, J. Rancière est plus spécifique, en expliquant la relation que ces textes entretiennent avec ce principe d'indétermination et, dans le cas de la *classe ouvrière*, avec la construction identitaire, à partir d'une posture critique qui n'est pas si éloignée de celle de C. Lefort ou de M. Abensour lui-même.

En effet, dans un effort pour libérer la lecture des textes ouvriers des travers d'un marxisme dogmatique, qui vise la réduction de la diversité des témoignages ouvriers à l'uniformité d'une « classe des opprimés »⁵³, Rancière compose cette collection de textes à partir d'une condition polyphonique. L'explicitation de la circulation de la parole, l'attention à ses rencontres, mais surtout à ses différences, apparaît ainsi comme une sorte de mécanisme, comme une méthode qui permet de saisir les différentes manières dont les ouvriers et les ouvrières mettent en question un processus d'assignation identitaire. De cette façon, avant d'exprimer *une* classe, ces réflexions ouvrières viennent à multiplier les possibilités de signification de cet ensemble. On pourrait ainsi concevoir ce processus de fragmentation et de diversification comme une impulsion émanant de l'opération qui semble être à la base de l'apparition de la solidarité comme principe politique, à savoir la transformation de l'absence, de la misère et de la souffrance, en un mouvement d'organisation et, fondamentalement, d'ouverture à autrui. Ainsi conçue, comme nous l'avons mentionné, la mutation du « Pas » à un « Pas encore » permet le passage de la souffrance, vécue comme l'expression du manque en tant que trait existentiel, à la solidarité comme projet de réhabilitation des liens humains. Autrement dit, la solidarité resignifie la souffrance. Et elle le fait par le déploiement d'un processus de sur-signification de ses possibilités, nous dirait M. Abensour, c'est-à-dire grâce à une ouverture de son horizon de sens aux confins insoupçonnés qui sont latents dans les

53 Voir la note n° 39 sur la notion de classe.

relations *entre* les sujets qui participent à ce projet. Ainsi, avant de nommer une unité, une classe spécifique ou une détermination identitaire particulière aux limites claires et nettes, la solidarité ouvrière porte les traces d'un exercice d'une transformation de la limitation. L'association apparaît alors comme un projet qui non seulement expérimente l'indétermination sociale, mais qui, d'une certaine manière, la produit en faisant de l'absence le foyer d'une force créatrice capable de faire apparaître la société actuelle comme une configuration modeste dans ses prétentions, locale dans ses ambitions, égoïste dans son principe.

De son côté, Rancière renvoie à cette ouverture quand il parle du caractère « rhétorique »⁵⁴ des paroles ouvrières, ce qui constitue ces textes en espaces d'expérimentation, de déplacement et de mise en question des places et de rôles. Pour lui, ces textes servent de lieux de dés-identification par rapport à une certaine réduction, par exemple la réduction à *une* classe, pour donner lieu à l'exploration des possibilités multiples qui trouvent justement leur expression dans les entrelacs entre les places assignées. « Nous parlons en tant qu'êtres humains raisonnables et pas en tant que force de gros bras ouvriers »⁵⁵, dit Rancière - en paraphrasant les ouvriers - pour synthétiser la position d'égalité qui se révèle une fois que l'affirmation identitaire est suspendue pour laisser apparaître, à sa place, la condition proprement politique de ces paroles. En ce sens, cette condition politique est décrite par Rancière à partir de la circulation des paroles, à partir de leur échange et leur déplacement dans « les luttes ouvrières »⁵⁶ : elles gagnent leur consistance, leur « vérité », à partir des scènes de rencontre et de résistance qui se sont forgées à cette occasion, voire qui sont découvertes à partir de leur écriture.

Vue ainsi, on pourrait concevoir l'association moins comme la « bonne réponse » au problème de l'identité ouvrière, que comme une question ouverte sur la multiplicité de possibilités d'une configuration sociale à venir. En ce sens, l'apparition de ce qu'on peut considérer comme le principe humain de ce projet, la solidarité, commence à gagner sa consistance à partir de la découverte de sa condition irréductible : elle se détermine de plus en plus à partir de son décollage non seulement par rapport aux conditions données, mais plus spécifiquement par rapport aux dynamiques d'occultation de l'union et l'organisation ouvrière. J. Rancière formule ce principe à partir d'une proposition de lecture de cette collection de textes : l'« individualisation des articles » permet « à chacun d'exprimer

54 « Au lieu d'une affirmation identitaire, il y avait [dans les textes ouvriers] toute une rhétorique, tout un jeu sur les identités ». Rancière Jacques, Zabunyan Dork, and Jeanpierre Laurent. *La méthode de l'égalité*. Bayard, Montrouge, 2012. p.50

55 Ibid.

56 Ibid. p.48.

librement ses sentiments et ses idées, voire de poursuivre cette utopie, sans prétendre l'imposer à ses frères »⁵⁷. L'association apparaît alors comme un point de convergence de ces explorations utopiques, dont le concept signale « plus qu'une organisation précise [...], un nouvel art de vivre »⁵⁸, selon les termes de Le Bras-Chopard.

Or, dans l'une des dynamiques qui composent cette nouvelle forme de vivre, on peut discerner d'une façon suffisamment claire la modulation d'une attitude de vigilance. On pourrait dire qu'il s'agit probablement d'une conséquence de la *libération* de la conception de la domination par rapport à l'attachement à une construction identitaire, à sa réduction à une classe spécifique. En effet, c'est *L'Artisan* en 1830 qui thématise déjà la différence entre les ouvriers et la bourgeoisie, entre ce *tous* et les *patrons*, à partir de l'opposition entre deux sortes d'attitudes. Il propose de dés-identifier l'égoïsme ou l'inégalité comme un trait exclusivement des « maîtres » pour le découvrir aussi au sein de la classe moyenne. Dans cette tâche, *L'Artisan* conçoit la différence entre la pensée bourgeoise et la classe ouvrière à partir d'une attention au langage : les paroles des *patrons* ainsi que le langage de la presse sont rapprochées du « discours du pédant de La Fontaine », ils sont écrits comme s'« ils étaient faits par des qui ne connaissaient aucunement nos besoins », comme s'« ils nous parlaient une langue étrangère »⁵⁹.

Ainsi, l'exercice d'interprétation critique commence par une première mise entre parenthèses, la liaison qui se tisse entre *patrons* et *domination*, pour déplacer l'occultation de l'égalité – en tant que principe politique – à l'usage d'un langage qui « dans la matérialité de sa lettre, dit l'oppression »⁶⁰ comme l'écrit Rancière. De cette façon, on ne parle plus du principe de la domination, mais plutôt de son trait, de sa trace, ce qui permet de dés-identifier sa source par rapport à un groupe ou une entité particulière et le reconnaître dans une attitude. Tandis que les ouvriers parlent à partir de leur propre expérience et sont motivés par leurs propres nécessités, le discours bourgeois, susceptible d'être prononcé par une personne quelconque, configure un espace communicatif envahi par ce que les ouvriers eux-mêmes commencent à appeler « paternalisme ». *L'Artisan* fait un pas de plus : identifiant le contenu de ce paternalisme avec une réduction de la condition humaine des ouvrières à la logique du processus productif, il qualifie les ennemis de l'association comme cette « petite bourgeoisie aristocratique » qui s'obstine « à ne voir dans la classe ouvrière que des machines produisant pour leurs seuls besoins »⁶¹.

57 Faure Alain, Rancière Jacques. *La parole ouvrière : 1830-1851*. Op. cit. p.156.

58 Le Bras-Chopard, A., *L'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*. Op. cit. p.341.

59 Faure Alain, Rancière Jacques. *La parole ouvrière : 1830-1851*. Op. cit. p.162.

60 Ibid. p.12.

61 Ibid. p.159.

La création des espaces de publication, en tant qu'espaces d'entre-connaissance, est ainsi comprise à partir d'une récupération de la condition politique des ouvriers, d'une actualisation du principe d'égalité, dont la mise en œuvre est menée à terme par la délocalisation de la source du savoir. Le savoir officiel est dénoncé comme savoir bourgeois à partir de sa réduction aux principes qui mobilisent les nécessités des « maîtres » – « cessez dont, ô nobles bourgeois, de nous repousser de votre sein, car nous sommes aussi des hommes [...] »⁶² – pour ensuite être contesté par l'affirmation d'une connaissance ouvrière, née de l'expression de leur expérience. De cette façon, cette source de connaissance sert, dans sa condition textuelle en tant qu'espace de circulation de paroles, à renverser le paternalisme bourgeois par l'inversion de la transmission du savoir. Les publications ouvrières sont aussi importantes pour la classe travailleuse que pour la classe dominante, dans la mesure où elles rétablissent une égalité perdue qui permet autant l'auto-connaissance et l'auto-guérison de la « plaie ouvrière » que la transmission de « l'esprit qui anime la masse des ouvriers » aux « classes supérieures »⁶³. Ainsi, l'écriture devient un espace d'exploration des intérêts, des savoirs et des expériences qui tissent les liens qui construisent une expérience du *commun* là où il n'avait auparavant que de misère, dépossession et carence. Un autre exemple d'une telle différenciation se trouve chez Émile Varin dans *La Ruche populaire* (1839), lorsqu'il explore la frontière entre bourgeoisie et classe ouvrière à partir d'une inversion du regard critique : il cible les attitudes des ouvriers eux-mêmes, tout en faisant en même temps signe vers la condition plurielle qui compose sa classe. Varin choisit le format de la critique littéraire, en décrivant la composition de *La Ruche populaire*, mais aussi de la classe ouvrière elle-même comme un livre. La ruche populaire est *une* « dans son principe, ses moyens et son but », mais à la fois elle est *multiple* : « vrai rhapsode, reflet des pensées de celui-ci, des émotions de celui-là [...], [un] modeste album du pauvre, simple revue des besoins et faits de l'atelier »⁶⁴. En ce sens, l'affirmation d'un objectif unique, « relever le Peuple dans l'esprit de ceux qui le méconnaissent »⁶⁵ est, pourtant, comprise à partir de l'affirmation de la dignité que manifeste la classe ouvrière, c'est-à-dire de son droit à partager le même statut d'égalité que le reste des citoyens.

Le journal représente donc l'inauguration d'un espace apte à libérer les ouvriers de la réduction de leurs singularités au processus de production, mais apte aussi à libérer la critique de son seul rôle de « tribune pour ergoter et faire entendre des paroles de haine et de

62 Ibid. p.160.

63 Ibid.

64 Ibid. pp. 163,164.

65 Ibid. p.164.

malédiction »⁶⁶. Selon Varin, l'espace du journal échappe à la simple réaction et opposition aux *patrons* pour accueillir l'objectif qui lui est propre, à savoir la formation comme une façon de « conquérir pacifiquement notre droit à la cité »⁶⁷ : l'entre-connaissance se fait espace de récupération d'une égalité enlevée par la division des sociétés en classes. L'écriture devient ainsi un lieu pour l'échange des pensées, pour l'affirmation d'un intérêt commun qui vise, sous la forme d'une *école mutuelle*, « l'amélioration de notre intelligence »⁶⁸. De cette manière, par ce geste de déplacement du rôle de la critique, Varin adopte une conception de l'écriture comme véritable dispositif politique, qui actualise un principe d'égalité par l'ouverture de l'autoformation à l'affirmation, non seulement d'une dignité perdue, mais aussi d'un autre mode de vie.

Or, cet autre mode de vie est configuré, semble-t-il, à partir de la confrontation avec deux sources de tensions qui font partie de la route vers la dignité dont Varin nous parle. Une première source de tension est l'énigme de l'organisation ouvrière. La *Ruche populaire* est conçue comme une espèce de médiation de l'un avec le *multiple*. En effet, l'écriture est vue comme un espace pour l'expression de la pluralité ouvrière, une manière de « montrer à nu les replis de son cœur »⁶⁹, cette possibilité de transmission étant articulée à la formation des intelligences, dont parle aussi *L'Artisan*. D'un autre côté, une fois que Varin fixe le but de la lutte ouvrière comme étant la dignité et l'égalité de sa classe, le problème de l'union apparaît. À cet égard, la prose de Varin nous offre deux mouvements qui permettent de comprendre le sens de sa critique. D'abord, proche de *L'Artisan* quand il identifie la domination avec un discours plutôt qu'avec un groupe particulier, Varin travaille à réduire la bourgeoisie à une attitude, à une sorte de disposition existentielle dont la source n'est plus enfermée dans les limites d'une classe. En effet, en recourant à une figure anatomique à la manière de *L'Artisan* qui conçoit la classe ouvrière comme « l'estomac »⁷⁰ de la société, Varin voit l'égoïsme comme une « plaie hideuse de l'humanité »⁷¹, L'identification de l'égoïsme à une « plaie » induit une perspective élargie de la configuration sociale, son rapport avec l'isolement étant compris comme un problème non seulement ouvrier, mais humain. En ce sens, si la source de la reproduction de la souffrance se trouve dans l'occultation et la destruction des liens non seulement entre les ouvriers, mais entre toute l'humanité, Varin arrive à une identification du remède en formulant une opposition : « à l'égoïsme [...] opposons l'abnégation, le

66 Ibid.

67 Ibid. p.165.

68 Ibid.

69 Ibid. p.164.

70 Ibid. p.160.

71 Ibid. p.165.

dévouement, les seules véritables et grandes puissances d'action »⁷². On ne peut pas combattre l'égoïsme avec plus d'égoïsme. Il ne s'agit pas de construire la forteresse d'une classe pour se battre contre une autre, mais plutôt de poser cette opposition à partir d'un esprit de résistance complexe : la lutte contre la domination est comprise comme la lutte contre l'isolement, celle-ci étant conçue comme le foyer d'une nouvelle forme de société.

Après avoir recomposé le sens de la lutte pour l'unité et défini l'action comme « abnégation » et « dévouement » pour autrui, Varin accède à un deuxième moment de la critique :

L'espérance est certes une belle chose qui nous fait supporter avec résignation les maladies du corps dans l'attente de la guérison, les affections douloureuses de l'âme par la perspective de son bien-être futur ; mais l'espérance dégénérerait en déception, si elle n'était pas secondée et réalisée par deux leviers à qui tout cède : l'intelligence et la volonté. [...] Que l'action favorise donc l'espérance car, isolée, la pauvre fille du ciel perpétue la servitude des exploités au bénéfice du privilège⁷³.

Si l'on suit Varin, l'opposition de l'égoïsme à l'abnégation est suivie d'une spécification de la résistance, de son sens pratique. En effet, la relation de l'association, en tant que projet de transformation sociale, avec le futur est recadrée à partir de l'action comme point de médiation entre la promesse d'un monde à venir et le moment actuel de l'organisation ouvrière. Ainsi, si l'espérance nomme l'ouverture de l'horizon politique à un projet de reconfiguration de la société tout entière, celle-ci étant désormais conçue à partir d'un principe de solidarité, l'action sert de pont entre le présent, le temps du désespoir, de la souffrance et de la détresse, et la libération de l'imagination vers l'aventure utopique ou l'exploration du *tout autre social*. Sans cette médiation, nous prévient Varin, sans l'articulation de l'imagination avec une spécification du sens pratique de la recomposition du tissu social, l'espérance est non seulement réduite à l'impuissance, mais elle devient aussi un élément qui est très proche des foyers d'occultation de la solidarité et de l'organisation ouvrière. Plus concrètement, l'espérance sans action ne s'avère être qu'un autre nom de l'exploitation, l'un des dispositifs par lesquels la souffrance se reproduit.

Il ne s'agit pas ici d'une dénonciation simple de l'espérance qui verrait le mouvement de sortie des conditions données qui l'accompagnent comme l'expression d'un piège pour le mouvement ouvrier. Ce travail critique est plus fin : il propose justement de *sauver*

72 Ibid. p.165.

73 Ibid.

l'espérance d'elle-même, c'est-à-dire de suspendre son affinité avec le mouvement de perpétuation de l'exploitation, pour la reconduire, grâce à l'abnégation et le dévouement en tant que foyers de l'action collective, à la recomposition d'une idée d'humanité fondée sur une nouvelle expérience de l'égalité. La critique consistant ici en un travail de séparation, de triage et finalement de réduction de l'espérance à son principe politique, on pourrait parler, avec M. Abensour, d'un « sauvetage par transfert » de l'espérance. Cette opération de réduction est un geste qui vise l'explicitation de la différence entre une *fausse* espérance, en tant que forme déguisée de l'exploitation, et sa version véritable : la libération de l'imagination politique pour envisager la possibilité de *l'impossible* – « La volonté dépend de nous, l'intelligence nous l'acquérons ! L'empereur n'a-t-il pas dit que le mot *impossible* n'est pas français ? »⁷⁴. De cette façon, l'espérance est mise à l'épreuve d'un prisme critique qui est nourri par un esprit de vigilance, déjà calibré par l'opposition de l'égoïsme à l'abnégation et de l'isolement à l'association. En même temps, ce prisme déplace son horizon, de la simple négation de la souffrance actuelle, à l'ouverture de la pensée face au geste de transformation du « Pas » de l'absence au « Pas encore » utopique de la solidarité ouvrière.

Il existe d'ailleurs plusieurs autres signes de ce prisme et de son affinité avec notre perspective amicale de la critique. C'est Varin lui-même, par exemple, qui conçoit la construction d'une organisation ouvrière comme une « œuvre sacrée »⁷⁵, lorsqu'il la voit comme une mission qui, loin de se limiter à une finalité partielle ou sectorielle, vise la transformation de la société tout entière. Le lien entre la souffrance, conçue chaque fois à partir de ses expressions particulières dans les récits ouvriers, et ce but général de transformation sociale est posé, dès sa base politique – comme le signale *La Ruche populaire*⁷⁶ – comme un élan de conciliation de *l'un* avec le *multiple*, l'association étant un projet structurellement marqué par cette transition. L'association vise ainsi une unité dont la composition dépend néanmoins de la constellation diverse et collective qui habite sous le nom de classe ouvrière.

Or, afin d'entrevoir la spécificité de ce travail de liaison et de conciliation, tâche où nous pouvons placer sans difficulté la réflexion de P. Leroux, nous proposons de choisir l'un des points d'articulation entre la scène de réflexion que ces textes désignent et l'arrivée de l'amitié dans la considération philosophique de l'association en tant que nouvelle forme de vie. Nous faisons référence à ce que ces textes signalent comme la « pensée

74 Ibid. p.165.

75 Ibid. p.166.

76 Ibid. p.163.

philanthropique »⁷⁷, parfois à partir de son opposition à la « fausse philanthropie »⁷⁸, et qui semblent concentrer un travail critique qui vise à élucider le lien entre les principes d'organisation des ouvriers et la mission d'une transformation sociale. Il s'agit, en effet, d'une opération tout à fait complexe, autant dans sa conception politique, dont les sources émanent du foyer multiple et fragmentaire indiqué par le nom de classe ouvrière, que dans sa mise en œuvre, en tant que critique qui fait de l'opposition et de l'antagonisme une sorte de méthode d'explicitation. En ce sens, il s'agit d'un travail d'interprétation qui concentre son attention sur l'éclaircissement des sources d'occultation de l'association, en rendant manifestes les principes à partir desquels le discours bourgeois opère, tout en constituant la solidarité comme principe politique – « principe humain » nous dirait le M. Abensour lecteur d'É. Levinas – de l'organisation ouvrière.

1.3. La pensée philanthropique et la redécouverte de l'amitié

Comme le démontrent ces paroles ouvrières, la solidarité devient un principe d'organisation politique à partir d'une impulsion profondément critique. La base de l'association se constitue à partir d'un travail de différenciation entre ce que ces textes dénoncent comme le discours bourgeois et l'expérience particulière qui donne vie au projet de l'association. À ce propos, c'est le *Journal des intérêts moraux et matériels de la classe ouvrière*, dans *L'Atelier* de 1844, qui donne le meilleur exemple de ce geste critique : il explore la frontière qui s'étend entre les ouvriers et la bourgeoisie, moins à partir des différences entre deux classes qu'à partir de la distance entre deux attitudes irréductibles l'une à l'autre.

Effectivement, cette entrée de *L'Atelier* analyse les effets et les principes qui sous-tendent la création du Petit-Bourg, l'une des colonies agricoles⁷⁹ fondées dans l'esprit

77 Ibid. p.170.

78 « [...] cet ébranlement des basses classes, ce travail sourd de la civilisation se fera au grand jour, et sous les auspices d'hommes instruits et vraiment philanthropes ». Ibid. p.162.

79 « De 1838 à 1885, environ soixante-dix établissements s'implantent sur le territoire français. À la suite de Mettray, les colonies agricoles pénitentiaires de Sainte-Foy (Dordogne), du Val-d'Yèvre (Cher). De Petit-Bourg (Seine-et-Oise), de Cîteux (Côte-d'Or), de Lamotte-Beuvron (Loir-et-Cher), de Guermanez (Nord), de Gaillon (Eure), de Fontevraul (Marine-et-Loire), pour ne citer que les principales, accueillent pour les punir et les corriger des mineurs de seize ans confiés en *correction paternelle*, des jeunes délinquants de moins de seize ans *acquittés* et des jeunes délinquants de moins de seize ans *condamnés* à plus de six mois et à moins de deux ans de captivité ». Jablonka, Ivan. « Un Discours Philanthropique Dans La France Du XIXe Siècle : La Rééducation Des Jeunes Délinquants Dans Les Colonies Agricoles Pénitentiaires. » *Revue d'histoire Moderne et Contemporaine* (1954 —) 47, no. 1 (2000) : 131–47. <http://www.jstor.org/stable/20530532>. p. 132.

philanthropique français du XIX^e siècle⁸⁰. Ici le discours charitable des sociétés philanthropiques est confronté à l'évidence des conditions de vie pénibles des colons, celles-ci étant masquées par un projet moralisant qui a rapidement abandonné sa mission éducative pour laisser place à un système d'exploitation ordonné à une logique de profit vorace⁸¹. En analysant ces conditions de façon plus précise, Ivan Jablonka montre comment les colonies pénitentiaires – dont le Petit-Bourg fait partie – manifestent le mélange des idéaux d'une classe bourgeoise qui, comme toute cette période historique, exprime un moment de transition et de configuration. Cette transition est posée à partir de deux pôles de tensions qui configurent cet horizon politique. Sous prétexte d'éduquer et de réformer les enfants « délinquants » – « des orphelins ou des enfants pris dans de pauvres familles »⁸² comme l'éclaircit *L'Artisan* – ces colonies agraires sont fondées en premier lieu sur un principe de réciprocité paternaliste, selon lequel le travail agricole est un moyen de réinsertion sociale. Ensuite, cette mission éducative et moralisatrice, dont les principes ordonnent le discours philanthropique de l'époque à une attitude de bienveillance d'une classe sur une autre, est articulée avec une « stratégie réformatrice »⁸³ qui pose la colonie comme un espace disciplinaire et productiviste.

Dans cette perspective, la distinction charnière que Jablonka nous présente, entre moralisme et productivisme, présente le discours philanthropique comme l'expression d'un esprit conservateur. En effet, les colonies expriment un principe caritatif qui prend en charge les enfants démunis, mais seulement dans la mesure où cette action permet la reproduction d'une division sociale passéiste. Le travail de la terre, en tant que moyen de rectification de l'esprit, est accompagné ainsi en première instance d'un projet d'accueil moral, qui comprend

80 « Les philanthropes que promeuvent les colonies ont l'espoir de moraliser et de régénérer, grâce au dur labeur des champs, les petits délinquants que la sentine industrielle et urbaine a corrompus : le mythe agricole inspire donc toute l'"épopée" des colonies agricoles pénitentiaires ». Ibid. p.133.

81 À propos de l'esprit des colonies agricoles pénitentiaires, Jablonka y distingue deux projets contradictoires. D'un côté, il discerne une vision « philanthropique », qui comprend la colonie comme un projet de moralisation « de jeunes dévoyés » par le travail des champs. Ce projet serait ainsi motivé par « une espèce de réciprocité entre les petits indigents remerciant les riches de leurs bienfaits, et les directeurs encadrant leurs colons avec une bonté paternaliste ». D'un autre côté, il constate une « stratégie répressive » qui cherche à reconduire la vie des « malfaiteurs dont l'énergie, canalisée, sera utilisée rationnellement ». Selon la lecture de Jablonka, ces deux stratégies expriment la confrontation d'une vision d'inspiration anti-moderne, qui vise à reconduire l'esprit de l'Ancien Régime en reproduisant sa hiérarchie et son imaginaire traditionnel. Le deuxième émane d'une vision proprement moderne, qui module son caractère répressif à partir du productivisme capitaliste. Pour Jablonka, c'est la stratégie répressive qui va déterminer finalement la vie dans les colonies, en comprenant que l'abandon d'une mission moralisante répond au privilège donné à une logique du profit qui a bénéficié de l'image caritative – « Dans les années 1840, la direction de Petit-Bourg promet que "le nom de tout donateur d'une somme de 5000 francs et au-dessus sera inscrit sur des tables de marbre dans la chapelle de la colonie" – et du cadre légal des colonies – "l'État donne aux directeurs des colonies soixante-dix centimes par colon et par jour, ainsi que soixante-dix francs par colon et par an pour l'achat d'un trousseau" – au détriment des enfants. Ibid. pp.139-143

82 Faure Alain, Rancière Jacques. *La parole ouvrière : 1830-1851*. Op. cit. p.170.

83 Jablonka, I. « Un Discours Philanthropique Dans La France Du XIXe Siècle » Op. cit. pp.132.

l'état de ces « enfants malheureux » comme une conséquence d'un détournement de leur place et de leur fonction sociale. « [S]auver le colon par la terre et la terre par le colon »⁸⁴ dit le principe de ces centres pénitentiaires, en inscrivant l'acte philanthropique dans une logique de travail qui met à jour l'imaginaire de l'Ancien Régime, sa « paysannerie traditionnelle, ses petits métiers artisanaux, ses hiérarchies, son ordre naturel »⁸⁵, mais à partir d'une disposition productiviste tout à fait cohérente avec l'exploitation capitaliste. La moralisation et la formation et le travail en tant qu'activité de reconversion sont ainsi déterminées comme un processus qui transforme les colons en source de revenus, de « rebelles inactifs en ressources économiques et militaires »⁸⁶ ajoute Jablonka.

C'est en ce sens que le projet éducatif des colonies est centré sur l'obéissance et la subordination, en posant la mission de formation des enfants comme une préparation pour « la vie soumise qui les attend »⁸⁷. À partir de cet esprit, l'idéal de protection, de défense ou de sauvegarde que professe le discours philanthropique révèle son engagement avec un principe fondamental d'inégalité qui prépare – rapidement si l'on suit Jablonka – l'avènement d'une logique répressive et productiviste. De cette manière, on assiste au détournement de l'idéal éducatif des colonies vers l'installation d'un modèle productif, comme celui du Petit-Bourg qui est nourri par le mythe agraire d'un « paysan honnête et laborieux ». Ainsi, ce mythe agraire et la relation de soumission qui oriente sa mission moralisante, cette manière de sauver par le travail de la terre, rendent manifeste le principe qui opère derrière la philanthropie : son discours est une stratégie d'occultation de la souffrance et de la misère sous couvert d'une bienveillance paternaliste de surcroît.

Il s'agit ici de la reproduction d'une inégalité de base qui, dans une certaine mesure, fait la transition entre l'imaginaire de la servitude de l'ancien ordre et un nouvel horizon de domination d'une ampleur plus radicale et aux conséquences inédites, à savoir la réduction des « colons » en matière première d'un système productif. De cette façon, dépossédés d'une personnalité juridique en tant que délinquants, d'une condition de citoyens en tant qu'enfants, et victimes du déracinement comme conséquence de la vision coloniale qui inspire les colonies agraires, ces enfants se trouvent de surcroît subordonnés à une stratégie d'exploitation qui, masquée par la « bonté des patrons », pose l'inégalité comme un statut cohérent et conséquent avec la configuration de la société tout entière comme un modèle productif. Ainsi, il ne s'agit pas seulement d'un déguisement des misérables ou des démunis

84 Ibid.

85 Ibid. p.140.

86 Ibid. p.139.

87 Ibid. p.137.

de la société. La pensée philanthropique va encore plus loin, en faisant de l'inégalité une source de revenus.

Avec sa critique du Petit-Bourg, le texte de *L'Atelier* dénonce précisément cette réduction, en faisant appel au réveil d'une attitude de vigilance contre la philanthropie. D'une façon plus concrète, il dénonce le contraste entre le discours philanthropique et les conditions indignes des enfants dans les colonies – vingt enfants « parqués dans une seule et unique pièce, qui leur sert à la fois de dortoir, de réfectoire, d'atelier et de classe »⁸⁸ –, pour ensuite déceler la proximité entre son objectif disciplinaire avec les principes qui configurent l'image de la classe bourgeoise – « A-t-on donc voulu que Petit-Bourg fût une école pour former des *bons domestiques* et des *bons pauvres* ? »⁸⁹. Il s'agit, ainsi, d'une accusation de la quête de « la gloire et du bénéfice »⁹⁰ des « patrons » qui masque un système d'exploitation et de domination. La cristallisation de cette critique apparaît donc comme la formulation d'une différence fondamentale, celle qui s'étend entre la philanthropie des patrons, gouvernée par le paternalisme, et la solidarité ouvrière. Notre « misère augmente en raison de l'augmentation du nombre de nos pères »⁹¹, dit *L'Atelier*, en donnant une cible plus concrète à une attitude de vigilance qui commence à composer son idéal d'émancipation à partir de l'interruption de la reproduction d'une inégalité structurelle.

Le paternalisme apparaît alors comme le vrai nom de la philanthropie, comme son principe, en rendant sa dynamique interne manifeste. Effectivement, en mettant entre parenthèses son image de bienveillance bourgeoise, le paternalisme montre le mécanisme de reproduction d'une configuration sociale qui se fonde sur l'exploitation et la réduction de la condition politique des sujets dominés. En ce sens, l'apparition de l'association comme horizon de l'organisation ouvrière offre un contre-modèle au geste philanthropique, en changeant le ton de la réflexion. Il s'agit d'une spécification de la question du sens de l'association : comment la bienveillance des « patrons » s'articule-t-elle avec le projet d'une organisation ouvrière ? Cette reconversion du regard permet l'apparition non seulement du principe d'inégalité qui configure le paternalisme, mais aussi du mouvement de limitation et d'occultation qui trace la frontière entre une classe et l'autre. Dit d'une façon plus précise, le discours philanthropique émane d'un esprit conservateur qui vise la perpétuation d'une différence, entre patrons et ouvriers, mais à travers la réactivation des charmes de l'ensorcellement, en masquant l'apparition publique de la souffrance.

88 Faure Alain, Rancière Jacques. *La parole ouvrière : 1830-1851*. Op. cit. p.169.

89 Ibid. p.170.

90 Ibid.

91 Ibid. p.172.

En fait, le mouvement de la pensée philanthropique est encore plus complexe. Cette forme d'occultation est décrite, par les ouvriers eux-mêmes, à partir d'un travail de réflexion critique, d'un véritable exercice collectif d'autoréflexion inscrit dans le mouvement de transformation sociale qui se nomme association : il décèle à la fois ses conditions de possibilité, l'urgence de leur tâche, mais aussi les éléments nocifs, voire dangereux, pour la constitution de l'union fraternelle. C'est dans cet esprit que ces textes insistent, comme nous l'avons déjà vu avec E. Varin, sur le thème de l'espérance et le risque qui y habite quand son nom est mal-prononcé.

*Le livre de l'Ouvrier*⁹² signale que cette forme de charité, inspirée par une attitude paternaliste, « s'efforce de cacher la plaie qui dévore la classe ouvrière »⁹³ : il pointe directement la pensée philanthropique comme étant l'un des foyers de la logique de la concurrence qui imprègne les relations entre les ouvriers jusqu'à les retourner complètement contre eux-mêmes. La philanthropie mène à terme cette opération par un double mouvement : elle empêche d'abord le contact des ouvriers avec les conditions de leur domination par l'introduction d'une image de bienveillance qui est nourrie, comme le montre le cas du Petit-Bourg, par un imaginaire disciplinaire, éducatif et moralisant. Mais la philanthropie introduit aussi un autre détournement. Avec cet idéal de réciprocité paternaliste, avec cette relation d'échange inégal qui fait de la reconversion d'un esprit la matière première d'un procès productif, la pensée philanthropique introduit un principe d'identification qui se sert de l'égoïsme pour aller jusqu'à éclipser les relations *entre* les ouvriers et les ouvrières. Il ne s'agit pas, ainsi, seulement d'une logique d'exploitation qui fait des colonies de « véritables gouffres financiers »⁹⁴ au bénéfice des directeurs, mais on est en présence d'une reconfiguration de l'imaginaire qui compose la dimension symbolique des désirs, à savoir d'une nouvelle formulation de la fascination. Comme le signale *Le livre de l'Ouvrier*, le déguisement de la souffrance ouvrière, en tant que conséquence de la *fausse* charité et de la « multiplication des pères », s'articule à partir d'un discours. Ce que ces textes conçoivent comme la « pensée philanthropique » désigne une véritable construction symbolique du réel, une justification de ces conditions données, qui opère moins par la force de la contrainte que par l'installation d'un récit où l'association n'a plus lieu. Sous cette dimension interprétative, la figure des « maîtres » s'éloigne du modèle des *arcanes de la domination*, d'une servitude exercée par l'absolu contrôle des moyens de la violence, pour s'approcher de la dynamique de fascination par le « nom d'Un ». On a affaire ici à un mécanisme d'assujettissement qui est

92

93 Ibid. p.172.

94 Jablonka, I. « Un Discours Philanthropique Dans La France Du XIXe Siècle » Op. cit. p.143.

compris dans toute sa complexité, en comprenant que ce déplacement de la domination à l'ensorcellement demande non seulement l'affirmation de l'association comme la réponse aux problèmes de la classe ouvrière, mais aussi un travail d'élucidation de la distance qui éloignent ce projet de la reproduction de l'isolement et de l'égoïsme.

Quelle est la différence spécifique entre philanthropie et solidarité ? Dans cette direction, *L'Atelier* se propose de dénoncer la stratégie d'occultation que la pensée philanthropique met en œuvre, en soulignant d'abord la différence discursive qui s'inscrit au sein d'une société divisée. L'acte philanthropique opère en effet dans les « hautes classes » par la composition d'une image, nourrie comme dans le cas du Petit-Bourg par les idéaux de bienveillance paternaliste et par un esprit disciplinaire-moralisant, qui vise à présenter le philanthrope comme celui qui a « le secret de rendre le peuple heureux, humble et obéissant »⁹⁵. La « plaie ouvrière » est ainsi réduite à son remède, la charité comprise comme une stratégie de déguisement de la misère, tout en offrant à la bourgeoisie une façon d'entrer en contact avec la souffrance, compatible avec une logique du profit – comme le démontre parfaitement l'expérience du Petit-Bourg. La souffrance est alors placée sous les mêmes critères, sous le même principe, qui fondent la configuration des usines : son expérience n'est pas l'épreuve de la contradiction – du « non-identique » comme le disait T. Adorno – ou de ce qui échappe à la logique du processus – comme le pense W. Benjamin –, mais elle est le constat de la nécessité de la domination, du besoin de « maîtres ».

Le discours philanthropique parvient ainsi à concilier la répétition de la catastrophe avec l'existence de la souffrance, en faisant apparaître la « plaie » de la société comme une blessure dont la guérison réside justement dans la justification de l'existence des « maîtres » et, par conséquent, de l'inégalité. Dans une deuxième dimension, le discours philanthropique s'adresse aux ouvriers eux-mêmes, en offrant une entrée vraiment privilégiée à la façon dont l'espérance, cette « pauvre fille du ciel », sert à la perpétuation de la servitude. En mettant en évidence la dimension rhétorique à laquelle Rancière fait référence, ce texte de *L'Atelier* donne la parole des « patrons », en décrivant leur vision paternaliste de l'association :

Vous parlez d'institution, d'institution ; cela ne sert à rien pour les ouvriers. Il n'y a pas besoin d'institution ; *faites tous comme moi...* J'ai été ouvrier, moi, et je suis millionnaire : vous pouvez tous le devenir [...] Mon père est venu à Paris en sabots, il a fondé une maison ; j'ai travaillé de mes mains chez mon père, et je suis millionnaire. Ainsi, messieurs, je crois que le mieux pour vous est de laisser toutes les idées d'institutions, de réformes, et de faire votre chemin⁹⁶.

95 Faure Alain, Rancière Jacques. *La parole ouvrière : 1830-1851*. Op. cit. p.173.

96 Ibid. p.173. C'est nous qui soulignons.

Cette personnification du discours paternaliste, d'un ton si caractéristique est ici employée pour expliciter le mécanisme spécifique que la pensée philanthropique utilise pour occulter le besoin d'une association ouvrière. En effet, il ne s'agit pas simplement d'une dénonciation du déguisement de la souffrance derrière une justification de l'inégalité, comme c'est le cas de l'utilisation du discours philanthropique par les « classes hautes ». Le paternalisme va ici un pas plus loin, en introduisant dans la relation *entre* les ouvriers une dynamique d'identification, qui opère par la prolifération du nom d'Un, sous ce mouvement de multiplications des pères, qui produit un vrai détournement de la construction de la solidarité en tant qu'expérience de sortie vers les autres. En effet, nous assistons à une reconfiguration de la fascination décrite dans les termes laboétiens, dans la mesure où le déplacement des noms propres, du sol de l'expérience de *tous uns*, est déclenché non pour leur réduction dans le seul nom du tyran, du grand maître, mais plutôt dans la reproduction de ce modèle dans une version déterminée pour l'avènement de l'individualisme. Le peuple, comme sujet de l'ensorcellement, est déplacé pour un ensemble des individus de plus en plus isolés, en faisant à son tour du nom du tyran une figure qui se reproduit, dans cette échelle individualiste, dans toutes les relations de coercition.

Sous ces conditions, le secours mutuel, la fraternité contre la misère, l'union contre la division interne – ou comme l'indique l'adage ouvrier « *tous pour chacun, chacun pour tout* »⁹⁷ – et toutes les autres acceptions que nous trouvons dans ces scènes d'écriture sous le nom de la solidarité sont effectivement détournées, voire occultées, par la réactivation d'une fascination par l'essor du *moi*, incarnée cette fois dans les figures des maîtres. Ainsi, le processus de reconstructions des liens humains, dont la mise en œuvre est comprise dans l'esprit de l'association à partir des conditions d'horizontalité et de pluralité qui donnent sa consistance à la solidarité, est détourné vers le renforcement de l'égoïsme et l'affirmation du *moi-même* comme le seul horizon de la sortie de la souffrance. Le contact avec autrui, moment rendu possible par la transformation de la misère individuelle en une souffrance collective de *tous*, se voit donc empêché par l'intervention d'une image, celle du maître, qui se pose avant l'apparition des autres, comme le fait le nom d'Un chez La Boétie.

De cette façon, le désir d'être patron éclipse le principe d'égalité à partir duquel l'association cherche à fonder une autre configuration du social : le processus de resignification de la liberté, en tant qu'expérience du combat contre l'isolement, est reconduit à une libération individuelle de la misère. Autrement dit, la sortie de soi, en tant que libération

97 Ibid. p.322.

par rapport aux conditions de souffrance particulières, est arrimée à un exercice imaginaire logé dans le détournement du désir de liberté en désir d'être quelqu'un, en superposant l'égoïsme, « l'ardente ambition » et la « notable avarice »⁹⁸, au contact avec les conditions d'isolement, de malaise. Nous assistons ainsi à une nouvelle reconfiguration de la fascination et du mécanisme d'affirmation identitaire qui accompagne sa mise en œuvre, dont la dynamique, comme C. Lefort le note dans sa réflexion sur La Boétie, réside dans un processus de réduction de la liberté à l'assertion d'une appartenance. L'affirmation de soi est reconduite à l'affirmation du *moi*, en faisant de son *inscription au monde* un processus qui se fait non seulement sans les autres, mais plutôt contre eux. L'installation d'un logique de la concurrence réussit ainsi à reconfigurer l'occultation de la reproduction de l'inégalité, c'est-à-dire la constatation de la souffrance comme l'apparition de la catastrophe qui produit le capitalisme, en déterminant la puissance de cette forme de déguisement en relation directe avec « l'augmentation du nombre de *nos pères* »⁹⁹.

Face à cette conversion de la souffrance en aliénation, en ce que nous pouvons désormais comprendre comme un mécanisme d'identification qui transforme l'expérience commune de la domination en une affirmation de plus en plus isolée du *moi*, la pensée ouvrière nous propose une autre route, une autre façon de concevoir cette réduction. En effet, comme le texte de J. Leroux le signale, contre le confinement de la liberté en une affirmation de soi, contre l'impulsion capitaliste qui vise à resserrer la signification de l'existence dans les contours d'une rédemption individuelle de la misère, l'idée de l'association arrive pour reconduire le sens de l'émancipation au foyer de l'expérience commune d'une autre vie possible. Dans cette tâche, la pensée de cette autre vie doit forcément commencer par un travail critique, qui procède d'un exercice de resignification du contenu de la liberté et surtout de sa relation avec l'égalité et la fraternité. Pour paraphraser E. Varin, nous pouvons dire que, comme l'espérance, la liberté coupée des autres devient aussi « la pauvre fille du ciel qui perpétue la servitude des exploités au bénéfice du *privilege* »¹⁰⁰, exposée qu'elle est au détournement, à la dégénérescence et à son inversion dans l'affirmation du *moi* contre l'affirmation de *tous pour chacun*.

La mission est donc claire : la critique de la philanthropie et des autres variantes de l'occultation de l'association implique l'élucidation des principes de la solidarité, de leurs conditions d'intelligibilité, ainsi que le travail nécessaire de liaison de la liberté et l'émancipation avec l'expérience politique de réhabilitation des liens humains. Dans cet

98 Lefort, C., « Le nom d'Un » Op. cit. p.330.

99 Faure Alain, Rancière Jacques. *La parole ouvrière : 1830-1851*. Op. cit. p.172.

100 Ibid. p.165.

esprit, le nom d'association réveille l'exploration des passages qui relient le *moi* avec ce qui se trouve en dehors de ses contours : la tâche de cette opération de nouage s'effectue dans le sillage de la critique des conditions données de domination, mais à partir d'une nouvelle « faim » pour l'inconnu – pour reprendre l'image qu'Abensour emprunte à Ernst Bloch¹⁰¹. Nous arrivons ainsi à une pensée qui a directement saisi le défi de l'association, pour laquelle le problème de l'organisation ouvrière est la source d'une faim qui va beaucoup plus loin que les problèmes d'une classe. Nous arrivons finalement à Pierre Leroux dont la pensée a fait de la lutte pour la sortie de l'état de privation – de ce que Bloch conçoit comme l'expérience de l'inaccomplissement de l'Être – une impulsion capable de projeter, dans un mouvement de progrès continu, le principe de la solidarité et l'expérience de l'amitié au centre d'une nouvelle conception de l'existence.

2. Le nom de l'amitié chez Pierre Leroux

Comme nous l'avons signalé depuis le début de notre recherche, P. Leroux occupe une place tout à fait particulière dans la cartographie de la pensée abensourienne. Philosophe ouvrier, homme politique, esprit militant, explorateur de la *terra incognita* de l'amitié et de l'utopie, il est l'exemple emblématique d'une pensée critique inédite. Dans ce contexte fécond, le travail de M. Abensour sur la pensée lerouxienne se déroule dans diverses dimensions et dans un sens mixte – peut-être d'une manière beaucoup plus évidente que par rapport à É. De la Boétie¹⁰² – en y profitant d'une œuvre si abondante qui peut nous conduire, très facilement, à l'errance ou même à la paralysie.

Néanmoins, le passage par ces scènes textuelles de la pensée ouvrière nous permet de reconduire la réflexion tellement féconde de P. Leroux à un problème fondamental. Comme M. Abensour le signale à propos de la dimension utopique de la pensée lerouxienne, le projet

101 En parlant du déplacement critique que la pensée utopique produit entre le « Pas » et le « Pas encore », M. Abensour s'appuie sur la pensée de Bloch et sa resignification du « néant » comme « faim ». « Dans la faim – dis Bloch – la privation se traduit par l'*horror vacui*. C'est cet *horror vacui* qui est le facteur déterminant, déclenchant l'impulsion initiale : « C'est le facteur intensif de la réalisation, qui met le monde en mouvement et le tient en mouvement. » La lutte de la faim pour sortir de l'état de privation est invention, construction de moyens de production ». Abensour, M., « Persistance utopie ». Op. cit. p.167.

102 M. Abensour est à l'origine de la republication de l'un des textes les plus fondamentaux pour la compréhension de la pensée lerouxienne, *De L'Humanité* (Ed. Fayard) et de l'édition dans la collection Critique de la Politique de *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques* (Payot). Nous pouvons aussi compter dans ce travail le *sauvetage* de la « Lettre au docteur Deville », publiée dans *Le procès des maîtres rêveurs* (Sens & Tonka). En outre, sur un terrain proche de cette mission éditoriale, nous trouvons tous les textes d'exploration de la pensée de Leroux, « Pierre Leroux et l'utopie socialiste » ; « Philosophie politique et socialisme, Pierre Leroux ou du "style barbare" en philosophie » ; L'affaire Schelling. Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens » ; pour n'en citer que quelques-uns.

de la philosophie comme une « science de tout » et, plus particulièrement, les efforts pour articuler la notion d'association avec une redéfinition amicale et solidaire du sens de l'existence, répondent à la thématization d'un seul problème : celui du lien humain. En effet, l'attention au lien humain, la problématisation de sa consistance, de ses conditions d'intelligibilité et d'occultation, font de l'œuvre et la vie de Leroux lui-même l'exemple d'une critique comprise dans le sillage d'un exercice de réduction. En consacrant l'exercice de la philosophie à la réhabilitation des rapports perdus avec ce qu'il conçoit comme le contenu de la divinité, ou comme l'ouverture de notre existence finie à sa signification infinie, et à la vie dans son expression la plus vaste, Leroux reconduit la philosophie elle-même à un rôle contextuel, à l'élucidation des principes d'une nouvelle époque. En ce sens, philosophie, utopie, mais aussi politique sont ramenées à cette tâche de réhabilitation : la pensée, mais aussi l'action politique, relèvent d'un mouvement qui travaille en direction d'un même horizon, sur « le champ qui lui est propre », à savoir « la vie de *moi* et de *nous* »¹⁰³. Dans cet esprit, ce que nous avons signalé comme le problème de l'organisation politique des ouvriers, ces exercices collectifs d'élucidation des principes et des pièges de l'association, devient une impulsion pour une pensée qui fait de la solidarité et de l'amitié les éléments clés à partir desquels commencer à concevoir, voire à construire, un monde inédit.

Dans le sillage du nom de l'association, la question du lien humain adopte ainsi plusieurs formulations. L'une d'elles est une tentative de réponse à ce que P. Leroux conçoit comme une réflexion sur la condition de « transition » de son époque, qui fait communiquer la dissolution de l'Ancien Monde avec la possibilité inédite de sa refondation à partir des principes de solidarité et de fraternité. Une autre formulation est l'exploration de la frontière de la pensée philosophique elle-même avec les expériences de luttes ouvrières, comme un effort pour confronter la tâche de la réflexion au défi qui émane des apories de l'association comme construction politique d'une *égalité dans la différence* – comme l'indique la clé de lecture de *Le Bras-Chopard*¹⁰⁴. On pourrait également dire qu'il s'agit d'une réponse qui trouve ses sources dans des expériences plus spécifiques, dans l'exploration d'organisations des conditions de vie et de travail d'inspiration utopique¹⁰⁵, ainsi que des luttes pour le réveil

103 Abensour, « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne ? » in *Pour une philosophie politique critique*. Op. cit. p.225.

104 *Le Bras-Chopard, De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*. Op. cit.

105 En habitant la frontière entre théorie et praxis politique, la vie de Leroux devient un exemple des efforts pour transformer le principe subjectif de l'humanité en un projet politique objectif. L'un des témoignages de ces tentatives se laisse lire à propos de la résidence de Leroux à La Creuse où il a non seulement occupé le poste de Maire de Boussac, mais il y a fondé avec son frère une imprimante sous les principes de l'association. Les traces de ces projets utopiques sont encore visibles, comme bien le montre Annette Marsac : « L'École de Boussac [ancienne imprimante fondée par Leroux] se constitue autour de la figure prophétique de Pierre Leroux. Sa place dans le champ politique et intellectuel, son influence attire à Boussac nombre de disciples et progressivement se constitue

contre ce que W. Benjamin appelle le « cauchemar du XIX^e siècle », contre les ruses de la fascination et les sources d'ensorcellement.

On peut comprendre l'articulation que Leroux fait entre l'exercice de la philosophie et le problème du lien humain à partir de sa critique de la philanthropie dont nous avons vu précédemment l'importance. La philanthropie est présentée par P. Leroux comme une tendance à la limitation de l'existence : il détecte un mécanisme d'affirmation identitaire qui – sous les charmes de l'ensorcellement – fixe l'horizon du sens de la vie dans les confins d'un *moi* sans les *autres*. Vue ainsi, la philanthropie devient le trait non seulement de la classe dominante, mais grâce à l'exercice de réduction de la domination à sa source effective, elle apparaît comme une dynamique d'occultation qui dépend plutôt de la répétition de la scission sociale et de la reproduction de l'égoïsme. En ce sens, l'attitude philanthropique, déterminée pour la perpétuation d'une inégalité structurelle, devient une rationalité qui est capable, en tant façon de signifier la réalité, d'imprégner aussi les dynamiques de subjectivation de la classe ouvrière. De cette façon, Leroux est capable d'instaurer une distance active face à un péril d'occultation, en le comprenant comme un mouvement en perpétuelle mutation. Sa pensée reconfigure ainsi la critique dans un sens agonistique, qui oppose le travail de vigilance aux pièges qui menacent le mouvement ouvrier.

En effet, dans la lutte pour le sauvetage du lien humain, Leroux trouve dans l'amitié et la fraternité une contre-réponse à la tendance moderne à l'égoïsme et l'isolement. La tâche de la critique s'avère être l'explicitation, voire la construction d'une distance entre la solidarité et la *fausse charité* que pratique la classe bourgeoise, cette activité étant une condition pour libérer l'imagination politique vers des horizons insoupçonnés. Comment concevoir les rapports humains non seulement au-delà de l'égoïsme et de la concurrence, comme nous venons de le voir, mais aussi contre leur avènement ? Voilà le problème que la figure de Leroux exprime, dans ses multiples acceptions.

M. Abensour conçoit la philosophie de Leroux comme une « recherche pré-phénoménologique de l'hétérogénéité du rapport humain »¹⁰⁶, inspirée par un esprit de résistance. Chez Leroux la résistance est l'impulsion critique de vigilance, qui conçoit la réhabilitation du passage entre le *moi* et le *nous* comme une possibilité qui suppose le

une communauté de travail [...] ». « [L]e mode d'organisation de l'atelier typographique [s'est fait] selon la règle de la triade. Chaque atelier, constitué à partir des trois fonctions de correcteurs, compositeurs et imprimeurs fonctionne en « triade », et élit un représentant pour former la « triade directrice » en adéquation avec ce qu'il considère comme les trois natures psychologiques de l'homme, à savoir, la connaissance, la sensation et le savoir ». Cf Marsac, Annette, « Pierre Leroux et « l'École de Boussac » » in *Utopies en Limousin, De Boussac à Tarnac, histoires d'autres possibles*. Les ardent éditeurs, Limoges, 2014. pp.49,58.

106 Abensour, « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne ? » Op. cit. p.220,221.

sauvetage du contact avec l'autre en tant qu'autre. Autrement dit, si l'égoïsme devient, dans ce moment fondamental du capitalisme, le foyer de l'isolement, la pensée de l'amitié et la transformation de ses principes en un projet politique, qui manifeste et construit la solidarité, s'avère être la formulation d'une critique pour laquelle le sauvetage du lien humain devient la porte d'accès à un autre monde possible. Ainsi, l'altérité, l'affirmation de la différence et de son importance au moment de concevoir la vie humaine apparaissent comme les traces d'une pensée qui voit dans l'universalité de l'humanité un refuge contre les dynamiques d'occultation qui mettent en œuvre la limitation du sens de l'existence. Contre la clôture de la vie aux contours du *moi*, Leroux nous propose de décentrer la composition de la subjectivité au *milieu* qui s'étend de l'individu à sa communication avec ses semblables, en tant que semblables, et avec l'univers.

C'est en ce sens que, pour M. Abensour, Leroux représente une figure assez particulière sur la scène de la pensée moderne. Sa pensée se compose, en effet, à partir d'une attitude de vigilance, orientée cette fois contre la fascination par la logique de la concurrence et contre l'égoïsme, mais qui se projette dans une mission de transformation sociale totale, en ménageant un passage assez inclassable entre philosophie et praxis politique. En effet, dans la lecture de M. Abensour, Leroux apparaît comme une figure moderne, grâce notamment à l'articulation qu'il établit entre la lutte pour l'égalité des classes opprimées avec une idée l'humanité universelle et transcendante, mais moderne aussi lorsqu'il met en question cette ouverture. Il se consacre en effet de façon permanente à un travail d'élucidation de la relation du projet d'émancipation avec l'expérience politique de base qui le motive : l'association comme une affirmation de l'irréductibilité de *tous* en tant que marque de l'hétérogénéité du lien humain. En ce sens, la philosophie de l'humanité vise l'universalité : elle s'appuie sur les notions de « progrès » et de « synthèses », tout en déployant un travail critique qui n'efface jamais la condition irréductible de la pluralité humaine, qu'il comprend à partir de la figure du *lien* comme la pièce clé pour fonder un projet d'émancipation politique, philosophique, scientifique et culturel. De façon plus concrète encore, la pensée de la différence se compose chez Leroux à partir du problème de la fraternité et de sa transformation en pièce charnière entre un monde fondé sur un principe humain, conçu cette fois à partir de l'expérience politique de la solidarité, et le déchaînement d'une logique d'occultation et de destruction du lien humain par la limitation du sens de l'existence à la vie isolée du *moi* contre *tous*.

À partir de là, M. Abensour présente Leroux comme le témoin d'une expérience de pensée qui émerge de la convergence entre des mouvements assez dissemblables, surtout pour nous. On y trouve, d'une part, une vocation universelle à l'émancipation, qui se sert du

principe de l'infini pour élaborer une idée de l'humanité apte à résister à un mouvement de clôture de l'existence dans les contours de l'individu. D'autre part, l'universalité est conçue à partir de l'affirmation d'une hétérogénéité de l'autre, *des autres*, selon laquelle la pluralité est une forme de sauvetage de la condition humaine. Ainsi, cet acte de sauvetage est compris comme une affirmation de l'irréductibilité du politique qui, sous ce prisme moderne, s'exprime comme une affirmation d'autres comme portes d'accès à l'infini, en faisant de l'association le projet de matérialisation, voire de médiation, entre l'idéal de l'humanité et la réalisation de l'émancipation comme forme de reconfiguration sociale. La construction de ce projet étant, de plus, inspirée par une attitude de vigilance à l'égard de sa mutation ou de sa dégénérescence en une forme d'égoïsme, c'est la solidarité qui devient le refuge de l'altérité. La vigilance s'exprime alors par l'affirmation infatigable de l'altérité, du droit à l'extériorité et à l'infini qui habite les relations de *tous avec tous*. Comme le dit Leroux, le « droit de l'homme » fondamental n'est autre que la possibilité de « communiquer avec tous ses semblables et avec tout l'univers »¹⁰⁷, dans un mouvement déterminé par la réciprocité, par le principe de l'égalité en tant que foyers de signification du nom de la fraternité, où *nous sommes tous pour chacun et chacun est pour tous*, comme l'expriment les paroles ouvrières. Leroux, guidé par cette maxime, arrive à une redéfinition de l'existence forgée par le déplacement de son foyer de signification à l'*entre-nous* que ce lien nomme : ce n'est pas l'être humain, mais l'humanité qui est la figure capable de contrecarrer les pièges de l'occultation. L'humanité devient ainsi une figure de la pluralité.

Afin d'affirmer ce principe, il est nécessaire d'inverser l'intentionnalité philanthropique, en faisant de l'infini et de l'hétérogénéité du lien un mouvement qui va au-delà de la classe ouvrière. L'association doit devenir le signe de cette ouverture, c'est-à-dire la réalisation objective, en tant que modèle de transformation sociale, d'une reconfiguration subjective de la signification de l'existence. L'humanité se révèle ici comme un principe et un prisme, comme le nom de « chaque homme dans son existence infinie »¹⁰⁸, comme la trace d'une altérité irréductible qui vient de l'ouverture du moi à son extériorité.

2.1. Contre la philanthropie et le christianisme, le foyer de la critique chez Leroux

Dans ce cadre, l'association est l'expression de ce *nouvel art de vivre* qui émane du mouvement d'ouverture. L'humanité signale alors une opération théorique tout à fait

107 Leroux, P., *De l'humanité*. Op. cit. p.145

108 Ibid. p.191.

complexe, qui est nourrie tout d'abord par un geste critique d'inspiration « prolétaire », comme le dirait M. Abensour, qui constitue la bourgeoisie, sa philanthropie et sa charité, en cibles d'une réduction à ses principes effectifs. Dans cette optique, l'égoïsme et l'isolement dépassent les limites d'une classe pour être vues comme les traces d'un mouvement plus général, transversal à l'histoire mais qui trouve son contrepoids définitif dans la révélation que représente pour Leroux la Sainte Triade *liberté, fraternité et égalité*. En ce sens, la philanthropie exprime un mouvement de limitation bien plus large, qui émane d'un processus de clôture, de division et de contrainte de notre accès à une vie infinie. En effet, pour Leroux l'égoïsme n'est pas un élément qui arrive à la configuration du social par la transformation des moyens de production ou par la reconfiguration des dynamiques de fascination. L'isolement des ouvriers apparaît, en fait, comme le résultat d'un processus de désacralisation de la vie, c'est-à-dire de l'institutionnalisation de l'interruption de sa relation avec son principe d'unité transcendante. De cette manière, dans la perspective de l'humanité, l'irruption de la triade sert de prisme historique qui le cadre pour comprendre la façon dont se fait l'articulation du particulier à l'universel, de la finitude avec l'infini, ce processus étant compris à partir d'une affirmation de la pluralité et de l'hétérogénéité des liens humains contre toute tentative de leur destruction.

À partir de là, nourri par ce foyer critique, le nom de l'humanité nous propose une convergence entre deux conceptions qui, pour nos regards contemporains, semblent complètement irréconciliables. Comme nous l'avons signalé, le projet de Leroux émerge de l'articulation d'une version très particulière de la modernité, pour qui l'humanité est le un signe d'une pensée universelle, mais qui passe par la médiation d'être toujours conçus à partir d'une singularité irréductible. En ce sens, la lutte contre le paternalisme des « patrons » ou pour l'interruption du « cauchemar ouvrier », s'encadrent dans une reconfiguration du sens de l'existence, d'une problématisation de son sens proprement humain, pour devenir un mouvement critique en deux temps : critique des sources de la limitation et force tout à fait créative qui fonde le projet d'une humanité solidaire.

Pour le dire brièvement et d'une façon un peu schématique, pour Leroux les problèmes de son temps, en tant qu'époque de dissolution et de transformation des repères de la certitude, manifestent l'interruption, voire la fermeture des relations des individus par rapport à la puissance infinie que représente pour lui l'humanité. Il s'agit, ainsi compris, d'un manque de perspective qui produit et perpétue la limitation, moins pour la césure de l'infini ou de l'universalité des portées de la pensée, que par l'occultation du sujet politique sur lequel se fonde cette nouvelle époque. D'après Leroux en effet, la pensée politique et philosophique

occidentale a déplacé l'accès à l'infini au-delà de son foyer originaire, à savoir la communauté des semblables et le contact avec autrui en tant que porte d'accès à l'univers, qu'il pense comme la « vie virtuellement éternelle »¹⁰⁹ de l'humanité. En ce sens, il est nécessaire de reconduire le foyer de signification de l'universalité à sa source, à la relation *entre* les êtres humains par une opération de réduction ontologique et politique : il faut comprendre que la libération de cette virtualité infinie dépend de la multiplication incommensurable des combinaisons qui habitent les interactions des humains avec leur monde commun.

Néanmoins, pour mener à terme ce projet, il est nécessaire d'exposer et de démanteler les foyers de destruction du lien humain, en inaugurant les chemins d'accès à la médiation des êtres particuliers avec la vie virtuellement éternelle de l'humanité. En ce sens, sur cette scène moderne, l'effort de Leroux pour concilier le particulier et l'universel choisit une voie proprement trinitaire : la « synthèse », comme formule capable d'affirmation le caractère irréductible de la pluralité humaine. En effet, contrairement à la pensée dialectique hégélienne ou à d'autres références à la conception moderne de la trinité, de l'humanité et du concept de progrès¹¹⁰, Leroux opère à partir d'une redéfinition de la « vie naturelle » à partir d'un modèle, déterminé par la combinaison entre *sensation, sentiment et connaissance*. Il s'agit d'une formule que Leroux utilise comme une optique pour disposer la réalité tout entière. Afin de comprendre les entrelacs de cette proposition, on a besoin de remarquer tout d'abord son inspiration critique.

Comme l'explique bien Le Bras-Chopard et comme le suggère aussi la lecture de M. Abensour, la formule trinitaire chez Leroux et son accent mis sur la condition irréductible de la pluralité humaine émerge d'une critique générale des dualismes et des séparatismes. D'une façon plus spécifique, Leroux dirige sa critique contre le christianisme, en comprenant

109 Ibid. p.174.

110 Comme Le Bras-Chopard le montre bien, la pensée de Leroux s'inscrit dans une constellation moderne qui utilise la triade comme façon de formuler une conception philosophique de l'histoire. Dans cette liste nous trouvons les grands noms associés à la pensée dialectique, Kant, Herder et notamment Hegel, mais aussi tous ceux qui ont conçu une pensée de l'histoire à partir d'un modèle progressiste. On pense ici à Marx et particulièrement à Comte, dont la vision positiviste sert de mauvais exemple pour Leroux d'une pensée qui a séparé la science du phénomène de la vie. Dans ce sens, grâce à la lecture de Le Bras-Chopard et de M. Abensour, Leroux se révèle comme un penseur moins de la division, fixée dans la distinction entre les moments positifs et négatifs de l'histoire, que de la « synthèse », ce moment étant compris à partir d'un caractère transcendant irréductible. « [L]a synthèse n'est pas [...] encore perfection. La bienheureuse synthèse n'existe qu'en Dieu », dit Le Bras-Chopard, en signalant que le moment de dépassement des différences n'arrive à la pensée de Leroux qu'à partir de l'intervention de la divinité, celle-ci comprise à partir d'un mouvement de resignification complexe. Leroux nous propose, en effet, de suspendre le moment d'achèvement de l'histoire à la tension insurmontable vers l'au-delà, en même temps qu'il reconduit la transcendance elle-même, l'infini, le paradis, le ciel et l'avenir à ce monde, à la terre, au temps présent et – plus important pour nous – à l'acte de reconstruction des liens humains. Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence*. Op. cit. pp.104,105.

le dualisme qui sépare la terre du ciel et le corps et l'esprit comme l'un des obstacles les plus importants pour la réalisation de l'association et de l'idée de l'humanité. En effet, dans sa formulation de la trinité, le christianisme a écarté la *sensation*, comprise sous le signe du corps et dont la signification a été marquée par l'impropriété – comme un « non-moi » –, de la *connaissance*, celle-ci étant le lieu de l'esprit et de l'affirmation du « moi ». Leroux se sert de cette caractérisation pour donner lieu à une multiplication infinie d'expressions de la triade, la mission de son époque étant déterminée à partir du travail de recomposition de la communication entre sensation et connaissance. Dans ce cadre, le dualisme occidental et spécifiquement chrétien a séparé la vie de la signification de l'existence, en assignant le « non-moi » à la sensation, en tant que signe de l'immédiateté, et le « moi » à l'affirmation d'une conception de la connaissance qui a perdu tout lien avec la corporéité, mais aussi avec toute forme d'extériorité, en la faisant dépendre exclusivement de la puissance d'un individu isolé.

Il ne faut pas simplifier la critique de Leroux en la présentant comme une simple dénonciation de la dualité, au profit d'une conception éclectique de l'unité, ou comme une sorte de sacralisation de la triade. La critique du sensualisme, ou de ce qu'il comprend comme le caractère fictif de la divinité chrétienne¹¹¹, provient d'un effort d'élucidation des sources de la limitation de l'idée d'humanité ou, dit d'autrement, de l'origine des inégalités. Dans cette mission, la séparation entre le corps et l'esprit s'encadre dans un geste plus structurel de la pensée occidentale pour laquelle la division résulte, en fait, d'une hiérarchisation. Effectivement, Leroux voit dans la contradiction entre la terre et le ciel « l'opération fondamentale de la naissance du pouvoir »¹¹² : la réduction du ciel à l'âme, puis son déplacement à un monde d'après dont le début coïncide avec la fin de la vie, est le foyer de la division de la société en castes. Elle est aussi la source de la distinction entre bons et méchants en tant que critère de discrimination et finalement de supériorité.

Ainsi, dans un premier aspect, cette version de la transcendance devient le foyer de la division sociale par la création d'une « hiérarchie ecclésiastique », la subordination de la terre au ciel servant de justification pour l'instauration d'une société divisée. « La noblesse du ciel s'est formée comme la noblesse de la terre »¹¹³, dit Le Bras-Chopard. La distinction du paradis et de l'enfer, des élus et des réprouvés, monopolise la rédemption, celle-ci étant réduite à l'échelle du *moi* et au mépris du monde, de sa configuration actuelle et de la trame

111 « Le non-moi » est aimé selon Leroux dans le christianisme « en apparence seulement, et par une sorte de fiction ». Leroux, P., *De l'humanité* Op. cit. p.161.

112 Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence*. Op. cit. p. 134.

113 Ibid. p.133.

humaine qui lui donne sa consistance. « Par leur foi en l'autre monde, les hommes « ont dépouillé de ciel la vie présente » »¹¹⁴, réaffirme Leroux : la dissociation entre la vie et la divinité déplace l'égalité, la liberté et la fraternité à un futur dont l'abstraction devient de plus en plus forte au fur et mesure que les conditions de domination, c'est-à-dire d'inégalité, se rencontrent dans le monde présent. Dans un deuxième aspect, Leroux montre comment la transformation de la divinité en une entité sans vie, propre au royaume des morts, devient la source d'une opération d'occultation et de perpétuation des inégalités. En déplaçant la divinité de la terre et du temps présent pour situer dans les profondeurs d'une conscience qui a resserré le sens de la transcendance aux contours du *moi*, la religion est devenue un « instrument mystificateur entre les mains de la bourgeoisie pour pérenniser la domination »¹¹⁵. En ce sens, Leroux participe d'une critique de la religion qui comprend son institution et son rôle social comme des éléments d'aliénation sociale : la conception chrétienne de la divinité est le foyer de ce que les textes ouvriers dénoncent comme « fausse espérance ». Ainsi, la religion est devenue un piège pour le mouvement ouvrier, pour la classe opprimée, elle permet la perpétuation des inégalités par le déguisement de la souffrance présente grâce à la promesse vide d'une rédemption future.

Néanmoins, à la différence des tendances positivistes qui limitent le sens des religions à ce rôle idéologique, Leroux met en œuvre un véritable exercice de *sauvetage critique*, un « sauvetage par transfert »¹¹⁶ proche de celui que M. Abensour lit dans la conception de l'utopie chez Marx. En effet, Leroux met en question la version institutionnelle de la religion d'une manière radicale. Pour lui, la séparation du *ciel* et de la *terre* crée la distance nécessaire pour l'introduction d'une double opération, d'un double geste, qui vise la hiérarchisation et la dépréciation de la vie humaine. La religion est devenue une institution qui a monopolisé le contact non seulement avec la divinité, mais plus précisément avec la possibilité de la sortie du *moi* : elle a posé la transcendance comme une affection qui se place à distance de la sensation, de la corporéité, mais aussi du partage avec les autres. Dieu habitant les profondeurs d'un esprit qui se reconnaît de moins en moins dans sa vie quotidienne, le christianisme limite les possibilités de contact avec le *non-moi*, avec ce qui échappe aux contours de l'individu, à une expérience qui ne concerne que la mort et laisse tomber le présent.

En détectant dans le christianisme une contradiction insurmontable qui devient le foyer de l'occultation du processus d'institutionnalisation de la solidarité, Leroux comprend

114 Ibid. p.139.

115 Ibid. p.132.

116 Abensour, M., *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*. Op. cit. p.14. Cf note^o 84 de notre premier chapitre.

ce processus de désacralisation du monde comme un obstacle à dépasser. Plus précisément, la simplification de la divinité opérée par le christianisme a permis la réduction de l'existence aux contours du moi, et a fourni les conditions de possibilité du déchaînement libre et vorace de la logique de la concurrence et de l'égoïsme. La critique de la fausse charité philanthropique conduit Leroux à l'analyse de la relation du christianisme avec la divinité, en y entrevoyant une contradiction qui devient finalement la source de l'essor de l'égoïsme moderne. Une telle ambiguïté est structurelle et émane selon Leroux de l'abandon du sentiment et de la médiation entre le *moi* et le *non-moi* par le christianisme, abandon qui devient la source de la contradiction entre individu et humanité.

Vous me dites d'aimer mon prochain, vous me l'ordonnez au nom de Dieu. J'obéis. Mais dites-moi ce que je dois faire de l'amour de moi-même, que la nature a mis évidemment en moi, et que Dieu, par la voix de la nature, me commande de suivre, tandis que vous, au nom de Dieu lui-même, me commandez d'aimer mon prochain¹¹⁷.

Pour P. Leroux – comme pour P. Clastres avec sa critique de T. Hobbes¹¹⁸ – le christianisme n'est pas l'ennemi du projet de l'association, mais il est plutôt une version de la divinité qui n'est pas cohérente avec ses principes fondateurs, ce qui donne lieu au détournement institutionnel de sa doctrine. En effet, le christianisme a raison, dit le philosophe, lorsqu'il identifie le principe de la vie humaine dans l'amour, « *Aimez votre prochain comme vous-mêmes* »¹¹⁹, il pose les bases pour la construction de l'idéal de l'humanité. Néanmoins, il se trompe lorsqu'il divise l'amour en une alternative qui oppose l'amour de soi à l'amour du prochain, ce qui empêche la communion des semblables. Le déplacement du contact avec la divinité à un modèle ecclésiastique a fait de la rédemption un processus individuel et l'amour de soi a été réduit à l'abandon des autres, au retrait du monde. En ce sens, le christianisme a posé l'égoïsme comme un mouvement d'affirmation de soi sans les autres, et a lié la rédemption personnelle à l'abandon du monde, voire à l'isolement. L'amour de moi-même, délié de l'interconnexion du *moi* avec l'altérité, a produit ce que Leroux appelle la « fatalité » de la société laïque, à savoir une configuration du social qui s'est faite à l'insu d'un principe de transcendance et, par conséquent, contre la possibilité de la solidarité.

117 Leroux, P., *De L'humanité*. Op. cit. p.158.

118 Cf Abensour, M., « Le contre-Hobbes de Pierre Clastres ». Op. cit.

119 Leroux, P., *De L'humanité*. Op. cit. p.152.

Il faut de nouveau souligner cette relation, en prenant toujours en compte que, chez Leroux, l'infini marque la réhabilitation des liens *entre* les individus. Dans cette optique, la conception chrétienne du monde a condamné la société à choisir entre une « dévolution ascétique »¹²⁰, sans monde et sans les autres, et un laïcisme de l'immanence, qui encourage l'isolement par la réduction de l'existence au moi comme son seul horizon. Autrement dit, l'amour du Dieu chrétien, sans contact avec autrui, a fait de l'expérience de la divinité soit une affirmation de la mortalité, comme foyer de la signification de la vie, soit une forme de mysticisme dénuée de praxis politique. En déplaçant la réalisation de l'égalité à une région qui s'étend au-delà de la mort¹²¹ et en ouvrant la porte à une signification de la liberté qui se fait à l'insu de la solidarité et la fraternité, le christianisme a, d'après Leroux, résolu le problème de la souffrance au prix de la négation de la vie.

Or, la recomposition métaphysique des principes du christianisme par Leroux, s'accompagne aussi d'un mouvement de sauvetage qui va au-delà du principe de l'amour pour le prochain. Pour Leroux, il y a un « égoïsme saint »¹²² qui émane de ce qu'il conçoit comme cette « voix de la nature » et qui, comme dans sa lecture de La Boétie¹²³, fait du *conatus essendi* ou de l'affirmation de soi un mouvement qui actualise notre relation avec un monde commun. Plus précisément, si le christianisme avait pris au sérieux le principe « *aimez votre prochain comme vous-mêmes* », c'est-à-dire comme si l'amour de *moi-même* correspondait,

120 Ibid.162.

121 La critique de Leroux est, en fait, beaucoup plus dure. « Je dis que cet amour des hommes ne pouvait pas être un amour réel des hommes, mais une espèce de violence pour les faire sortir de la condition humaine, et les entraîner dans la même abnégation et dans le même ascétisme où l'on était soi-même plongé. Le monde alors était un affreux chaos, où toutes les races d'hommes se déchiraient entre elles, où tous les hommes se déchiraient entre eux. [...] Aussi est-il vrai encore que jamais les Chrétiens fervents n'ont aimé l'homme dans l'homme ni l'humanité pour elle-même. Ils ont seulement prétendu vaincre le mal, en abolissant la nature, la vie, l'homme, l'humanité. ». (Ibid. p.169.). Il serait nécessaire d'examiner les relations, peut-être les échanges, entre la critique de Leroux de l'institution du christianisme et le mouvement latino-américain de la théologie de la libération. En tant que reformulation du sens du socialisme et sous la critique de la société de castes, les deux critiques de l'institution ecclésiastique coïncident dans un projet de transformation sociale basé sur la recomposition du lien humain, sur le déplacement de l'émancipation/rédemption vers la position des opprimés, sur la lutte contre la philanthropie, mais surtout dans ce geste de sauvetage par transfert de la religion comme force de transformation sociale.

122 Ibid.152.

123 En effet, Leroux reconnaît dans le *Discours* de La Boétie les mêmes principes qui configurent sa propre doctrine de l'humanité. Il y discerne trois maximes fondamentales : 1) l'origine de la domination réside dans la division, dans la mesure dans la mesure où elle permet l'avènement du maître – « le mal est d'avoir un maître, puisque le mal est dans la domination de l'homme sur l'homme » ; 2) l'égalité est une condition « native » dans les êtres humains ; 3) la communication, sous la forme de « l'entre-connaissance », émane du caractère inné de l'égalité et, plus précisément de la « fraternelle affection » qui donne le ciment pour la construction, sur le mode d'une réhabilitation, de la solidarité. Néanmoins, Leroux lit dans la persistance de l'énigme une ambiguïté politiquement dangereuse : la dénonciation qu'incarne le *contr'Un* contre les monarchies doit procurer une contre-proposition, notamment si l'on prend au sérieux le message du *Discours*, c'est-à-dire si l'on accepte que « c'est le désir même de la liberté qui a créé les monarchies ». On pourrait dire, dans ce sens, que la critique de Leroux à La Boétie découle plus de la pratique politique, du combat pour la dissolution des monarchies et contre leur reconfiguration, que d'un souci métaphysique pour sauver l'énigme comme un prisme critique pour discerner le moment de l'inversion de la liberté dans son contraire. Leroux, P., « Le *contr'Un* d'Étienne de La Boétie ». Op. cit. pp. 74-79.

voire coïncidait, avec l'amour pour autrui, l'égoïsme aurait pu être conçu comme un lieu pour la rencontre entre l'individu et la nature¹²⁴. D'après Leroux, l'état de nature pourrait être compris à partir de cet « égoïsme saint », l'affirmation de soi n'était plus non plus la scission d'avec l'infini, mais son accès même.

Pour Leroux, le problème n'est donc pas l'égoïsme, mais sa réduction à une subjectivité dont l'horizon a été enfermé dans les confins du *moi*. Pourtant, l'égoïsme et toutes ses expressions peuvent devenir « saints » si le *moi* apparaît à partir de son lien sacré avec le *non-moi*. Une fois l'égoïsme a été identifié à l'affirmation d'un *moi-avec-les-autres*, voire *pour-les -autres*, il « cesse véritablement d'être égoïsme, pour devenir la liberté »¹²⁵, dit Leroux, la liberté étant le foyer du « droit » en tant que manifestation objective de cette transformation subjective. Le *moi-avec-les-autres* devient ainsi le principe d'une configuration sociale qui a réhabilité le passage du *moi* vers le *non-moi* à partir de l'élucidation de son rapport ontologique interne, c'est-à-dire grâce à la réconciliation de l'amour de soi avec l'amour d'autrui.

En ce sens, poursuit Leroux, le droit qui émane de l'impulsion naturelle à la conservation de soi peut être conçu à partir de l'inter-dépendance des êtres, de leur relation collective constitutive, ce qui en fait une expression de la vraie liberté. « Cet égoïsme et cette liberté », dit Leroux en faisant allusion à leur version sainte, « fondent le droit ; et le droit se trouve précisément être la charité. Ainsi, la charité devient la liberté même »¹²⁶. L'affirmation de soi, en tant que forme d'accès au *non-moi*, se transforme en véritable charité, c'est-à-dire en l'expression d'une co-dépendance interne qui, en tant qu'accès et ouverture à l'humanité, devient force créative et transformatrice.

Dans cet esprit, le geste de différenciation qu'expriment les textes ouvriers, entre une fausse charité et une version véritable, se traduisent chez Leroux par une élucidation de la source du principe de l'inégalité, qu'il comprend à partir du processus d'institutionnalisation de la coupure de la vie du *moi* avec la vie des autres. Dans ce contexte, la charité philanthropique véhicule l'ambiguïté inscrite dans le christianisme. Elle a transformé l'amour en une affirmation de soi non seulement *sans* les autres, mais plus précisément, *contre* la possibilité de leur apparition. Dans le christianisme en effet le *non-moi* est aimé « seulement en apparence »¹²⁷, dit Leroux : sa séparation avec le moi a permis d'institutionnaliser la réorientation de l'amour de l'autre vers l'amour de soi, reproduisant ainsi l'inégalité et la

124 Leroux, P., *De L'humanité*. Op. cit. p.171.

125 Ibid. p.171.

126 Ibid. p.171.

127 Ibid. p.161.

limitation de l'accès à l'infini dû au déplacement de la divinité au-delà du monde humain. De cette manière, le *moi* entre en contradiction avec toute autre altérité, son mouvement de sortie devient un voyage qui reste contraint à une immanence indépassable.

Il ne s'agit pas pour Leroux de dépasser le temps de la religion par l'arrivée du temps de la connaissance, par une époque vouée au savoir ou même à la philosophie. La philosophie doit au contraire retrouver le rôle que la version institutionnelle de la religion a oublié¹²⁸, elle doit procéder à transmutation de soi, de sa discipline, de son rôle social et de sa mission en fonction de l'horizon qui inaugure l'humanité. « [L]e temps de la philosophie est passé et [...] le temps de la religion est venu »¹²⁹, écrit M. Abensour à propos de cette inversion : la transmutation de la philosophie est une forme de réduction de sa forme, de ses concepts, de ses catégories, mais aussi de ces modèles institutionnels, à un nouveau besoin. Il s'agit d'un appel déterminé par la résistance à l'« entreprise académique », guidé par un esprit critique des institutions, et motivé à son tour pour une vraie « pensée de résistance », modelée par le « besoin de l'humanité »¹³⁰. Ainsi, le démantèlement des travers institutionnels, des « points aveugles » de leurs concepts et catégories, devient pour Leroux une mission de reconduction de la discipline philosophique au nouvel horizon de la pensée, dont l'avènement a été inauguré par l'apparition de la triade comme forme de composition subjective du sens de l'existence, mais aussi objective, en tant que projet de recomposition du tissu social. De cette façon, avant de s'opposer à la foi, la philosophie doit l'incarner, en faisant de la médiation entre la *sensation* et la *connaissance*, du passage du *moi* au *non-moi* ou de l'épreuve de la transcendance, son sol d'expérience. Plus précisément, la philosophie doit faire du sentiment son foyer, en reformulant sa mission à partir du but de liaison que cette époque impose.

128 C'est en ce sens que Leroux, en s'adressant aux philosophes, signale : « Tout ce que nous dirons aux philosophes aura pour but de leur prouver que le temps de la philosophie est passé et que le temps de la religion est venu », en comprenant la fin de la philosophie non plus comme son élimination, mais plutôt comme sa transformation en un pont de médiation. Leroux, P., « Aux philosophes » in *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques. Trois discours et autres textes*. Op. cit. p.127.

129 Abensour, M., « Pierre Leroux et l'utopie socialiste » Op. cit. p.98.

130 Nous avons fait référence à plusieurs reprises au passage où M. Abensour, en pensant à Ludwig Feuerbach, fait la distinction entre une « pensée de la résistance » contre l'« entreprise académique », en situant son propre projet philosophique dans les confins de la première (Abensour, M., « De quel retour s'agit-il ? » Op. cit. p.62). Or, bien que le sens spécifique de la critique de la pensée académique reste plutôt vague chez Abensour, qui ne signale que certaines coordonnées qui sont, en fait, propres à toute une constellation de la pensée – critique du dogmatisme marxiste, critique de l'institution universitaire post mai 68, participation à une scène de recomposition de l'institutionnalisation philosophique française (Université de Vincennes) –, nous pouvons supposer que le contenu de cette dénonciation est nourri par des exemples concrets de la pensée politique. C'est en ce sens que la distinction feuerbachienne sert de critère qui trouve différentes expressions comme la « pensée de la résistance » de H. Arendt et comme P. Leroux. Dans le cas de celui-ci, la critique de l'entreprise académique – « [...] la philosophie se réduit en définitive à se procurer de l'argent, des honneurs et des facilités pour bien vivre » – va avec un processus de transmutation de sa discipline qui déplace cette forme de *conatus essendi* institutionnelle, cette impulsion pour persévérer dans son être, vers la refondation de son activité à partir du besoin de l'humanité. Abensour, M., « Pierre Leroux et l'utopie socialiste » Op. cit. p.98.

L'humanité imposant une tâche de sauvetage et de mise à jour de la divinité dans le présent, le besoin d'humanité devient alors une façon de situer la « religion-philosophie », c'est-à-dire la transmutation de la philosophie, au carrefour entre l'Ancien Monde et celui qui est à venir. Il s'agit ici d'une opération complexe qui implique la détermination du travail philosophique à partir de l'actualisation du principe trinitaire. Cette reconfiguration comprend ainsi la tâche de la critique à partir de la dénonciation des divisions, en commençant par la société de castes, mais qui adopte la distinction et l'articulation entre sensation, sentiment et connaissance comme l'expression de ce que La Boétie appelle la « belle mère », ce moule originaire. À partir de ces éléments, on peut affirmer que la trinité sert comme le prisme qui permet de concevoir la relation du multiple avec l'unitaire, en faisant de cette diversité l'accès au « même moule ».

On est en présence d'un moment *critique*, dont la mise en œuvre est déterminée par un mouvement de reconduction des *formes* institutionnelles, des doctrines et de ses concepts et catégories vers le *principe* de l'humanité et à la nouvelle subjectivité que son nom signale. Néanmoins, si l'on se réfère à la critique de la conception saint-simonienne de l'histoire par Leroux,¹³¹ ce mouvement est accompagné par un effort *organique* pour élucider les principes qui actualisent le lien entre la multiplicité de *tous* avec son foyer d'unité, avec son « même moule », ce qui fait de la philosophie une force créative et constructive. Critique et philosophie se rencontrent ainsi dans le sillage d'un projet politique de transformation sociale, la lutte contre le paternalisme, contre la « fausse philanthropie » et la charité procède d'un esprit créatif capable d'entrevoir les « lignes de fuite », entre les ruines, vers le *tout autre social*.

2.2. Le sentiment et l'entre-connaissance, les éléments de l'amitié lerouxienne

Avec la pensée de l'humanité, la philosophie, comme l'art, la politique et la science, fixent leurs champs d'action à partir d'une mission : la mise en relation du *ciel* avec la *terre*. Si on veut utiliser les termes de la philosophie politique critico-utopique de M. Abensour, il s'agit d'une transformation de la pensée, dans son activité ainsi que dans sa forme disciplinaire, à partir du « besoin de l'humanité » contre tout autre besoin particulier, sectaire ou partiel. Voilà la vocation de la pensée que la critique du christianisme a révélée à Leroux, en montrant de surcroît que le démontage des points aveugles de la société vis-à-vis de sa vie

131 Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence*. Op. cit. p.104.

virtuellement infinie est soumis à un processus de resignification de la subjectivité, ainsi que du sens de la vie à plusieurs.

En ce sens, il serait préférable de parler d'un processus de bouleversement de la subjectivité, comme celui que Levinas mène à terme lorsqu'il déplace le monologisme du *moi* au « fait de la rencontre » et l'adoption de « l'un-pour-l'autre »¹³² comme foyer de la signification de l'existence. À partir d'une approche « préphénoménologique », la pensée de Leroux décrit un mouvement similaire, malgré la distance historique et théorique : il pense le processus de transformation, d'ouverture et de refondation de la société en synchronie, voire en dépendance, avec un processus de resignification de la subjectivité. En effet, la doctrine de l'humanité comprend son propre *bouleversement de la conscience*, sa propre version du processus de subjectivation, à partir du déblocage de l'altérité et de la rencontre d'autrui dans un processus de signification de la vie, tout en concevant la recomposition de la dimension politique comme un mouvement réciproque de ce déplacement. Ainsi, l'altérité et l'hétérogénéité font leur irruption dans la composition de la vie, à une échelle individuelle ainsi que collective, sous la forme d'un principe de transcendance – autant *sacré* que *naturel* –. Ce principe, l'humanité, révèle ainsi les traces de l'autre, de l'inédit et de l'insoupçonné dans le *propre*, dans les contours du moi, en faisant de l'affirmation de la vie – contre la mort et le néant – une manière de dire que nous *tous* sommes finalement *uns*.

En ce sens, pour apparaître, l'humanité a besoin d'un travail de conversion de l'esprit, collectif et multiforme, d'une renaissance de l'homme-individu dans « l'homme – humanité »¹³³. En même temps, cette conversion est accompagnée par une autre transformation, celle de la société tout entière, qui reconduit sa configuration à cette nouvelle tâche de conciliation : le lieu de la communication générale entre êtres divers est vu comme un milieu qui permet le contact des individus finis avec l'infini qui habite les autres. De cette manière, il s'agit d'un travail qui implique moins une transformation de la nature humaine que la réhabilitation de la connexion de sa condition subjective, ce que Leroux comprend à partir de la dimension des passions et des affections – « la haine, l'amitié, l'amour »¹³⁴ – avec leurs objets et manifestations concrètes.

Cette condition objective, où nous trouvons la matérialité de l'humanité, apparaît ainsi pour Leroux dans les transformations des passions en le tissu qui compose les relations humaines – « la nature humaine, qui est en nous, est réalisée hors de nous dans nos

132 Abensour, M., « L'utopie des livres ». Op. Cit. p. 74.

133 Leroux, P., *De L'humanité*. Op. cit. 195.

134 « L'humanité, dans quelque sens qu'on entende ce mot, existe en nous, comme l'amour, l'amitié, la haine, et toutes nos passions ». Ibid. p.193.

semblables »¹³⁵ –, par un processus de traduction et de communication entre la vie particulière et la vie infinie. Cette traduction, comme le décrit aussi le texte de son frère Jules, implique donc un processus de transmutation des passions individuelles, de la transformation de la souffrance elle-même dans ce cas, en la vie collective et virtuellement infinie de toute l'humanité. Cette mutation se produit donc par un processus, de dimension spatio-temporelle, d'« incarnation » de l'humanité dans la vie de *tous*, acte permis par la recombinaison des liens humains dans un point de rencontre pour la communication, dans ce cas, de la souffrance. En ce sens, cette incarnation est vécue comme une transmutation, en comprenant cet acte communicatif comme une transformation de la souffrance en un point de rencontre qui, dans le sillage de l'idée d'association, devient le sol d'une expérience commune capable de donner lieu à l'entre-connaissance, à l'aperture du moi à l'infini.

Or, dans sa dimension temporelle, cet espace s'ouvre aussi à la communication avec ceux pour qui la participation à la vie de l'humanité semble avoir disparu. En effet, ce dispositif complexe de relations spatio-temporelles compose sa consistance à partir de l'ampleur de l'entre-connaissance : la réhabilitation des liens humains commence par celle de la vie personnelle, par la vie de la conscience, par sa relation avec l'autre, le « non-moi », pour nous conduire finalement à la reconstruction de notre relation non seulement avec tout ce qui est vivant, mais aussi avec notre histoire. La vie de l'humanité, « virtuellement éternelle » comme le dit Leroux, implique effectivement une conception élargie de la communication et du rôle de médiation et d'articulation qui remplit le sentiment. En effet, dans un sens inverse, la réalité objective de « ce qui se trouve hors de nous »¹³⁶ devient proprement humaine et, par conséquent, infinie par la réhabilitation de sa relation avec la vie passionnelle et subjective. Cette extériorité objective comprend alors non seulement la matérialité des relations humaines présentes, mais aussi la réhabilitation de nos liens avec le passé, comme espace désormais ouverte à l'exercice de l'entre-connaissance. L'amitié, l'amour ou la haine, les exemples que Leroux donne de cette vie passionnelle, apparaissent ainsi comme les points de rencontre entre la vie objective, au sens large, et sa condition subjective, dans sa profondeur existentielle : ils ouvrent un accès à la vie cachée qui habite derrière chaque objet, chaque pensée, à chaque institution.

C'est en ce sens que, comme le souligne Le Bras-Chopard¹³⁷, le sentiment acquiert un rôle si prépondérant dans la pensée lerouxienne, en devenant le foyer prépondérant du processus de resignification de l'existence. En effet, le sentiment est le terme médiateur entre

135 Ibid. p.195.

136 Ibid.

137 Ibid. p.426.

la sensation et la connaissance. Or, dans le sens trinitaire qui configure la doctrine de l'humanité, le sentiment, par ce rôle de pièce charnière, est identifié par Leroux avec la fraternité, en tant que pont d'articulation entre la liberté et l'égalité. Ainsi, si la sensation est comprise comme l'affirmation d'une individualité déterminée par la clôture à soi – chose que pour Leroux ne devient problématique que par sa transformation en isolement – l'expression trinitaire de ce mouvement est la liberté, comprise aussi comme l'assertion de moi sous un processus de composition des identités. En ce sens, la liberté est déterminée par une forme d'égoïsme, mais dans un sens très spécifique.

Sous ce prisme, l'égoïsme philanthropique, bourgeois ou chrétien, fait de l'amour propre la négation de l'amour pour autrui, du monde et de la vie, et donne lieu à une conception de la liberté qui se fonde sur une opposition incontournable entre le *moi* et le *non-moi*. Au contraire, le « saint égoïsme », né d'une conversion de la subjectivité à la vie de *tous*, du *moi* à l'*entre-nous*, devient le foyer d'une liberté qui pose l'affirmation de soi comme l'assertion de sa condition plurielle et, plus précisément dans ce contexte, de la solidarité comme le nom de la vie dans son acception divine et transcendante. C'est en ce sens que Leroux pense l'égoïsme comme la source de la charité dans sa condition « véritable » : le processus de communication, de « l'homme – humanité » avec la réalisation objective de ses passions, fonde une version du droit qui affirme la vie de *tous* sous le nom de chacun des membres d'une communauté. Le nom de *quelqu'un*, avec sa signification indéfiniment diverse et par conséquent objectivement complexe, devient ainsi une route d'accès au nom de *tous*, et suit un mouvement tout à fait à *rebrousse-poil* des chemins de la fascination et de l'ensorcellement.

Le travail lerouxien sur l'égalité suit une dynamique similaire. En effet, la conception de l'égalité, qui est comprise sous le signe de la connaissance, peut correspondre soit à un principe abstrait sous l'horizon de pensée d'une conscience isolée, soit une expérience qui émane de la communication entre vie objective et subjective. L'isolement est toujours la conséquence de l'égoïsme mais cela est vu dans une acception plus spécifique, lorsque sa source provient d'une détermination de la conscience qui a fait de l'affirmation du moi un mouvement qui est allé contre l'affirmation de tous les autres. Pour Leroux, l'égalité doit devenir donc une expérience tant subjective qu'objective : elle doit s'éloigner d'une détermination exclusivement située et encadrée dans certaines coordonnées, pour s'inscrire dans la tension que produit la rencontre de son expression finie avec son sens infini. En effet, en suivant le même modèle que La Boétie, Leroux conçoit l'égalité comme une condition originale, mais qui dépend de sa mise à jour à partir de l'entre-connaissance, en tant que mise

en œuvre de la réhabilitation du lien entre la nature subjective et objective. Le « même moule » d'une égalité innée devient ainsi la source d'une « fraternelle affection »¹³⁸, une version de l'amitié laboétienne que Leroux décline tout de suite sous une terminologie ouvrière, en comprenant la nature humaine à partir d'une composition solidaire, qui donne aux « uns [la] puissance de donner aide et [aux] autres besoins d'en recevoir »¹³⁹. Dans cette direction, Le Bras-Chopard conçoit l'égalité chez Leroux comme un mouvement d'attraction, comme une marque de la « loi de relation », qui fait apparaître l'ampleur de l'humanité à partir de la constatation de toutes ses différences, c'est-à-dire de toutes les subjectivités particulières qui y convergent et de leur inter-connexion avec une objectivité universelle.

Ainsi, Leroux trouve dans le sentiment le point de médiation qui permet d'accéder à l'humanité à partir de la communication. Le sentiment « participe de l'infini »¹⁴⁰, dans une mesure plus directe que la *sensation*, qui est marquée par le péril de l'isolement et la tension vers l'égoïsme despotique, et que la *connaissance*, qui risque de s'abîmer dans les confins de l'objectivité sans relation avec le phénomène de la vie. En ce sens, pour la doctrine lerouxienne, la sensation et la connaissance s'avèrent déjà être des « manifestations concrètes » et donc « mortelles et finies » de la vie du *moi*. Ainsi, l'identification de soi avec l'immédiateté des passions ou avec l'abstraction des idées apparaît comme l'ancrage de l'horizon de la conscience dans le donné, ce qui détermine à son tour l'égalité comme un principe plutôt dynamique, dans la mesure notamment où sa modulation objective se produit toujours à partir de la médiation avec sa projection virtuellement infinie. Autrement dit, l'égalité se manifeste comme la tension vers sa réalisation effective, la consistance de son expérience résidant dans l'ampleur qui prend l'entre-connaissance – l'amitié – sous le prisme de cette nouvelle forme de vie qui advient sous le nom de l'« homme-humanité ». Ainsi, l'égalité ne devient pas un principe, parce qu'elle doit accompagner son idée d'une praxis de réalisation effective : par l'association comme mouvement de construction de la solidarité. Elle n'est pas non plus pure sensation, parce que sa réalisation immédiate et particulière doit être conçue à partir de sa relation avec la vie de *tous*. Ainsi, l'égalité doit faire l'épreuve de la dépendance et de la puissance inter-subjective qui habitent la vie de *tous*, et qui est donc soumise au processus de multiplication infinie des relations que l'humanité accueille. L'égalité est ainsi conçue plutôt comme l'élément de la vie politique, c'est-à-dire comme une

138 Leroux, P., « Le contr'Un d'Étienne de la Boétie ». Op. cit. p.75.

139 Ibid.

140 Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence*. Op. cit. p. 426.

expérience qui construit une mode de vie, et qui dépend en ce sens autant d'une idée que d'une pratique.

Dans ce cadre, le sentiment nomme la médiation du *moi* et du *non-moi*, en tant que force vitale qui *incarne* le mouvement d'une subjectivité vers sa réalisation objective. En effet, comme Leroux le souligne, « si l'on appelle le moi esprit [et] le non-moi corps, leur rapport est encore ce que l'on nomme, en général, sentiment, passion, affection »¹⁴¹. De cette manière, les passions, l'amour et l'amitié y compris, ne signalent pas seulement les affections subjectives qui font partie de la conscience des êtres finis. Elles représentent, en fait, la mise au jour de la médiation en tant qu'affirmation d'une dualité originaire, déterminée par la relation entre le non-moi et le moi. Les passions expriment ainsi la consistance de cette « conscience incarnée »¹⁴², c'est-à-dire de la détermination de la vie de l'esprit comme le résultat de la communication entre le fini et l'infini, entre l'identité et l'altérité, entre le multiple et son principe d'unité. Dit dans d'autres termes, le sentiment actualise la présence de la trace de l'autre dans la conscience individuelle tout en inscrivant cette particularité dans la vie virtuellement éternelle de l'humanité. De cette façon, le sentiment, qui se révèle comme une sorte d'affect de la transcendance, devient la voie qui nous mène à l'infini, à « la vie cachée sous les idées »¹⁴³ et à la signification universelle des sensations. Comme nous l'avons signalé depuis le début de notre étude de la philosophie ouvrière de P. Leroux, cette instance de médiation et l'importance « organique » de trouver le principe d'organisation du multiple, sous la forme d'une *égalité dans la différence*, selon l'expression de Le Bras-Chopard, peut être expliquée à partir des deux critères. Nous sommes, d'une part, face à une pensée qui émane d'un contexte historique particulier, où l'organisation ouvrière est le sol d'une expérience politique de la pensée. Ce contexte fonctionne ainsi comme une sorte de foyer pour une réflexion qui découvre l'idée de l'humanité dans le sillage du projet de l'association mutuelle, collective et réciproque de *tous pour tous*. Mais, d'autre part, dans sa condition philosophique, cette pensée de l'humanité fait du projet d'organisation des semblables la source d'une recomposition de la subjectivité moderne, en comprenant le rôle de la médiation à partir d'un impératif de « synthèse » de la finitude avec sa projection transcendante.

Il existe cependant une troisième façon de comprendre non seulement l'insistance de Leroux sur le sentiment, mais aussi sur le rôle profond que joue la critique dans l'articulation

141 Ibid. p.32.

142 En tant que médiation, les sentiments ne sont pas ainsi de la « pensée pure » ou pure sensation, « mais seulement une conscience incarnée ; pas de matière pure, mais seulement une matière de la conscience ». Ibid.

143 Ibid. p.31.

entre la pensée ouvrière et la pensée de l'humanité. Une telle voie s'esquisse justement à la frontière entre politique et philosophie et nous conduit directement à l'amitié. Il s'agit d'une voie oblique, en raison de cette position frontalière qui l'empêche de s'identifier pleinement tant avec la philosophie qu'avec une pensée nettement politique. En poursuivant notre propre exploration de cette figure chez M. Abensour, nous découvrons que cette voie oblique crée un espace inédit pour la pensée critique. Nous faisons référence au schisme philosophique, politique et militant que Leroux expérimente vis-à-vis du mouvement saint-simonien qui offre, en tant que moment critique, les conditions pour explorer les passages, les détournements et les apories qui se tissent entre doctrine et pratique.

2.3 La loi de l'attraction, l'héritage saint-simonien

La proximité de Leroux avec les saint-simoniens a laissé des traces indélébiles dans sa réflexion, dans sa manière de comprendre l'association et l'humanité comme expressions d'un autre mode de vie, en passant par la proximité de la *praxis* politique avec la pensée philosophique, jusqu'à l'adoption d'un modèle schématique de l'histoire. Dans ce paysage si riche, l'influence principale de la pensée saint-simonienne pour la configuration de l'idée d'humanité est sans doute la reformulation que Leroux réalise de la « loi d'attraction », qu'il comprend à partir d'un principe amical : « les générations sont solidaires dans le temps comme dans l'espace »¹⁴⁴. En effet, l'insistance sur le lien-humain, comme pièce fondamentale dans le processus de resignification de l'existence, provient de la retraduction saint-simonienne de l'*état de nature* – on pourrait même dire de la version saint-simonienne du *conatus essendi* –, celui-ci compris non plus à partir de sa réduction à un instinct animal, comme chez Hobbes, mais à partir de l'attraction comme fondement du monde naturel, moral et spirituel. Leroux fait de l'attraction la cause de « l'union » et de la « combinaison du *moi* et du *non-moi* »¹⁴⁵, son expression étant conçue comme une impulsion du mouvement de la vie.

En tant qu'instinct inscrit dans tout ce qui existe, cette expression est universelle, mais elle acquiert sa modulation proprement humaine seulement à partir du sentiment. Plus précisément, Leroux conçoit le sentiment à partir de sa déclinaison humanitaire, comme amour, « amour de Dieu, l'amour de nous-mêmes et l'amour des autres créatures »¹⁴⁶, mais

144 Ibid. p.63.

145 Ibid. p.64

146 Leroux, P., *De L'Humanité*. Op. cit. p.165.

sous un nom plus « sublime » – comme dit M. Abensour¹⁴⁷ –, à savoir l'amitié. En effet, l'amitié devient la trace de la médiation divine de l'égalité dans la différence, en comprenant son expérience comme la réalisation effective de la communication entre la finitude de l'existence et le contact avec l'infini. L'amitié devient l'expression de l'égalité, dans la mesure qu'elle est capable de donner matérialité au principe politique qui l'anime, à savoir l'ouverture de la vie à sa signification universelle et virtuellement éternelle que l'humanité fait advenir au monde. Comme expérience de la communication des êtres particuliers, l'amitié nomme ainsi à la fois la différence, en affirmant l'altérité comme la porte d'accès à l'épreuve de la transcendance, et l'égalité, comme forme de médiation de cette expression de la finitude avec le « même moule » que l'humanité signale et que l'association incarne. Ainsi, tandis que la haine exprime la différence par la négation de l'autre et que l'amour incarne cette médiation par « la communication la plus intime que le moi puisse avoir à la fois avec le non-moi et avec le moi lui-même »¹⁴⁸, l'amitié nomme l'entre-connaissance des semblables. En dehors de cette intimité, mais à distance aussi de la séparation radicale à autrui, l'amitié devient le milieu de l'incarnation de l'humanité.

Nous pouvons penser la condition sublime de l'amitié à partir de sa proximité avec la conception lerouxienne de Dieu : son expérience, en tant qu'expression de la vie subjective et passionnelle, résulte du processus de rapprochement de la divinité avec la terre et ses conditions particulières de domination et de souffrance. En effet, la réactivation de la médiation, comme fondement de la construction de la société-humanité, intervient de façon radicale dans le présent et vise le réveil de l'hétérogénéité dans l'homogène, l'infini dans le fini : elle affirme le lien humain, dans la multiplicité illimitée de ses modulations, comme la source du processus de transformation subjective et objective de la vie. Affirmer ainsi la différence à partir de sa reconduction à un principe d'égalité originaire, permet de concevoir l'amitié comme un lieu pour la rencontre, en tant que médiation « par laquelle le *moi* et le *non-moi*, le sujet et l'objet, se distinguent tout en s'unissant »¹⁴⁹.

Ainsi, la rencontre devient amitié une fois que la reconversion de l'horizon du sens de la vie a été réalisée ou, comme M. Abensour le signale, une fois que l'association se constitue comme « une politique de la *philia* contre les politiques d'*eros* »¹⁵⁰. En effet, l'association

147 « Pour parvenir à la conjonction de l'impulsion utopique et de la question politique – la question du rapport politique – il convint de donner forme à l'attraction par un principe fondamentalement politique, à savoir l'amitié. [...] l'amitié représente, parmi les passions, une des plus sublimées, qui comprend le moment du jugement et qui conjure à la fois l'égoïsme et la tentation de la communauté fusionnelle ». Abensour, M., « Utopie et démocratie ». Op. cit. p.355.

148 Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence*. Op. cit. p. 82.

149 Leroux, P., *De L'Humanité*. Op. cit. pp. 162,163.

150 Abensour, M., « Utopie et démocratie ». Op. cit. p.355.

institutionnalise l'amitié sous une forme objective, à savoir comme solidarité, tout en recomposant la subjectivité en concevant l'amitié comme l'affirmation de l'égalité dans la différence alors que l'amour exprime le lien – intime – dans le divers. C'est en ce sens que Le Bras-Chopard signale que « tous les hommes sont frères veut dire seulement : tous les hommes sont solidaires ; ce qui laisse le champ libre à la distinction »¹⁵¹. L'auteure souligne ainsi que la solidarité, en tant que projet, et l'amitié, en tant qu'affect des consciences, ont une place clé dans la doctrine de Leroux grâce à leur capacité d'affirmer autant les différences que l'unité. Grâce à cette position, l'amitié est capable de faire de la communication une expression de la pluralité de la vie, prise dans son sens virtuellement éternel. Ainsi, en posant le *Je* comme le lieu d'une médiation irréductible entre le *moi* et le *non-moi*, l'amitié apparaît comme la trace du processus de recomposition et refondation de la subjectivité, entre l'identique et le divers. De plus, la solidarité exprime la consistance objective de ce même processus : elle incarne la vie infinie de l'humanité par la réhabilitation des liens humains dans cette nouvelle forme de vie qui a pour nom association.

C'est en ce sens que Leroux signale que « c'est la loi de l'amitié que les amis soient à la fois semblables et divers »¹⁵² : elle est l'affection capable d'exprimer l'articulation de l'égalité, sous la forme d'une entre-connaissance dans la virtualité d'une vie infinie, et de la différence, à partir de la mise à jour de la mutation permanente de la triade *sensation, sentiment, connaissance*. L'amitié dispose le lien humain à faire advenir le projet de la solidarité, sa formule est *tous pour chacun et de chacun pour tous*. Elle se tient aussi à distance de l'abîme de la subjectivité dans sa particularité, que ce soit sous la forme du sensualisme pour ce qui est de la sensation, ou en tant qu'abstraction et mysticisme pour ce qui est de la connaissance. Autrement dit, avec l'égalité, la solidarité devient *relation*, et elle donne consistance à la transformation subjective de la conscience. De cette façon, dans un sens objectif, l'amitié déplace institutionnellement le « saint égoïsme » vers une charité véritable qui est au fondement de l'association en tant que « système garantissant la solidarité », mais aussi, dans un sens plus large, en tant que nouvelle façon d'organisation de la vie, du lien entre les êtres humains. Dans son sens subjectif, l'amitié participe de la sensation en tant que passion, tout en la dépassant pour devenir une forme d'affection de la présence des autres dans la composition du *moi*. En effet, l'amitié introduit une sorte d'inflexion dans l'égoïsme, en faisant de l'affirmation du moi un acte qui passe par le déplacement du processus de composition de la subjectivité à l'espace collectif de

151 Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence*. Op. cit. p.76.

152 Ibid.

construction et de réhabilitation des liens humains. Le fait d'être « semblable » porte ainsi la trace d'une vie partagée ou, pour le dire mieux, il est le signe d'une vie qui a fait du partage et de la communication la détermination de sa condition humaine. Par son appartenance à la communication et l'échange, l'amitié fait du dialogue le milieu de son contact avec la pensée et les idées, et participe aussi de la connaissance.

En ce sens, l'amitié apparaît comme la marque d'une conversion de la conscience, de son déplacement au lieu de la médiation. Elle correspond à ce que nous avons conçu comme « conscience incarnée », en tant que point de passage, spatial et temporel, entre les êtres particuliers et l'humanité. Cette incarnation suit le modèle d'une politique de la *philia* plutôt que celle de l'*eros*. Sa matérialité résulte de la décomposition de la tyrannie, de l'ancien régime, mais aussi de toute forme de limitation de la communication des êtres finis avec la virtualité infinie de l'humanité. Cette conception de l'incarnation apparaît ainsi comme la réponse de Leroux à la dissolution d'une époque, mais dans un sens très concret : elle décrit le processus de dépassement des blocages que s'interposent entre les individus et leur accès à l'humanité. Ainsi vu, le processus de déplacement des consciences, de leur réduction au principe humain de la *philia* en tant qu'expression de la médiation comme un acte sublime, sont des conceptions qui ont été forgées dans sillage d'une critique des limitations concrètes qui empêchent l'accès à l'idéal de l'humanité et à sa réalisation. Plus précisément, pour Leroux, la source de cette limitation est la « société de castes », foyer pour lui de « tout le mal du genre humain »¹⁵³.

2.3.1 La critique à la société de castes et au paternalisme saint-simonien

Pour Leroux, la société de castes devient triplement le foyer de l'occultation de l'infini et de la divinité – on retrouve ici le schème de la trinité. En faisant de l'être humain le résultat d'une subordination au temps présent et à ses conditions données, en réduisant la vie au fait de la naissance elle introduit d'abord une division temporelle. La vie est assignée ainsi à « l'héritage », dit Leroux, la relation avec le passé, soit d'une famille, soit d'une unité communautaire plus large comme la patrie, représentant le poids d'une histoire conçue comme une forme d'ancrage dans une existence particulière, divisée, voire isolée.

La société de castes devient ensuite le foyer de la séparation en un sens spatial : le lien entre les êtres humains est posé à partir d'un principe de limitation qui le transforme en opposition agonistique. La communauté humaine est alors réduite, dit Leroux, à une simple

¹⁵³ Leroux, P., *De L'Humanité*. Op. cit. p, 142.

« agrégation d'hommes hostiles les uns aux autres sous le nom de nation »¹⁵⁴. En ce sens, pour le philosophe ouvrier, le rattachement à la naissance est accompagné d'un ancrage dans le sol, en décrivant la source d'un processus de réduction des constructions identitaires non seulement au présent ou au poids du passé – en tant que charge de la succession –, mais aussi à l'enracinement terrestre. Ainsi, le problème de l'identité, de son contenu et de sa signification, est résolu moins par une *construction* sociale, politique ou culturelle que par un processus d'*assignation* : la société de castes est cette forme de communauté où le poids du donné et de sa reproduction devient l'inspiration de la configuration sociale, politique, spirituelle.

Dans cette direction, Leroux ajoute un troisième élément qui pointe justement vers cette dimension reproductive. La division de la terre est comprise aussi comme un fractionnement des « instruments de production », comme un « attachement des hommes aux choses »¹⁵⁵, ce qui devient finalement la source de la propriété privée et de la transformation de l'homme lui-même, dans son sens existentiel, en un *propriétaire*.

En ce sens, l'avènement de l'idée d'humanité à l'horizon de la modernité, de son modèle trinitaire et de la portée politique et métaphysique sous-jacente à la loi de l'attraction, permet à Leroux de concevoir l'association comme un système qui garantit la solidarité, comme une force qui s'oppose à la société de castes. Le sauvetage du lien humain est une tâche de réhabilitation des relations historiques, sociales et culturelles, mais elle suppose aussi de rompre politiquement et intellectuellement avec une histoire déterminée par la division et l'immanence. En ce sens, le mouvement de recomposition des liens historiques nous conduit à une autre opération, caractérisée par l'ouverture et le déblocage de la pluralité et des différences entre ceux qui sont désormais conçus comme des semblables, voire des égaux. La loi d'attraction devient une clé lecture pour comprendre l'idée de l'humanité dans un sens élargi : les limites de la fraternité, de la solidarité et de l'amitié sont déterminées à partir de l'entre-connaissance dont la mise en œuvre est désormais pensée à l'échelle de l'univers, de la vie virtuellement éternelle de l'humanité. L'amitié et la solidarité commencent alors là où les limitations sont abolies, où la vie du sentiment est mise à jour par la communication de la connaissance avec la sensation, et où l'irréductibilité de l'autre et de sa transcendance sont réveillées, autant dans la vie propre que dans la vie collective.

Afin d'entrevoir la spécificité de ce mouvement et la consistance de cette notion « préphénoménologique » de la pluralité, en tant que porte d'entrée à l'être-humanité, il vaut

154 Ibid.

155 Ibid.

la peine de préciser le rapport spécifique que Leroux établit entre fondement et critique. Cette relation a un sens plus concret que la critique générale de la société de castes ou même de la bourgeoisie. Elle pointe plutôt vers la façon dont la doctrine de l'humanité elle-même communique avec la *praxis* politique. La question qui s'impose est, en effet, la suivante : comment Leroux conçoit-il l'humanité tout en évitant que son nom évoque une nouvelle forme d'occultation de l'amitié et de la solidarité, dans leur sens subjectif et objectif ? Pour traiter ce point, il faut prêter attention non seulement à ce que Leroux *sauve* du mouvement saint-simonien, à savoir la loi d'attraction comme foyer d'une nouvelle conception de l'humain, mais aussi à ce qu'il abandonne. Nous proposons de comprendre cette prise de distance grâce au déplacement que Leroux réalise à partir de sa rupture avec le mouvement saint-simonien, où nous trouvons la relation spécifique qui garde la notion subjective de l'amitié avec le projet objectif de la solidarité.

Nous faisons référence à la version lerouxienne de l'activité de la pensée et de la philosophie, dont les rôles sont reconfigurés à partir de la mission d'ouverture à l'idée de l'humanité. Or, cette tâche est accompagnée aussi de la vigilance face au risque de détournement de ce mouvement vers la reproduction des anciennes formes de division ou d'occultation de son expérience spirituelle, politique et scientifique. À partir de cette articulation d'ouverture et vigilance, Leroux détermine une posture politique très concrète qui émane à son opération de déplacement de la loi d'attraction à la dimension du sentiment. Il s'agit alors de l'importance que l'auteur donne à la médiation, non seulement comme forme de conduire l'exercice de la pensée au défi d'une époque de transition ou aux apories de l'association ouvrière, mais aussi en tant que façon de marquer une distance métaphysique et politique entre la solidarité et une certaine formulation de la philanthropie. En ce sens, le foyer de cette posture se trouve dans la critique que Leroux exprime contre l'organisation politique des militants saint-simoniens.

Comme Le Bras-Chopard le remarque, la prépondérance du sentiment peut être comprise autant à partir de la proximité de l'exercice philosophique avec la *praxis* politique – qui recouvre ce que M. Abensour traite à propos de la convergence chez Leroux entre philosophie et socialisme ¹⁵⁶ –, qu'à partir de la distance critique repérable dans l'attitude de

156 En effet, Abensour comprend la conception lerouxienne de socialisme à partir de l'articulation entre pensée et politique, en posant l'exercice de la philosophie à partir de son rapprochement avec un « objet hétérogène », la non-philosophie étant incarnée dans ce contexte par le souci pour l'association et le besoin de l'humanité qui fonde le désir d'égalité de la classe opprimée. L'altérité de la philosophie est ainsi inaugurée par le débordement que l'idée d'humanité produit dans l'horizon de la pensée. Depuis cette impulsion, la philosophie éprouve sa conversion par son déplacement vers la « question économique, politique » qui à son tour est conçue comme une « question de civilisation », dont le sens est déjà posé sous le prisme de l'humanité comme une « mutation unitaire de la civilisation en [une] question ontologique, puisqu'il importe par cette voie d'atteindre une nouvelle conception de la

vigilance propre à Leroux. En effet, le sentiment vient exprimer le processus de matérialisation de l'humanité dans le tissu des relations humaines. Plus précisément, il fonde une « philosophie de l'incarnation »¹⁵⁷ qui conçoit la médiation entre entités particulières à partir de l'ouverture à leur signification universelle. Nous revenons ainsi à cette conception de l'incarnation, animé du même soupçon qui a guidé notre passage par la pensée de La Boétie, c'est-à-dire en prenant la figure du corps et de sa matérialité comme l'un des signes du détournement de l'émancipation dans son contraire. En ce sens, dans son acception physique, comme M. Abensour le souligne, l'incarnation peut être conçue à partir d'une matérialité très spécifique. Il s'agit, comme nous avons vu, d'une matérialité qui est cohérente avec la dissolution du corps du tyran, qui suit le même processus de dés-inscription du nom propre dans le nom d'Un, et qui opère dans une direction tout à fait contraire à la composition du corps qui déclenche la fascination pour la domination. Plus concrètement, Abensour conçoit cette incarnation comme l'expression de la médiation qui nous conduit, par la réhabilitation des liens humains qui composent le *tous uns*, à la souffrance de la classe opprimée, « de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre »¹⁵⁸, en tant que lieu de contact entre la condition située des consciences isolées et le besoin – et la « faim », comme le dirait E. Bloch – de divinité.

La souffrance de la classe ouvrière apparaît ainsi comme l'espace concret que l'infini doit imprégner : la médiation n'est pas seulement l'actualisation d'une égalité originaire et pourtant objectivement perdue, elle est plus spécifiquement le lieu de transformation de la misère, de la douleur et de la carence en une mission de transformation de la société tout entière. Le « pas » qui détermine la souffrance des individus, dans son misérable isolement, doit être transmuté dans le « pas encore » qui forge la communion de l'espérance utopique, en tant que forme de contact avec le *tout autre social*, avec l'action politique de réhabilitation des liens humains. C'est en ce sens que, fidèle au modèle de l'entre-connaissance laboétien et dans le sillage du défi de l'association ouvrière, que Leroux pense les conditions de l'exercice de la pensée et de la philosophie à partir du rôle de la médiation : il se situe entre ce *lieu* présent, conçu à partir de l'expérience de ceux qui souffrent, et le *non-lieu* qui inaugure la transformation de cette absence d'égalité particulière en l'élément politique d'une communauté à venir.

vie, plus encore des nouvelles expressions de l'être ». Pierre Leroux et le « style barbare » en philosophie » in *Utopique I : le procès de maîtres rêveurs* ». Op. cit. p.189.

157 Ibid. p.184.

158 Ibid. 186.

En travaillant à partir de ces éléments, l'inscription de la souffrance dans l'exercice de la philosophie, cette dernière étant comprise comme la « science de la vie », reconfigure pour Leroux les conditions de l'exercice de la pensée. Le contact avec ceux qui souffrent, avec le peuple en tant que nom paradoxal d'une incarnation contre le corps d'Un, débloque non seulement les lignes de fuite qui communiquent avec une discipline et une tradition qui s'occupe des affaires de la cité, mais plus particulièrement elle révèle de surcroît les apories qui habitent ce lieu frontalier. Il ne s'agit pas ici de faire de la souffrance le nouveau problème, la nouvelle énigme à résoudre par les philosophes, mais plutôt de soumettre la position de la pensée elle-même au processus de transmutation que l'idée de l'humanité signale, en comprenant que le défi réside justement dans l'ouverture de la vie à une condition collective, solidaire et, par conséquent, modulée à partir de l'élément politique qui incarne l'égalité. En ce sens, notre problème peut être exprimé d'une façon beaucoup plus concrète. Il s'agit de retraduire notre question initiale – comment la doctrine de l'humanité devient-elle une force de résistance à l'invocation du nom d'Un ? – en un langage pleinement politique : comment la pensée de Leroux, en tant que philosophie ouvrière, en arrive-t-elle à la discussion sur l'association en tant que projet collectif ? Comme il dialogue avec le mouvement ouvrier ? Et plus spécifiquement, à partir de quelle position ? En effet, le problème semble résider dans la relation entre l'idée d'humanité et le rôle non seulement de la philosophie, mais plus particulièrement des philosophes vis-à-vis du défi posé par le mouvement d'organisation, ouvrière d'abord, mais qui concerne la société tout entière ensuite.

Comme nous l'avons vue, la place frontalière de la philosophie ouvrière de Leroux, constituée *grosso modo* par la convergence entre l'idéal d'humanité avec le mouvement de solidarité ouvrière, offre le cadre pour une problématisation de la condition politique de la philosophie. Cette convergence organise le contenu de ce que Leroux entend par philosophie, à partir d'une double tension : d'un côté elle se consacre à l'élucidation des conditions d'ouverture de la pensée à la divinité et à l'infini, de l'autre elle oblige les philosophes à trouver leur place du côté de la souffrance du peuple. La souffrance est bien la marque de la particularité. Ainsi vu, le lien-humain est une expression toujours située et spécifique du phénomène de la vie, en trouvant dans la divinité le principe de son mouvement transcendant, vers l'avenir de l'humanité. L'emphase alors de Leroux sur la communication, l'entre-connaissance et, de manière plus transversale, sur la médiation et le sentiment, répondent à un exercice de réflexion profonde qui vise à ménager des passages entre la divinité et le présent politique. La souffrance indique ainsi une absence susceptible d'être médiatisée, c'est-à-dire

divinisée, par sa transformation en quelque chose du *commun*, comme *un monde qui souffre par la limitation*, en faisant du voyage vers la vie fraternelle et solidaire un mouvement collectif de déblocage et d'ouverture.

Comme nous l'avons vu, cette discussion conduit Leroux, à la proposition d'une philosophie-religion, au déplacement de la philosophie à la « non-philosophie » – selon la clé merleau-pontienne dont Abensour se sert¹⁵⁹ –, mais elle devient aussi la source de sa distance vis-à-vis de l'institutionnalisation de la foi et de la pensée. Ce mouvement renvoie chez Leroux à plusieurs influences et s'exprime de diverses manières, mais on peut le réduire à la façon dont il comprend l'articulation entre philosophie et *praxis* politique qui est mise en évidence dans sa critique des saint-simoniens,

En effet, comme Le Bras-Chopard le rappelle, le passage de Leroux par l'école saint-simonienne est bref. Il y entre, à partir de sa participation dans l'édition du *Globe* en 1830 et il les quitte « avec fracas fin 1831[,] sur le double refus de la libération des passions-réhabilitation de la chair et de la hiérarchie au sommet de laquelle s'est placé le pape Enfantin »¹⁶⁰. Dans ce double refus, nous pouvons nous concentrer sur le problème de l'autorité sur lequel Leroux insiste et, plus précisément, sur les conséquences de la mise en question de la hiérarchie sur la configuration du rôle émancipateur de la philosophie. Comme nous l'avons signalé, pour Leroux la proposition de la loi d'attraction devient fondamentale au moment où il explique la consistance du lien humain et où il inscrit la solidarité dans la constitution subjective de l'existence comme principe d'une expression objective. C'est en ce sens que, pour le mouvement de traduction de cette *transformation* en un processus de *construction* externe, l'adoption de l'égalité en tant qu'« élément politique » devient fondamentale.

L'horizon de l'égalité comme réalité objective commence, nous dit cette philosophie de l'incarnation, par le déplacement des consciences des contours du *moi* au lieu de l'entre-nous, à partir d'un principe de réciprocité solidaire. Ce bouleversement de la subjectivité, en tant que processus collectif, est le contenu effectif, interne et externe, de la fraternité en tant

159 M. Abensour approche la condition « non philosophique » de la pensée de Leroux comme un problème de style. Pour lui, Leroux présente un « style barbare en philosophie », en comprenant par cela ce que Merleau-Ponty conçoit comme *non-philosophie*, comme relation entre la philosophie et son altérité, en tant que marque de son ouverture à l'autre, à l'inédit. Dans ce sens, Abensour précise : « La non-philosophie érige aux frontières du système qui vise en permanence, en tant que système, à penser ses objets sous le signe de l'identité, une forme d'expérience irréductible et telle qu'elle constitue un défi à une pensée de l'identité ». Cette expérience, comprise dans notre contexte, par Leroux et les paroles ouvrières, à partir de la thématization de la souffrance, place l'exercice de la philosophie dans ce sens critique aux frontières du registre académique, pour l'ouvrir à sa communication avec les sources de ce processus de transmutation, d'ouverture, de déblocage. Le style barbare signale ainsi une ouverture du registre, c'est-à-dire dans ce cas de l'horizon de la pensée politique au point de vue des dominés et, plus précisément, de ces espaces où la transformation du « pas » ou « pas encore » s'effectue. Ibid. pp. 186,187.

160 Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*. Op. cit. p.16.

qu'expression du sentiment et de sa position médiatrice comme nouveau foyer de la conscience et de cet « homme-humanité ». L'égalité sans manifestation objective dans la composition des relations humaines devient un concept sans vie. Elle nécessite ainsi de l'intervention d'un principe, la fraternité, en tant que force de transcendance capable de remplir son nom du contenu. Il en va de même pour la liberté, dont l'expression sans fraternité est un autre nom pour la propriété, sa matérialité consistant en une possession qui se reproduit par l'affirmation du moi contre les autres. De cette façon, il n'est pas possible de déduire l'égalité ou la liberté comme des réalités politiques si ses principes sont en contradiction avec le processus de reconversion des consciences que la fraternité nomme.

On comprend à partir de là pourquoi la question des figures d'autorité devient un point problématique lorsqu'il s'agit de concevoir l'articulation entre idée et *praxis* politique. Pour Leroux, l'attachement des saint-simoniens à un modèle hiérarchique, à partir d'une dynamique de « culte » incluant la figure d'un pape avec ses prêtres, représente le mauvais exemple de cette articulation : la doctrine de l'humanité est transformée en dogme qui suit la même logique chrétienne de division entre *élus* et *suiveurs* qui fonde la société de castes. Le saint-simonisme devient pour Leroux une « ridicule parodie du culte chrétien »¹⁶¹, *malgré* son adoption de la loi d'attraction comme principe métaphysique et ses efforts de transformation sociale par l'ouverture utopique à une nouvelle configuration. Ainsi en déployant la même vigilance critique qui démantèle, décortique et réduit la pensée philanthropique, Leroux détecte un problème structurel dans la composition d'un mouvement qui prétend à l'émancipation des peuples, mais qui se constitue soi-même au-delà des limites de la fraternité.

Comme c'est le cas de la charité bourgeoise et chrétienne, le problème se réduit pour Leroux à la relation entre les principes et leurs expressions pratiques. La fausse charité devient le « cauchemar de la classe ouvrière » par la reproduction d'un principe d'inégalité, inscrit dans la composition de la subjectivité d'un moi sans et contre les autres. Dans l'exemple des saint-simoniens, le problème se complexifie encore plus, dans la mesure où il s'agit d'un mouvement qui vise, d'une manière active, l'émancipation de la classe la plus opprimée, tout en restant malheureusement attaché aux conditions de limitation qui servent de foyer de reproduction de la domination et de l'inégalité. L'ensorcellement par le « nom d'Un » ne provient pas, dans ce cas, de la classe dominante, mais plutôt de ce que les ouvriers

161 Ibid. 50.

dénoncent comme l'« augmentation du nombre de nos pères »¹⁶², du paternalisme et de la perpétuation des inégalités.

En ce sens, Leroux utilise le saint-simonisme comme une sorte de contre-exemple au moment de composer sa propre conception de la philosophie sur le point spécifique de son rôle de *médium* entre la divinité et la souffrance. Comme le disaient les ouvriers eux-mêmes, le problème ne réside pas seulement dans l'existence de la souffrance ou dans l'expression de la domination elle-même, mais plutôt dans ses sources, l'égoïsme et l'isolement, ce qui fait de la critique un prisme qui doit dépasser les bornes d'une classe, de la dénonciation de la bourgeoisie, pour détecter la présence de l'occultation de l'égalité jusque dans les efforts qui visent l'émancipation. La composition hiérarchique de ce mouvement fait apparaître l'importance de la révélation dans un mouvement qui conçoit l'idée de l'humanité en tant que source de la réalisation de la solidarité comme une réalité politique. En effet, si l'humanité est au départ une idée, dont l'avènement est inauguré par le bouleversement radical des repères de certitude que représente la Révolution, le processus d'incarnation de la solidarité devrait impliquer aussi, en plus des problèmes qui émergent de l'organisation ouvrière, la mise en question de la transmission des connaissances et de sa traduction dans une pratique politique.

Ainsi, afin d'entrevoir le critère de la composition de la vie amicale, solidaire et fraternelle que l'humanité et l'association nous proposent en tant que processus de transformation subjectifs et objectifs de l'existence humaine, nous avons besoin d'élucider le mécanisme de transmission de la « bonne nouvelle » qui anime ce mouvement et qui l'encourage à se transformer justement en une doctrine.

2.3.2. Révélation et synthèse

L'« erreur qui a conduit aux excès des saint-simoniens a consisté – dit Le Bras-Chopard – à donner autorité aux révélateurs alors qu'il fallait l'accorder à la révélation »¹⁶³. Ainsi, loin d'abandonner le rôle de la révélation dans la composition de sa pensée, Leroux conçoit la transmutation de la philosophie en religion en lien avec le problème de la transmission de la connaissance.

La parole révélée de « l'homme -humanité » doit devenir une expérience d'abord collective, mais elle ne doit pas entrer en contradiction avec le principe d'égalité qui donne sa consistance humaine à la solidarité. À partir de là, la figure du révélateur apparaît comme une

162 Rancière, J., Faure, A., *La parole ouvrière*. Op. cit. p.172.

163 Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*. Op. cit. p.386.

conséquence du travail de conversion des consciences : elle est cohérente avec le déplacement de l'existence à cette hétérogénéité irréductible qui signale l'*entre-nous*. La révélation, en tant que moment d'introduction de l'humanité dans l'horizon de la conscience, se produit *par* le bouleversement de la subjectivité ou, autrement dit, par le déplacement de la divinité et de la transcendance à sa constitution en tant que conscience. Ainsi, l'expérience de la révélation ne peut être une propriété ni de la connaissance ni de la sensation, en tant qu'expressions divisées de la réalité de la vie matérielle et spirituelle. Elle ne peut pas non plus être du seul domaine du sentiment, dont l'expression scindée de la sensation et de la connaissance devient pour Leroux une pure expérience mystique. Elle doit alors devenir l'expérience de la « synthèse », en tant que force de « procréation », d'une « nouvelle affirmation de la vie »¹⁶⁴, mais aussi, en tant que contact avec la divinité dans son sens le plus complet, avec Dieu¹⁶⁵.

Nous pouvons considérer le recours à la figure de Dieu et sa relation avec la synthèse, comme l'expression d'une certaine pensée dialectique, comme une sorte d'approfondissement du caractère *naturel* et *sacré* que l'amitié signale, dans sa formulation laboétienne. En s'éloignant de toute définition abstraite comme de toute forme de nihilisme sensualiste ou même positiviste, Leroux constitue la divinité d'abord comme une expérience. Elle s'exprime et s'incarne dans la vie, elle tient sa consistance de la mise au jour de la médiation comme épreuve de son expérience. Cette forme de médiation est ainsi comprise dans un sens élargi, comme une rencontre de la vie avec elle-même, de sa version fini avec sa puissance infinie, comme expression de la multiplicité du dialogue du moi avec le non-moi. Mais la libre expression de la médiation, en tant que forme d'ouverture à une conception de la vie dans un sens virtuellement éternel, est articulé avec un principe d'unité qui opère pourtant dans la logique de cet échange. En effet, l'accent mis sur le sentiment et la médiation cherche préserver la différence, en tant que trace d'une naturalité qui devient le foyer de l'humanité en tant que force de transcendance. L'épreuve ainsi de l'infini s'effectue par l'expérience du divers, comme forme de constatation du principe humain depuis lequel émane la virtualité éternelle de l'existence comprise dans son universalité.

Ainsi, pour Leroux, Dieu « n'est contenu en aucun lieu ¹⁶⁶» parce que son nom s'oppose à toute forme de clôture, d'enracinement particulier. Son modèle est ici une divinité abstraite, mais seulement dans la mesure où cet *écart absolu* – selon la formule de Fourier –

164 Ibid. p.387.

165 Sur le nom de Dieu, Leroux ne voit qu'un autre nom de la vie : « N'est-il pas dans toutes les créatures, sans être ni aucune de ces créatures, ni toutes ces créatures ensemble ? Il intervient dans la vie, et ne se manifeste que là : conservez donc la vie, si vous voulez communiquer avec lui ». Leroux, P., *De l'humanité*, p.162.

166 Ibid. p.180.

permet l'introduction d'une transcendance paradoxale. Dieu devient le nom du tout dans son unité, en signalant à chaque chose, mais à partir de sa relation avec le principe de son unité avec l'infini, avec ce « même moule », en empêchant alors la séparation de chaque chose avec la vie du tout. Néanmoins, cette transcendance, loin d'exiler la divinité de la terre, conditionne la relation avec elle : *tous* participent en *tout*, la divinité essaime dans l'existence tout entière. Ainsi, l'accès à l'infini est toujours situé dans la rencontre avec l'altérité, dans l'ouverture du *moi* au *non-moi*. Comme Leroux signale, [I]e ciel n'est donc pas dans l'intelligence seulement. la sensation et dans le sentiment », comme expressions particulières des composants de la synthèse. « [I] est dans le développement simultané de ces trois aspects de notre nature réunis dans l'unité de cette nature¹⁶⁷.

À la manière dont Leroux le pose, le ciel, la divinité ou le nom de Dieu se révèlent comme la synthèse de la dimension tripartite de l'existence. Pour le philosophe, le ciel, et plus précisément Dieu, s'expriment dans la vie dans son sens le plus pur, c'est-à-dire dans l'ouverture de la conscience à l'infinité temporelle et spatiale de la diversité de formes qui produisent la communion entre la sensation, le sentiment et la connaissance. Dieu c'est alors la vie, dans la mesure où il indique le principe d'unité vis-à-vis de l'hétérogénéité qui réveille, en tant que force d'attraction, l'affinité et la dépendance entre les trois parties de la triade. Plus précisément, en tant que synthèse, Dieu émerge de la communication entre la *sensation*, dans la mesure où s'exprime de façon immanente dans l'univers ; la *connaissance*, dans la mesure où il est la nature, ses lois et la carte de son organisation ; et le *sentiment*, dès lors qu'il n'est pas simplement une idée ou une affection, mais un acte – « n'est-ce pas par un acte d'amour qu'il nous a créé ? »¹⁶⁸ – dont les traces marquent les chemins de la communication et de l'entre-connaissance. En même temps, pour Leroux Dieu et son principe d'unité apparaissent aussi de façon énigmatique, le sens de sa transcendance étant au-delà de toute « définition achevée, complète » qui viserait à fixer son expression à une forme spécifique et donc périssable¹⁶⁹.

Figure de la transcendance, Leroux dés-identifie Dieu de l'expérience matérialiste d'une divinité incarnée dans une représentation située, pour redistribuer sa présence dans toutes les expressions de la vie. Nous sommes ici face à un déplacement de l'expérience de l'énigme vers une condition divine, comme si Leroux avait fait de la divinité la sauvegarde de l'irréductibilité de la division sociale – comme le pense Lefort – ou du retour du politique – comme le pense Abensour. En effet, cette version de la divinité détermine la présence de la

167 Ibid. p.179.

168 Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*. Op. cit. 123

169 Ibid. p.121.

pluralité, sous la version préphénoménologique de la synthèse, comme une condition de tout ce qui existe, ce qui permet à son tour de situer la convergence parfaite de ces trois dimensions dans une divinité qui s'exprime, de manière finie, dans la diversité qui adopte les expressions de la vie. Autrement dit, la divinité fonctionne comme principe de transcendance de la pluralité elle-même, en faisant de l'affirmation de la différence, de l'altérité et plus précisément de la communication du divers l'acte de mise au jour de sa présence sur terre. Ainsi, la divinité peut obtenir une permanence *éternelle*, comme source de tensions de la vie vers sa signification infinie, sans pour cela couper ou occulter sa présence objective, comme épreuve de pluralité par le sentiment comme forme de médiation. De cette façon, ce déplacement permet à Leroux de faire de la pluralité, sous le mode de la synthèse, une force de déblocage des limitations qui agit non seulement malgré l'absence de la présence de l'égalité, mais plutôt surtout dans ce contexte où les différences et l'expérience de leur communication est en train d'être niée, voire détruite.

Cette acception de Dieu met aussi en question l'appartenance de la divinité au pur mysticisme, qui nie sa place dans l'exercice de la pensée, ainsi qu'à la pure rationalité, qui vise à réduire la transcendance à une idée, en excluant le sentiment de la vie affective. Le Dieu de Leroux émerge d'une posture profondément critique : contre la fragmentation et l'exil de la divinité de la terre, la médiation et la communication sont des refuges de l'altérité, mais aussi contre la limitation de l'infini dans toutes ces expressions. En plaçant l'expérience de l'infini dans le contact avec autrui, ce qui déplace à son tour le rapport à Dieu au contact avec la vie et avec la pluralité de ses expressions, la pensée lerouxienne fait de la divinité une marque de l'hétérogénéité. De plus, au sens complexe de cette conception de la vie en tant que synthèse de la diversité de ses expressions présentes, passées et futures, ce contact avec la divinité devient une expérience du sublime¹⁷⁰, c'est-à-dire du principe d'unité, non pas en

170 En parlant de la philosophie de l'humanité de P. Leroux, M. Abensour fait référence à sa conception de l'amitié, en la concevant comme un principe de convergence entre utopie et politique. L'amitié donne « forme » à la loi d'attraction, selon Abensour, « par un principe fondamentalement politique », qui « représente, par les passions, une des plus sublimes, qui comprend le moment du jugement et qui conjure à la fois l'égoïsme et la tentation de la communauté fusionnelle » (Abensour, M., « Utopie et démocratie », Op. cit. p.355). Dans la mesure où le sublime semble faire signe d'un principe transcendantal, dont le contenu reste inexploré par Abensour, nous pouvons aussi penser au-delà de ce cadre préphénoménologique. En effet, une conception très proche du sens de la transcendance lerouxienne, de son articulation entre philosophie et politique et notamment du sens de la divinité comme forme d'ouverture et de suspension des conditions données, apparaît chez Marc Richir qui, du côté de la phénoménologie politique, conçoit « le sublime en politique » comme une trace de la transcendance dans les moments d'ouverture utopique de la configuration sociale à un horizon insoupçonné. Le sublime apparaît en politique dans les moments révolutionnaires, quand « le pouvoir est errant en sa transcendance, mais à l'écart de la figure du tyran » ; « quand la société – chacun de ses membres – est en rapport avec soi jusque dans ses divisions mêmes (qui se répercutent à l'infini) » ; quand le prince est « en suspens, en *époque*, et sans que personne en particulier ne vise à occuper sa place ». La révolution ouvre ainsi la société à la confrontation de soi, mais à partir de la suspension et la mise entre-parenthèse de toutes les anciennes réponses, en donnant les conditions pour le réveil de l'imagination politique. Richir, Marx, *La contingence du despote*. Collection critique de la politique Payot, Paris, 2014. p.61.

dehors ou malgré toutes les différentes, mais plutôt au travers de toutes celles-ci. En tant qu'énigme émergeant de la convergence entre immanence et transcendance, la révélation de la divinité chez Leroux s'installe dans le passage entre le particulier, son expression médiatisée, et l'universel qui, à différence du transcendantalisme seulement rationnel, devient une expérience d'ouverture et de sortie. Ainsi, la révélation devient expérience de la synthèse, c'est-à-dire de *l'égalité dans la différence*, comme un principe de réversibilité qui permet d'actualiser, voire de réveiller, la diversité dans l'uniforme et l'unité dans le divers.

À partir de là la dépendance de la révélation avec la synthèse et avec le sens trinitaire de la vie pose le message divin, la parole de Dieu, comme une expression de l'existence qui se donne par la communication des différences avec le semblable. La révélation fait apparaître le principe d'unité, c'est-à-dire de l'égalité originaire de ce « même moule », là où la diversité s'exprime comme fragmentation et isolement, de la même manière qu'elle révèle la différence là où l'unité devient homogène par la clôture de l'infini à la reproduction du même.

Ainsi, dans un geste d'inspiration philosophique, mais aux conséquences profondément politiques, Leroux déplace le dialogue des êtres particuliers et finis avec l'être infini au contact, tant immanente que transcendant, avec la puissance de la vie, en faisant de la communication directe avec Dieu un acte qui appartient plutôt à la folie qu'à la sagesse. « Folie de l'avenir », spécifie Leroux, car c'est en entrevoyant « le futur tout en vivant le présent »¹⁷¹ que la révélation incarne l'expérience de la médiation. En ce sens, la folie ne dénote pas la limite de la raison, mais plutôt un aspect de sa mise en œuvre en tant que trace de la divinité qui accompagne la médiation, comme une marque du besoin de sa communication avec le phénomène de la vie.

Pour revenir au caractère critique de cette version de la théologie politique, le geste de Leroux qui soumet l'autorité à la révélation et non aux révélateurs, implique la mise en question de la connaissance dans le processus de sacralisation de la vie ou, autrement dit, de son rôle dans l'ouverture vis-à-vis de l'humanité. En effet, ce déplacement marque d'abord la différence de Leroux avec les saint-simoniens, qui font de la connaissance le ciment de leur conception de l'histoire, lorsqu'ils posent le processus d'émancipation à partir de la mission d'élucidation des principes qui doivent régir la nouvelle époque de l'humanité. Comme l'explique Le Bras-Chopard¹⁷², la conception de l'histoire saint-simonienne est déterminée par la distinction entre « époques critiques », qui soulignent le poids du négatif, c'est-à-dire le démontage des institutions et la destruction des fausses croyances, des « époques

171 Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence. Le socialisme de Pierre Leroux*. Op. cit. p.386.

172 Ibid. p.104.

organiques », qui cherchent la détermination des principes qui fondent une nouvelle configuration du social.

En décrivant une pensée qui suit la voie oblique en tant que modèle de la critique, Leroux conçoit ces deux aspects comme des moments qui doivent être pensés à partir de leur « imbrication réciproque »¹⁷³ : « l'époque critique », dans son accent sur le négatif, risque de s'abîmer dans les luttes particulières et d'éclipser son rapport à un principe d'unité. De la même manière, « l'époque organique » risque de devenir dogmatique, en reproduisant un principe de division à partir de la différenciation entre les *élus* et les *suiveurs*. Leroux propose une conception mixte de ces deux moments, « critique-organique » – dans un sens presque analogue à la proposition que M. Abensour lit chez W. Benjamin d'une critique « salvatrice-cathartique », en réponse notamment au risque de transformer la philosophie-religion en un nouveau culte, inspiré par la mission historique destinée à fonder l'évangile du monde nouveau. Leroux construit la doctrine de l'humanité, en tant que résultat de la mission d'élucidation des principes pour le monde à venir, à partir de la dénonciation des anciennes formes dogmatiques de transmission de la révélation. En outre, la critique de la bourgeoisie, du christianisme et du culte saint-simonien converge avec la mission constructive et créative de l'association comme forme de vie. La critique est ainsi projetée vers la mission de réhabilitation et de recomposition des liens humains, par le même mouvement qui imprègne la construction et l'organisation de cette expérience par le démantèlement et le dépassement des blocages, des points aveugles et des biais vis-à-vis de la vie infinie.

De plus, le déplacement de la synthèse à l'expérience de la médiation, comme communication des contraires, marque aussi la différence avec Hegel, qui fait de la raison l'organe de la synthèse. En effet, pour Leroux, le contenu de la synthèse se trouve par la convergence du sens tripartite de la vie, mais elle détourne son centre de la connaissance pour s'incarner dans le sentiment, en tant qu'affection de la médiation. Vu ainsi, le sentiment a un caractère « géniteur » : il indique les routes par lesquelles les idées communiquent entre elles et se nourrissent les unes des autres et il réveille la condition politique et, plus précisément, amicale qui habite la vie de l'esprit, de la pensée et de sa transmission en tant que force créative. Cette puissance concerne aussi à la sensation, sa communication avec la connaissance étant le « passage de la virtualité à la manifestation »¹⁷⁴. De cette manière, la synthèse ne se réalise pas par l'incarnation de l'idée dans l'homme, par la réconciliation d'une raison limitée avec une autre illimitée, mais par « le sentiment : non par la logique, mais par

173 Ibid.

174 Ibid. p.31.

l'amour »¹⁷⁵. Pour l'amitié et l'entre-connaissance, pourrions-nous aussi ajouter. Or ce dernier déplacement du centre de la synthèse de la connaissance au sentiment apparaît comme l'expression la plus claire de la condition politique de la philosophie lerouxienne : il incarne, d'un côté, sa nouvelle conception de la connaissance posée désormais à partir d'un principe de transcendance amicale, et d'un autre côté, la réponse au problème politique qui émane de la conciliation entre révélation, pluralité et égalité.

En permettant l'entre-connaissance, le « libre-échange de pensées et volontés » selon La Boétie, en explicitant le principe d'égalité à partir de l'incarnation de la divinité, en tant que forme de réalisation du « même moule, le sentiment devient ainsi le « pont entre des connaissances »¹⁷⁶. En tant qu'épreuve de la synthèse, celui-ci déclenche un mouvement de démantèlement critique et de transmutation dans un double sens. D'un côté, la mise en relation de la connaissance avec le sentiment inaugure le souci pour ses conditions de transmission, ce qui démontre non seulement la nécessité de transmuier la philosophie en une religion nouvelle qui donne témoignage de la divinité comme un héritage commun à *tous*, mais qui montre aussi, d'un autre côté, la nécessité de faire de la science une activité collective dans un sens profond. En effet, comme nous l'avons déjà signalé, le sentiment ouvre une entrée à « la vie cachée sous les idées »¹⁷⁷ : leur communication est un acte qui tisse la relation entre le présent, le moment où la pensée s'exerce sur un objet déterminé, et la puissance éternelle de l'humanité, en tant que force qui parcourt la vie et l'histoire tout entières. Le sentiment et la synthèse que sa mise en œuvre inaugure bouleversent ainsi le sens de la mortalité lui-même : non seulement la création ou la production des idées, mais la vie elle-même est un point de contact avec l'existence de *tous*. Tout se passe alors comme si le réveil de « l'homme -humanité », en tant qu'effet du bouleversement de la subjectivité, avait comme conséquence la transformation des limitations vis-à-vis de l'infini, y compris la mort elle-même, en passages réversibles du particulier à sa signification universelle. Un passage qui ne sacrifie pourtant ni la différence ni l'unité.

En ce sens, la production de la connaissance devient l'expression d'une communication élargie, où la finitude de la vie s'ouvre à la virtualité de l'humanité tout entière et réveillant la pluralité qui habite l'exercice de la pensée. « [I]l pense – dit Leroux – parce d'autres ont pensé avant lui, parce que cette pensée de ceux qui l'ont précédé dans la vie s'incarne dans le monde »¹⁷⁸. Or cette forme de pluralité que Leroux assigne à l'exercice de la

175 Ibid. p.32.

176 Ibid.

177 Ibid.

178 Ibid. p.91.

pensée, lorsqu'il conçoit son activité comme une forme de médiation entre la virtualité subjective de l'humanité et l'association comme expérience objective de sa manifestation, n'a pas que des conséquences pour sa conception de la science, ou son idée de la religion et de la philosophie. Elle en a aussi pour le rôle que l'amitié et l'expérience de la solidarité jouent dans l'exercice de la pensée en général. Malgré l'ampleur de cette vue panoramique, nous pouvons néanmoins identifier un trait commun à cette philosophie de l'incarnation, dans l'analyse critique de la révélation en particulier, et au problème de la transmission des connaissances.

Comme le remarque Le Bras-Chopard, Leroux « assimile la révélation divine à la science », mais ceci uniquement après d'un travail de déplacement de son foyer du côté du sentiment, de la médiation et finalement de la communication, ce qui lui « fait perdre son caractère ésotérique »¹⁷⁹. En suivant la même ligne que la scission qu'il introduit entre révélation et autorité, Leroux conçoit l'exercice de la science à partir du besoin de l'humanité : la production des idées naît du contact, de la réhabilitation des liens et de l'interdépendance des pensées et non de la privatisation des savoirs. Il poursuit son démontage de la conception de l'autorité qui émane de la société de castes, lorsqu'il considère que ce ne sont pas les savants ou les politiciens qui sont en contact avec la révélation et qu'ils ne sont pas capables de produire ou de conduire par eux-mêmes l'émancipation des consciences. Au contraire, il « fait transmettre cette science [...] par des fous ! »¹⁸⁰, signale Le Bras-Chopard : placé entre la médiation et l'extase de l'épreuve de la synthèse, l'exercice de la pensée devient une activité avant tout *poreuse*, qui fait voisiner la raison et la folie, mais qui partage des limites avec la vie et la mort, entre la finitude et la virtualité infinie.

En ce sens, le déplacement de la connaissance au sentiment, comme lieu de la synthèse, produit à son tour le déplacement d'une révélation mystique individuelle, trait notamment du christianisme, à une autre version conçue comme une expérience collective. « Nous croyons que l'initiateur ne sera pas un seul homme parlant en son nom, au nom de sa propre sagesse [...] »¹⁸¹, dit Leroux : la révélation est une expérience *commune* autant qu'« *anonyme* », dans la mesure où l'épreuve de la synthèse est produite par la réalisation de la nature collective et plurielle de la complexité de la vie. Autrement dit, si la synthèse habite l'expression de la vie, la révélation de sa présence dans la composition et la signification de l'existence peut provenir de n'importe où, de la multiplicité illimitée des combinaisons dans lesquelles la trinité peut être actualisée et manifestée à travers l'espace et le temps.

179 Ibid. p.387.

180 Ibid.

181 Ibid. p.388.

Or cette forme de mise en question de la connaissance et l'assignation d'un caractère collectif à l'exercice de la pensée, de sa relation avec les idées et avec la divinité, ont des conséquences politiques qui émergent directement de la dimension ouvrière de cette philosophie. En effet, le bouleversement de la subjectivité que Leroux nous expose, en tant que resignification du moi à partir de son ancrage dans la médiation et la communication, permet de concevoir le mouvement de réveil de la conscience, dans sa condition collective et infinie, comme la base d'un processus d'émancipation politique. La reconduction de la pensée à l'expérience de l'entre-connaissance rend possible de faire du mouvement d'organisation et de construction de la vie en *association* une expérience de partage horizontal et transversal à toute la société. En ce sens, la révélation de l'humanité devient une expérience qui habite, *en puissance*, la mise en œuvre de la communication dans son sens trinitaire, dans l'actualisation et la multiplication du partage entre sensation, sentiment et connaissance, en faisant de la construction objective de l'association une expérience de transmission et d'exégèse de l'égalité dans la différence. Ce passage étant la clé du déblocage de l'infini ou, autrement dit, de l'amitié dans la vie en solidarité, la pensée, comme les affections passionnelles et leurs interactions, contribuent ainsi au processus de traduction de la vie particulière dans la vie collective. De cette façon, la communication et son ancrage dans le sentiment permet de concevoir l'émancipation non seulement comme ce mouvement vers le collectif, vers la mise à jour du *tous uns*, mais en plus comme une auto-émancipation de la classe opprimée par le partage et l'entre-connaissance entre individualités diverses.

2.3.3. Le caractère préphénoménologique de la pluralité lerouxienne

Mais diverses à quel point ? Comment comprendre les limites de cette nouvelle conception de l'amitié, sans pour cela revenir à la distinction spatiale que nous propose La Boétie, au tyran comme quelqu'un qui est au-delà des limites de l'amitié ? Est-ce que la conception de Leroux d'une amitié ouverte et d'une puissance infinie sert à occulter la différence que les ouvriers s'efforcent d'établir, entre la pensée bourgeoise et la fraternité entre les opprimés ?

En fait, la proposition qui habite la synthèse, comme prisme pour la resignification de l'existence, suppose la transformation de la communication en un médium de réhabilitation du lien humain : l'importance de la loi d'attraction est le milieu qui donne consistance à la vie éternelle de l'humanité. Plus concrètement, Leroux conçoit la distinction entre sensation et

connaissance à partir du modèle fractal de la trinité : l'expérience de l'ouverture de l'infini est conçue à partir d'un modèle qui noue, par un lien réversible, l'expression de la diversité avec la réalisation de son unité. Ce modèle qu'on peut qualifier de préphénoménologique est issu d'une conception plus générale de la structure ontologique de la vie, sensation/enfance, sentiment/adolescence, connaissance/âge adulte, qui découle d'une distinction qui sert de prisme méthodologique pour poser les termes qui configurent le moment historique où Leroux situe son projet philosophique. Ainsi, la détermination de la liberté à partir de l'idée de « sensation-monde extérieur », de la fraternité à partir du « sentiment-vie lunaire collective, les autres » et de l'égalité comme « la connaissance-vie humaine individuelle, le Moi »¹⁸², émane du principe fondamental du lien humain comme la source de signification de l'existence, en tant que point de contact avec la transcendance. En ce sens, comme c'est le cas de « l'enfance » ou même de « la propriété »¹⁸³, en tant que formes de la sensation, le problème de l'égalité chez Leroux ne se résout ni dans l'affirmation de la classe ouvrière contre la classe dominante, ni dans par la détermination des principes de la vie en association. La manifestation et la construction de la solidarité se fonde sur l'expérience de l'entre-connaissance. Celle-ci est la condition qui fixe la composition de la vie-ensemble que l'association prétend nommer comme un processus de mise au jour *en permanence* de l'égalité dans la différence.

Donc, l'élucidation des principes de l'humanité, ainsi que les luttes particulières contre des formes situées de limitation de l'infini, doivent suivre ce modèle *organique-critique*. En effet, ce projet fait de la construction de l'association un processus de communication qui est posée, en même temps, comme un exercice d'interprétation collective de la consistance de la vie communautaire, du *tous uns*. En permettant le démantèlement des institutions qui empêchent l'accès à la transcendance – celle-ci comprise aussi comme un dispositif d'ouverture et de sortie –, l'humanité fait office de principe qui rend possible la réduction de la configuration sociale à sa source effective. Dans ce cadre, la bourgeoisie, comme la pensée philanthropique, le christianisme ou même l'État, limitent l'ampleur de la vie en association, mais seulement en tant que *formes* d'occultation de l'entre-connaissance, en tant que foyers

182 Ibid. p. 39.

183 Le cadre de la division trinitaire conduit Leroux à penser la distinction entre liberté, fraternité et égalité à partir du modèle sensation-sentiment-connaissance. Or, ce cadre, dans son caractère fractal, sert aussi de modèle psychologique, enfant/sensation, adolescent/sentiment, adulte/connaissance ; de schème de l'organisation sociale, propriété/sensation, famille/sentiment, patrie/connaissance ; ou même de l'organisation du travail, comme le démontre le modèle d'organisation de l'imprimerie de Boussac que Leroux a créé en compagnie de son frère Jules et sa famille dans la Creuse. Plus de référence sur ces variations de la triade dans *Le Bras-Chopard*. Ibid. pp. 38, 39, 40.

de la division sans relation et, donc, de la destruction du lien humain. Formes qui peuvent être réduites au principe de l'humanité pour ensuite être dépassées, voire signifiées.

Ainsi, à partir de cette impulsion organique-critique, née de l'esprit de résistance qui pose la solidarité contre l'égoïsme, Leroux construit une voie vers l'organisation et la communication de *tous avec tout*. Il s'agit d'un passage qui, grâce à son impulsion critique contre l'autoritarisme et le paternalisme, se fait à distance de l'invocation du « nom d'Un », ainsi que de la négation de la divinité ou du mouvement qui la place au-delà de la vie elle-même. La consistance de la vie en association se nourrit ainsi de la transcendance, comme force de déblocage des divisions, et du modèle trinitaire, comme forme d'affirmation de l'irréductibilité de la pluralité et des différences. De cette façon, l'émancipation devient la transmission de connaissances, sans pour cela nécessiter une nouvelle distinction entre maître et disciple, entre pape et prêtre, ou entre un « révolutionnaire professionnel » – pour utiliser l'expression de H. Arendt – face à un peuple obéissant. En faisant de l'expérience de l'idée de l'humanité l'ouverture au contact d'autrui, à son « intégrité » comme l'a pensé La Boétie l'émancipation devient aussi un partage des affections, ou un « acte d'amour » et d'amitié comme le professe la conception lerouxienne de Dieu en tant que première impulsion du mouvement de la vie.

3. Tradition et la voix des amis

« [...] du sein du passé, du froid glacial de
la tombe, de la poudre des ruines, la voix d'un ami
pour moi se fait entendre »¹⁸⁴

Or, il est important de souligner, vers la fin de notre exploration de la pensée amicale de P. Leroux, que notre intention n'était pas de présenter sa lecture comme une sorte de philosophie proto-contemporaine qui, en prenant des concepts comme la pluralité, la réduction ou même la transcendance, apparaîtrait comme une espèce de phénoménologie, comme un exemple *avant la lettre* de la pensée post-totalitaire ou même, à son insu, comme représentant du *paradigme du politique* ou de la *critique de la domination*. En suivant la ligne de lecture que nous présente M. Abensour, nous avons choisi de lire plutôt Leroux à partir du

184 Leroux, P., *La grève de Samarez : poème philosophique. Tome premier*. Paris à la librairie de E. Dentu, Paris, 1863. p.51.

geste de collectionneur, c'est-à-dire comme un exemple d'une expérience de la pensée politique amicale qui sert de refuge à la reconstitution d'une *autre* tradition de la philosophie critique.

L'exemple de Leroux nous a invité ainsi à suivre le geste de sauvetage, en faisant de son œuvre elle-même un dispositif de relations temporelles complexes qui construit, en cette époque de détresse et de dissolution, une voie inédite entre politique, critique, philosophie et utopie. En ce sens, nous avons choisi de comprendre ces notions dans le sillage de la lutte ouvrière qui encadre le foyer de la réflexion lerouxiënnne, en faisant de sa philosophie-religion une expression théorique, critique, mais aussi *organique* du contact de cette forme de résistance avec les apories de l'association. Comme le signale Abensour¹⁸⁵, Leroux fait de la transmutation philosophie le processus par lequel la pensée peut se rapprocher d'une expression particulière de la *praxis politique*, en faisant de ce rapport une route réversible qui configure les conditions pour l'incarnation de l'humanité.

Dans cet esprit, avant d'occulter ou d'ignorer cette condition moderne, il s'agit de comprendre l'humanité et la conception de l'amitié qui la soutient, en tant que principe, comme une réintroduction de la question de l'émancipation¹⁸⁶. Il s'agit d'un renforcement de la vitalité de l'émancipation, dans un contexte politique, intellectuel et social qui prendra très rapidement une direction opposée. La pensée de l'amitié à la Leroux représente alors un précurseur pour une pensée de l'émancipation qui forge sa réponse à la « question irritante » laboétienne – *pourquoi y a-t-il de la domination et non plutôt de l'amitié* – par un projet utopique de transformation des consciences. La doctrine de l'humanité prolonge, en effet, le tremblement critique qui fait suite au bouleversement de l'esprit, né de l'épreuve de l'énigme du *tous uns* et de l'étonnement comme sa disposition affective. Et elle le fait par la proposition de la vie en association, en tant que dispositif utopique-critique qui relance la question de l'amitié vers des horizons insoupçonnés. En ce sens, la conception de la pluralité que nous avons choisi de lire dans la doctrine de l'humanité, en tant que mise à jour de la formule laboétienne du *tous uns* et comme consistance du lien humain amical, ne cherche pas à effacer ce qu'Abensour signale comme son caractère « préphénoménologique ».

185 Pour M. Abensour, il s'agit de trouver une proposition irréductible à la politique, irréductible à l'histoire, qui permette de penser, pour une philosophie devenue religion, la politique moderne comme avènement de l'homme-humanité, comme travail implicite d'une communauté invisible ou, mieux encore, comme manifestation au sein des communautés visibles, d'un lien social, d'un lien humain, invisible ». Abensour, M., « comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique ? ». Op. cit. p.208.

186 Comme Abensour le signale, Leroux devient la source incandescente des questions essentielles : « [c]omment organiser une cité au-delà de la division maître-sujet, comment les hommes peuvent-ils former une société démocratique sans être maîtres les uns pour les autres, sans se dominer, sans se commander, sans reconnaître ni supérieurs ni inférieurs ? » Ibid. p. 212.

En effet, la pluralité lerouxienne est conçue sur la base du modèle trinitaire, en tant que dispositif moderne qui lui permet de faire face à un mouvement d'homogénéisation du corps social ou, autrement dit, de destruction progressive de l'amitié, de la possibilité de la solidarité et du lien humain. Ainsi, en comprenant la trinité comme l'expression de la transcendance *dans* et *à travers* le divers, la pluralité lerouxienne donne témoignage des efforts de sauvetage de l'expérience politique, spirituelle et, en ce sens, philosophique de la réhabilitation de ce lien.

En comprenant que ce modèle trinitaire procure le cadre pour la configuration tant de la dimension subjective que signale le nom de l'amitié, que de sa conception objective en tant que modèle de la solidarité, nous pouvons maintenant reposer la question du lien humain, mais à partir de sa diversité. En effet, comme l'explique Le Bras-Chopard, le modèle lerouxien opère à partir de la prémisse que « nous possédons, chacun en proportions diverses, les éléments sensation-sentiment-connaissance », en faisant de « celui qui est sensation en prédominance [soit] naturellement attiré vers un être plus sentimental et vers un autre plus intellectuel »¹⁸⁷. De cette façon, la pluralité lerouxienne configure le réseau des relations grâce au principe d'une unité tripartite, qui participe d'une égalité originaire en s'exprimant par le dialogue et le rencontre entre chacune des singularités irréductiblement différentes. En comprenant la médiation comme un attribut propre à la communication et à l'entre-connaissance, le modèle de Leroux ne se laisse pas seulement interpréter comme un critère d'amitié ou de solidarité, mais plus encore comme un effort pour réinscrire la divinité dans la consistance de la vie. Or, ce déplacement de la loi d'attraction à la médiation, et donc au sentiment comme expression d'un mécanisme critique contre les risques d'occultation de la transcendance et de sa condition collective, produit de surcroît une réhabilitation du lien humain dans un sens historique. En effet, l'ampleur de la diversité et de l'intelligibilité de l'infini, en tant que condition pour l'épreuve de *l'égalité dans la différence*, élargissent l'horizon de cette pluralité préphénoménologique pour s'étendre au contact entre époques différentes. Nous avons déjà fait allusion à cette condition spatio-temporelle de l'entre-connaissance, en tant que milieu de déploiement et de mise à jour de l'amitié, sans pourtant considérer son importance pour la constitution de la pensée, de la philosophie en tant que « science de tout » et pour le processus de transformation des subjectivités que la doctrine de l'humanité véhicule.

Il s'agit, en effet, d'une resignification du concept d'histoire et de tradition qui repose sur deux conditions préalables. D'abord, Leroux fait de l'amitié et la solidarité les formes

187 Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence*. Op. cit. p. 80.

subjectives et objectives du modèle de la synthèse, ces noms désignant les points de contact entre le processus de bouleversement des consciences et la matérialisation de cette transformation dans un sens pratique. Ainsi, l'ouverture du moi à la médiation avec le non-moi est accompagnée d'un processus de *réduction critique* – dans le sens abensourien du terme¹⁸⁸ – des institutions, des concepts et des catégories au processus de réhabilitation des liens humains qui donne vie à l'association. Ensuite, la reformulation de la loi d'attraction, qui insiste sur le sentiment, permet à Leroux de déplacer le principe de configuration de l'existence des confins tant du *non-moi* que du *moi*, en permettant de créer une distance entre l'amitié et la solidarité par rapport à certaines déterminations situées, mais aussi abstraites. Autrement dit, la vie n'est plus la seule immédiateté de la sensation ou sa négation à cause de son attachement à des idées sans rapport à son existence présente, mais la communication entre ses conditions particulières et sa projection virtuellement infinie.

On est ainsi face à un déplacement critique assez fin, qui conçoit l'attraction comme la loi de la vie sur terre, en même temps qu'il donne une consistance spatio-temporelle à cette détermination en concevant la spécificité humaine du sentiment comme « le moyen de sortir du moi, de passer de l'individu aux individus »¹⁸⁹. Ainsi vu, le sentiment devient un mécanisme de sortie, en incarnant autant l'interruption de la clôture de l'individu sur soi-même, que la trace de sa transcendance et de son inter-dépendance avec *tous*. Il ne s'agit pas ici de l'affirmation d'une divinité, mais de la divinité en *tout*, de la même manière qu'il ne s'agit pas de la lutte contre une forme de domination, mais de l'émancipation de *tous*.

En ce sens, si l'attraction est un signe de l'existence, du « phénomène de la vie », ce mouvement de *sortie de soi* coïncide avec la composition d'un monde commun, c'est-à-dire avec l'explicitation et la mise à jour du principe d'unité sous-jacent aux interactions inter-humaines. En même temps, si ce phénomène de la vie est conçu à partir de sa signification infinie et universelle, le sentiment signale l'ouverture de la sensation et de la connaissance à un mouvement de composition, collective et plurielle, de transcendance. Ainsi vue, en tissant les rapports humains à partir du dialogue et de l'échange, la communication devient un acte de configuration spatial. Elle construit des espaces pour l'échange, la manifestation et l'actualisation de la pluralité, en rendant possible entrevoir les éléments de la synthèse comme expressions de l'égalité dans la différence. Néanmoins il s'agit aussi d'un acte qui a un caractère temporel : la réhabilitation des liens tisse, par le sentiment, le lien entre nous et les « idées dans toute leur infinité »¹⁹⁰.

188 Cf note n° 234 du premier chapitre.

189 Ibid. p.35.

190 Leroux, P., *De L'Humanité*. Op. cit. p.195

Effectivement, l'expression de la loi d'attraction introduit la vie humaine dans un flux dont le mouvement est déterminé par les différentes manifestations du sentiment, en tant que matérialisation de la médiation que signale la triade. L'attraction est conçue à partir d'une « *loi de relation* », qui désigne la condition spatiale du lien humain à partir du mouvement de construction et de mise à jour des rapports *entre* les individus. Leroux conçoit ce processus non seulement comme une entre-connaissance constructive qui ne commence de nulle part : il est fondé sur une « *loi de succession* » qui donne sa consistance à l'humanité par la transmission de la vie dans ses différentes générations. Ainsi, le tissu des rapports humains se construit non seulement en pensant au futur, mais il laisse aussi une trace, un signe de son existence, qui rend possible la « communion spirituelle entre tous les hommes [...] construit par les travaux des générations antérieures, et par la coopération »¹⁹¹.

De cette façon, la loi de relation trouve le principe d'un monde commun et proprement humain dans le processus de reconstruction des voies de communication entre le *moi* et le *non-moi*, en disposant cette tâche comme une lutte contre la limitation et l'occultation. De même, la loi de la succession projette ce travail dans l'histoire. Le souvenir du passé n'est pas, en effet, qu'un objet de connaissance ; il doit, au contraire, être mis en relation avec l'immédiateté du présent, en faisant de cette médiation une tâche de reconstitution de sa relation avec l'idée d'humanité. Le souvenir doit être ravivé grâce à la réactivation de son rapport avec le présent et à la réhabilitation des traces de tout ce qui le rapproche de nous et de tout ce qui nous en éloigne, ses différences étant un signe de l'actualisation de la vie.

En ce sens, Leroux conçoit cette relation comme une solidarité spatiale et temporelle, fondée sur la médiation et, plus précisément, sur un principe de réciprocité. En effet, en opposition à la réciprocité paternaliste dont les colonies agraires nous ont parlé, ce principe de réciprocité est créé par un travail de réduction critique de l'existence humaine, animale, divine, à l'expérience du lien comme foyer de signification. Voilà l'ampleur de « l'espace du jardin » de P. Leroux, une construction qui, pour le dire schématiquement, commence par le problème de l'organisation dans un temps de détresse, dans la dissolution des repères de certitude en cette « époque critique », qui adopte le défi philosophique et moderne du rapport du particulier avec l'universel et qui finit par faire du lien humain la pièce charnière entre la finitude et l'infini. « L'espace est infini et continu ; le temps est infini et continu », nous dit Leroux, en concevant qu'il n'existe qu'« une seule vie, qui unit ensemble toutes les créatures ; et la nature se confond avec l'éternité et l'infinité »¹⁹². La vie devient un milieu, à mi-chemin

191 Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence*. Op. cit. pp.88,89.

192 Leroux, P., *De l'humanité*.p.188.

entre le présent et l'éternité, en tant qu'horizon inauguré par l'actualisation constante de l'égalité dans la différence, à mi-chemin de la particularité, d'abord conçue dans un sens pluriel, avec une universalité née de la résistance à l'isolement, les divisions et la tyrannie.

En ce sens, la tradition adopte un nouveau sens pour Leroux. Elle s'éloigne de la seule connaissance, par le déploiement d'un geste critique vis-à-vis de l'historicisme positiviste¹⁹³, pour s'articuler avec un mouvement de bouleversement de la conscience qui donne lieu à un processus de recomposition de la subjectivité. En effet, la conception de la tradition chez Leroux éprouve son propre processus de transmutation, en détectant un biais dans la contrainte du passé : l'occultation de la vie, c'est-à-dire du sentiment comme expression de la médiation, comme source de notre relation avec l'histoire. En effet, Leroux, assez proche de Nietzsche¹⁹⁴, détecte un problème dans la détermination de l'histoire comme une dimension qui appartient exclusivement à la connaissance, ce qui fait du souvenir une conceptualisation abstraite, *sans vie*, de la trame des relations humaines qui rend possible un vrai dialogue avec le passé. En tant qu'objet exclusif de connaissance, le passé devient ainsi une affirmation du *moi*, un *moi sans les autres*, en oubliant au sentiment comme pièce charnière avec les passions, les souffrances, le bonheur qui marque l'actualisation des souvenirs dans le présent, la mémoire nous pourrait dire Benjamin.

Ainsi, si la tradition prend en charge la manifestation de la loi de succession, si elle explicite le principe d'unité dans les passages qui relient une génération à une autre, la connaissance, sous la figure du savoir historique, doit devenir alors une épreuve de médiation entre notre finitude et la vie « virtuellement éternelle » de l'humanité. Mais si ce processus se fonde de manière exclusive sur la connaissance, il risque de devenir non plus le dialogue intergénérationnel entre « moments de détresse », mais plutôt un monologue à sens unique qui attache la constitution du *moi* à une force transhistorique de clôture du sens de l'existence.

Dans cette perspective, le souci de Leroux pour l'histoire se concentre sur le rôle de la mémoire dans le projet de transformation sociale et comme force de destruction des blocages. Pour lui, la liaison entre le passé, la connaissance et l'identité est l'une des tares que la

193 Probablement la figure plus prédominante dans la composition de cette critique à la pensée positiviste d'Auguste Comte et à sa relation paradoxale avec la religion. À propos cela, Le Bras-Chopard signale, « Le paradoxe de ces auteurs qui s'appuient sur la science est qu'ils vont sentir la nécessité d'une religion [...] Ne pouvant reprendre l'ancienne trop critiquée, ils vont en créer une nouvelle dans un second temps : nouveau christianisme de Saint-Simon, religion positive d'A. Comte, religion saint-simonienne, ridicule parodie du culte chrétien pour Leroux ». Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence*. Op. cit. p.50.

194 Cf note n° 282.

philosophie-religion doit démanteler, afin d'avoir accès à une idée de l'infini vraiment transcendante. Ainsi, de la même façon que Leroux critique et reconfigure les conceptions de la famille, la nation et la propriété, comme formes du social qui doivent émaner du droit à la communication des semblables « avec tout l'univers »¹⁹⁵, l'histoire doit aussi être posée comme un lieu pour l'entre-connaissance et la médiation du fini avec l'infini.

Dans cette direction, plus proche de W. Benjamin ou de H. Arendt que de la philosophie de l'histoire de son époque, Leroux détecte dans la pensée historiciste naissante l'expression d'un attachement au moi qui éclipse l'affinité que la mémoire et la tradition entretiennent avec la loi de la succession.

Ne cherchons [...] pas, dans la conservation ou la perte de la mémoire, le caractère de notre identité. Notre identité, c'est le *moi* qui nous a été donné indépendamment de ses manifestations ; et c'est aussi le *non-moi* qui nous a été donné dans les êtres extérieurs, nos semblables à différence degrés, indépendamment des manifestations de ce *non-moi*, qui varient et changent comme les nôtres, dans une harmonie éternelle¹⁹⁶.

Si la loi d'attraction – dans son sens spatial (relation) et temporel (succession) – est la source de la signification de l'existence, les constructions comme l'identité, dans son échelle autant individuelle que collective, doivent être comprises comme le résultat d'une médiation de leur finitude avec l'ouverture à l'infini. Ce processus de réduction, ou d'actualisation de l'égalité dans la différence, conduit non seulement la signification du moi, mais aussi toute expression de la vie humaine au foyer qui incarne la communication et le lien-humain. Or, le voyage est si profond que Leroux arrive à considérer la médiation de la différence jusqu'à l'intérieur de la conscience elle-même. En comprenant la relation avec le passé à partir du signe de l'ouverture, exprimé par la possibilité de dés-identification de la vie individuelle des déterminations qui la précèdent, il nous propose de concevoir, d'abord, l'histoire à partir d'un certain *droit à la discordance*. Ainsi vu, le moi habite le donné, mais sa composition, en tant que processus de signification de son existence, réside dans la mise en œuvre de la communication avec ces « êtres extérieurs », de sorte que sa relation avec son passé est un processus plus créatif que reproductif. En fait, le dialogue avec *son* passé se trouve désormais interrompu par le déplacement de sa vie propre, à la vie de *tous*, en permettant une ouverture de l'histoire qui, malgré sa nouvelle dimension, reste arrimée au modèle de l'entre-

195 Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence*. Op. cit. p.145.

196 Ibid. p.217.

connaissance, de cette médiation qui trouve comme point de départ l'exploration de l'intégrité d'autrui.

C'est en ce sens que la mémoire peut devenir un espace pour la rencontre, en faisant de la tradition non seulement le fardeau lourd à porter pour la génération suivante – un « prétendu trésor » qui devient pour Leroux, dans sa formulation académique, un poids « pernicieux et [...] funeste »¹⁹⁷ –, mais aussi le dialogue d'une transmission croisée et féconde. En effet, la réduction de la mémoire à la virtualité éternelle de l'humanité fait de l'histoire un dispositif de sortie, en exposant non seulement le moi au *non-moi*, mais en démontrant aussi la dépendance de toute construction identitaire à cette composition collective. Ainsi, avec la figure de l'entre-connaissance, Leroux pose la mémoire comme l'espace d'un dialogue intergénérationnel qui se donne à partir d'une intentionnalité réversible. Le souvenir du passé devient une injection de vie dans ce qui semble être mort, il réactive une condition de pluralité, sur un modèle trinitaire, grâce à la mise à jour de la loi de la succession, celle-ci comprise comme l'interdépendance des individualités au sein du tissu forgé par l'entre-connaissance des semblables. « [L]'esprit de chaque époque et de chaque homme est [...] l'édifice construit par les travaux des générations antérieures »¹⁹⁸, dit Leroux, en ajoutant que ce souffle de vie peut intervenir aussi dans la composition de notre présent, une fois que le souvenir est compris comme l'ouverture d'une nouvelle voie vers l'infini. La construction de l'association, comme de tout ouvrage humain, ne commence jamais à partir de nulle part, ou seulement dans la mesure où ce *nulle part* s'avère être plutôt la destination des lignes de fuite qui échappent à la reproduction du donné pour s'aventurer dans l'inédit.

De la même façon, la pensée n'opère jamais toute seule, dans la mesure où le sol de son expérience a été déplacé à l'épreuve de l'entre-connaissance. En effet, pour Leroux, « connaître, c'est réellement [...] se nourrir de la vie d'un homme antérieur »¹⁹⁹ – de la même manière que les livres sont, en fait, des *amis qui nous parlent*²⁰⁰. Il indique, d'abord, qu'il faut réveiller la pluralité endormie qui habite la connaissance afin d'entrevoir, parmi les fractures

197 Ibid.

198 Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence*. Op. cit. p.89.

199 Ibid. p.91

200 Abensour, M., « L'utopie des livres ». Op. Cit. p.69. Dans notre premier chapitre, nous avons déjà fait référence à cette expression de Leroux, en tant que témoignage du sens amical qui habite la relation écriture – lecture. Or dans le même ouvrage de Leroux auquel Abensour fait référence, *La grève de Samarez*, nous trouvons un autre exemple de cette dimension amicale, qui renvoi de manière encore plus directe à la conception de l'histoire avec laquelle nous discutons. Dans ce *poème philosophique*, Leroux est en train de parler de Virgile et de la façon dont il fait référence à ses lecteurs comme « mes fils ». Ce geste est compris par Leroux comme une trace d'écriture, un signe de sa condition amicale et de son appartenance à un acte d'entre-connaissance : Virgile est non seulement « un ami solitaire », mais aussi un « ami de l'humanité ». En effet, Leroux signale : « quand j'entends me dire *mon fils*, moi son lecteur après tant de siècles, je sens que cet homme qui vivait il y a près de mille dans m'a véritablement aimé ; et, du sein du passé, du froid glacial de la tombe, de la poudre *des ruines*, la *voix d'un ami* pour moi se fait entendre ». Leroux, P., *La grève de Samarez : poème philosophique*. Op. cit. p.51. (C'est nous qui soulignons).

du moi – des noms propres²⁰¹ – les liens qui nouent la cristallisation de ce souvenir avec notre présent. Plus important encore, il s’agit de renouer ce lien avec le mouvement d’infinitude qui donne une vie éternelle à chaque particularité, en faisant de la transcendance un élan créatif, voire utopique. Contre la limitation du *moi*, dont la présence n’est pas niée, mais plutôt médiatisée, Leroux affirme l’entre-connaissance comme expression matérielle de la solidarité, en concevant la linéarité de l’histoire, ou encore le « progrès continu » de l’humanité, sous le modèle de l’entre-connaissance, c’est-à-dire comme un dialogue toujours à plusieurs.

Leroux mènera ce voyage à un niveau encore plus profond – probablement plus profond que le cadre préphénoménologique de sa pensée ne peut le supporter – en concevant cette affirmation de la différence et du droit à la discordance même dans les limites de la conscience. En effet, l’avènement de l’humanité ne se fonde pas seulement sur la possibilité d’ouvrir la signification de l’existence au-delà des confins du donné ou du poids de l’histoire, mais aussi à la possibilité de la des-identification du moi de soi-même. Il s’agit de ce *droit à la discordance de soi* que nous venons de mentionner. Comme Le Bras-Chopard le remarque, « Leroux réclame non seulement un droit à être différent des autres », par la mise à jour de la pluralité comme forme d’épreuve de l’égalité dans la différence, « mais aussi un droit à être différent de soi-même »²⁰². En effet, la composition trinitaire de l’existence rend possible la décomposition de l’un des foyers de la destruction du lien humain, à savoir la clôture du moi qu’exerce la société de castes à sa naissance.

Contre cette forme de « brutalisation de l’existence »²⁰³ – pour emprunter un terme levinassien –, Leroux reformule la naissance à partir du modèle trinitaire, en comprenant la natalité comme point de départ de la médiation qui compose la consistance et la particularité d’une vie. Ainsi, le déplacement du foyer de l’existence à la médiation et au dialogue fait du phénomène de la vie, de sa composition et de la détermination de son « essence », de « notre *moi* », un mouvement qui se compose par la transmission, par le passage « d’une situation à une autre, d’un point à un autre »²⁰⁴, le changement étant compris comme un signe de reconfiguration de la trinité dans les confins de la vie individuelle.

201 À propos de cette « vivacité du monde physique », de la pluralité qui conditionne la mise en œuvre de la pensée et qui noue son exercice au passé, Leroux signale : « Tout philosophe a ainsi sa cause dans les travaux de ses devanciers qu’il les connaisse ou non. N’eût-il même jamais lu un livre, dès lors qu’il pense, il ne pense pas primordialement par lui-même ; il pense parce que d’autres ont pensé avant lui, parce que cette pensée de ceux qui l’on précédé dans la vie s’est incarnée dans le monde, et que le monde, lui, reproduit objectivement cette pensée ». Le Bras-Chopard, *De l’égalité dans la différence*. Op. cit. p.91.

202 Ibid. p.37.

203 Abensour, M, « Le mal élémental » in *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme*, Rivages poche Petite Bibliothèque, Paris, 1997 p.62.

204 Leroux, P., *De l’humanité*.p.89.

À ce modèle, Leroux ajoute ce que Le Bras-Chopard désigne comme « la doctrine de la perfectibilité »²⁰⁵, fondée sur la notion de progrès qui imprègne la doctrine de l'humanité. Dans son sens *organique*, cette doctrine nous conduit à une apologie du progrès qui, malgré ses différences substantielles avec le positivisme historiciste de son époque, ne passerait guère les défis que nos conditions post-totalitaires imposent à la pensée politique. En effet, comme Lefort nous l'a montré par rapport à la notion de peuple et de son voisinage avec les charmes du nom d'Un, les noms de l'humanité, du progrès – ou celui du socialisme !²⁰⁶ – feront l'épreuve d'un détournement violent et implacable à partir des nouveaux processus d'assignation et de rattachement identitaires qui se sont déclenchés au même moment où Leroux s'efforce d'imaginer tout le contraire, de *ramer à contre-courant*. Dans ce contexte, l'humanité ne sera plus un dispositif d'ouverture, un milieu de transcendance ou de sortie, mais plutôt le principe d'un mouvement de fermeture du moi sur soi-même, en faisant de son universalité le mécanisme par lequel les particularités seront soumises et néantisées par le progrès, en tant que loi de mouvement.

Or, loin de devenir l'antécédent de cette force d'occultation, la doctrine de l'humanité apparaît sous une lumière proprement utopique : comme un témoignage de la résistance, face à la clôture de la conception de la modernité, à un devenir qui serait l'antichambre de la catastrophe. Sous le regard du collectionneur abensourien, le sauvetage du nom de Leroux vient briser la linéarité d'une histoire qui tente de souder une continuité là où l'exploration utopique de la vie de l'humanité introduit une ligne de fuite, un *non-lieu*. En ce sens, la découverte de l'humanité – ou plutôt la redécouverte de l'amitié, qui prolonge l'antécédent que représente La Boétie – recèle une sorte de puissance messianique : elle porte témoignage de la résistance à la destruction du lien humain là où l'inversion de l'émancipation en son contraire déclencherait un mouvement de destruction sans précédent. Contre le pessimisme de ce regard rétrospectif, nous pouvons effectivement voir chez Leroux *un rayon entre les ombres* – pour réaménager l'expression de Le Bras-Chopard –, un ami entre les ruines, si nous

205 Ibid.

206 Comme Abensour le souligne à plusieurs reprises, Leroux semble être l'inventeur du mot socialisme pour désigner cette doctrine nouvelle qu'après il traitera sous le nom de l'humanité. Néanmoins Leroux réfute déjà en 1843 le titre de socialiste, en faisant une critique à la séparation qui les socialistes ont interposé entre la doctrine et le foyer humain – le sentiment – qui incarnent l'ensemble de relations inter-humaines. « Quand j'inventai le terme de Socialisme pour l'opposer au terme d'Individualisme je ne m'attendais pas que, vingt ans plus tard, ce terme serait employé pour exprimer, d'une façon générale, la Démocratie religieuse ». (Navet, G., *Pierre Leroux, Politique, socialisme et philosophie*. Op. cit. p. 10). En effet, le socialisme ne vient pas de nulle part, il ne part pas de zéro et sa doctrine dépend des liens humains qui forment un nouveau mode de vie. En ce sens, Leroux propose de recomposer la distance entre les principes doctrinaux qui émergent de la tâche *organique* imposée par l'humanité et la fonction de la *critique*, comme une forme d'inscription de ces principes dans l'expérience de la réhabilitation concrète, c'est-à-dire collective et plurielle, des liens humains, de l'amitié, de la vie en association. Cf Abensour, M., « Philosophie politique et socialisme. Pierre Leroux ou du « style barbare » en philosophie ». Op. cit.

voulons nous servir de l’imaginaire benjaminien, dont la voix réussit à véhiculer un élan de détournement et de *véritable espérance* dans la chronique d’un désastre annoncé.

Dans cet esprit, la condition utopique de cette pensée de l’amitié doit être lue à la lumière d’un défi pour la critique, pas pour soumettre Leroux à un exercice de réduction aux conditions d’un contexte qui n’est pas le sien, ni pour faire de son œuvre un simple outil. À *rebrousse-poil* de ces deux gestes, il s’agit plutôt de suivre l’exploration des lignes de fuite que Leroux a entrevues dans le nom de l’amitié, dans l’expérience de cette forme de pluralité et dans sa capacité à recomposer les voies qui font communiquer la pensée avec une dimension politique, pour les conduire à ce que M. Abensour nous exhorte à faire avec sa proposition d’une philosophie politique utopico-critique. Comment l’amitié peut-elle, en tant que nom d’un processus de bouleversement, d’ouverture et de recomposition de la condition subjective (existentielle) et objective (politique) de l’existence, rendre compte de la « manifestation post-totalitaire du besoin du politique ? »²⁰⁷. Comment l’amitié, en tant que trace de l’infini, en tant que forme d’affirmation de la pluralité, jusque dans les confins du moi lui-même, de sa conscience, contribue-t-elle à « [...] la redécouverte de la chose politique après que la domination totalitaire a tenté d’annuler, d’effacer à tout jamais cette dimensionnalité constitutive de la condition humaine ? »²⁰⁸. Comment l’amitié peut-elle, au lendemain de la catastrophe, réveiller cette persistance utopique, en faisant du « *plus jamais ça* » une affirmation irréductible de l’altérité du social, de l’hétérogénéité du lien humain, de la fraternelle affection pour l’au-delà ?

Comme l’énonce le nom de l’amitié lerouxien, les traces de cette forme de « sommation utopique »²⁰⁹ semblent résider dans ce que Le Bras-Chopard remarque lorsque Leroux parle du droit à la différence des individus, de *tous*, même avec *soi-même*. Dans un sens objectif, cette différence inaugure la problématisation du politique, en interpellant la configuration du social à partir de la question de sa pluralité, de sa proximité ou de sa distance vis-à-vis de l’élément de l’égalité. En suscitant une question qui compose les *sombres temps* qui incarnent notre contexte politique, Leroux nous a montré, en effet, que dans l’affirmation de la différence réside la possibilité de mise à jour de l’égalité. Que se passe-t-il lorsque la possibilité d’actualiser cette différence est arrachée de la composition du social ? Qu’arrive-t-il quand l’entre-connaissance est anéantie et quand la signification du moi lui-même a été restreinte à la possibilité, tout à fait paradoxale, de devenir à la fois *victime* et *bourreau* ? En ce sens, notre voyage semble arriver à un dernier port qui nous oblige à inverser le sens de

207 Abensour, M., « De quel retour s’agit-il ? » Op. cit. p.62.

208 Ibid. p.62.

209 Abensour, M., « Utopie : futur et/ou altérité ? » Op. cit. p.242.

notre route. Parce que, si Leroux arrive à sa redécouverte de l'amitié, en tant que sol de l'expérience de la fraternité, à partir des apories d'un mouvement ouvrier de réhabilitation des liens humains, pouvons-nous alors faire le même voyage mais dans le sens complètement contraire ? C'est-à-dire, pouvons-nous redécouvrir l'amitié en prenant comme point de départ un contexte où l'érosion des liens humains semble refléter l'érosion de la terre même qui nous nourrit ? Là où la destruction de l'amitié a fait de l'égoïsme le principe en apparence infranchissable de la configuration sociale ? Pouvons-nous, en fait, atteindre cette *terra incognita* à partir de la possibilité terrible qui inaugure notre temps, à savoir celle de l'isolement le plus profond et le plus radical ?

Chapitre IV : La pensée de la résistance de Hannah Arendt

« *It seems as if a way had been found to set the desert itself in motion, to let loose a sandstorm that could cover all parts of the inhabited earth* »¹

Dans notre reconstitution de son œuvre, la question de la pensée amicale chez Miguel Abensour nous a entraînés dans un voyage qui a configuré la cartographie de cette *terra incognita* à partir de l'enjeu de la distance et de la proximité entre l'expérience politique et la pensée critique. En effet, l'amitié, en tant que nom d'une énigme, nous a conduit dès l'exploration de la source de son expérience, forgée par un esprit de résistance à la servitude et à la tyrannie, à la découverte de sa consistance philosophico-politique, en tant que projet « *critico-organique* » de réhabilitation des liens humains. En effet, avec le nom de l'amitié, La Boétie semble avoir déclenché un mouvement tellurique qui secoue les sens endormis d'une expérience, de la vie des *tous uns* dans les contours du *tous Un*. Effectivement, la résonance de ce mouvement a révélé la persistance d'un foyer non seulement pour une *autre* conception du politique, mais pour y accueillir le lien, jusqu'ici apparu comme « irréductible », entre la dimensionnalité de la vie-ensemble et l'émancipation.

En d'autres termes, la vie politique, sous le prisme de l'amitié, adopte, comme foyer de son expérience, le modèle du *tous uns*, qui désigne la consistance de sa dimensionnalité à partir d'un esprit de résistance. En ce sens, ce que chez La Boétie est traité comme la naturalité de l'amitié, de l'égalité, ou même chez Leroux comme la condition innée de la « fraternelle affection » pour autrui, sert comme signe d'une opération de resignification de la vie politique. Cette opération cherche à repenser, par un exercice de libération de l'imagination politique, les conditions qui rendent possible la vie à plusieurs, au-delà de la coercition, de la fascination pour le nom d'Un, de l'égoïsme. De cette façon, ces noms de l'amitié cherchent, chacun à leur manière, faire de *tous* le sujet du politique. Ainsi vue, la résistance à la domination, la sortie des conditions données de servitude ou l'interruption de la fascination configurent les coordonnées pour un type de vie, un mode existentiel, qui comprend l'être à plusieurs comme une expérience qui trouve son lieu non seulement au-delà la tyrannie, mais plutôt contre son avènement.

1 Arendt, H., *The origins of totalitarianism*. Harvest Book, New York, 1975. p.478.

La « question irritante » de La Boétie ainsi que la philosophie ouvrière de P. Leroux s'avèrent être deux clés de lecture qui résonnent en réaction à un même mouvement : la destruction des liens humains provoquée par l'irruption, la réapparition et la reconfiguration de la domination. Grâce à leur dialogue, elles nous montrent, en dépit de sa discontinuité historique, les conditions à partir desquelles la continuité d'une expérience peut être conçue, voire construite. En fait, en raison de la nature à la fois subversive, clandestine et fragile de ce dialogue, il serait préférable de parler plutôt d'une *persistance* de la pensée amicale, en comprenant que le *contr'Un* fonctionne dans ces deux cas comme la trace d'une expérience dont l'apparition semble être liée, d'une manière inhérente, à la résistance à la destruction de la vie politique. De cette façon, en tant qu'énigme, l'amitié apparaît là où la consistance de la vie politique se voit menacée, soit par l'avènement du « grand organisme » de l'État, soit par l'installation de l'égoïsme et de l'isolement comme l'horizon infranchissable de la vie à plusieurs, comme le *fatum* de la configuration sociale.

Vue de cette façon, cette pensée amicale nous confronte en permanence à un même panorama, malgré l'intermittence de cette persistance. Sans devenir un courant de la pensée, sans même avoir une source d'origine commune, la pensée amicale décrit effectivement un même mouvement. Il s'agit d'une opération que nous avons repérée dans toutes les apparitions des noms de l'amitié : nous avons déterminé le sens de cette expérience de la pensée à partir de la convergence entre un esprit critique, modelé par l'articulation de l'étonnement avec la vigilance comme *Stimmung* de la pensée politique, et une *praxis* politique, comprise comme la reconstruction des liens humains par la réactivation d'une certaine acception de la pluralité. Nous parlons ici d'une certaine notion de pluralité parce que, en tant que persistance, cette pensée conçoit la consistance politique de l'amitié dans le sillage de cette impulsion critique, en faisant de sa signification le résultat d'un acte particulier de résistance. En effet, le *tous uns* laboétien donne forme au contrepoids de la tyrannie qui dépend, en tant que forme de résistance, du réveil et de la réactivation d'une expérience politique, l'entre-connaissance, qui a la puissance d'ouvrir une fissure dans l'horizon de la configuration sociale. L'entre-connaissance brise alors l'opacité homogène du corps tyrannique, en introduisant une ligne de fuite capable de faire signe à une autre forme de poser l'être ensemble.

Par ailleurs, lorsque P. Leroux fait de l'expérience de la « séparation liante » le foyer d'un principe, « l'égalité dans la différence », capable de faire du lien humain la source du sens de l'existence, le nom de l'amitié vient au principe d'une recomposition *subjective* et *objective* de la communauté humaine. En tant qu'expérience subjective l'amitié apparaît ainsi

comme la trace d'une pluralité menacée par un mouvement d'isolation et d'érosion des liens humains. En outre, en tant que forme objective de résistance, l'amitié devient le nom qui ouvre la route vers le *tout autre social* de l'humanité, de l'association, incarnation de la solidarité dans le tissu de composition du monde. Dans ce cas-là, la pluralité est comprise à partir de la « synthèse », en tant qu'expression « préphénoménologique » de l'engagement de Leroux avec l'irréductibilité du politique ou, autrement dit, comme la condition de réalisation de l'égalité sur la terre. Ainsi, encadrée par l'idée de l'humanité, la réhabilitation de la relation entre le particulier et la signification transcendante de l'existence, trouve dans l'amitié un modèle, la communication ou l'entre-connaissance sert de prisme pour discerner le passage entre le moi et le non-moi, entre l'individu et sa vie collective, entre le fini et l'infini. Dans cette ligne, Leroux voit dans la « société de castes » l'irruption progressive d'un mouvement de clôture du sens de l'existence, une force d'attachement du moi, à sa finitude terrestre en tant que foyer de l'égoïsme. Contre cette impulsion, Leroux revient sur l'humanité et l'idée de progrès, ainsi que sur la relation de la philosophie et de la religion, pour y réveiller les ressources proprement modernes pour réagir contre la production et l'institutionnalisation de l'isolement.

L'humanité devient alors un dispositif de déblocage des foyers d'occultation de la « vie virtuellement infinie ». En même temps, l'introduction d'une condition transcendantale, du « nom sacré » de l'amitié comme l'énonce La Boétie, permet de réveiller une nouvelle naturalité. Il serait, en fait, préférable de parler ici d'une naturalité autre, d'un être autrement, en concevant l'adoption de la fraternité, en tant que principe de signification de la vie humaine, comme l'arrivée d'une force, bien que souterraine en raison de persistance historique, de déplacement et de mise en question radicale d'une essentialité donnée. L'amitié et les indices de la pluralité que son nom met en évidence, soit sous la forme de *tous uns* contre le *tous Un*, soit comme un principe politique de resignification de l'existence, pointent vers une expérience de bouleversement de l'homogène qui fait du contact avec l'autre la clé d'accès au mouvement de sortie du même.

Ainsi, en suivant la clé de lecture de cette persistance amicale, en tant que moment de recomposition du sens de la résistance à la domination, notre recomposition de la pensée amicale nous ramène inéluctablement à ce que nous avons signalé jusqu'ici, peut-être d'une façon trop sommaire, comme *le défi de notre époque*. Nous faisons référence, bien évidemment, à la destruction du politique dans sa spécificité contemporaine, à l'avènement des régimes totalitaires en tant qu'introduction, dans l'horizon du possible, d'une forme d'anéantissement de la vie dans sa signification la plus humaine et de ses conditions les plus

fondamentales. En effet, si l'amitié et la résistance, en tant qu'expériences, sont indissolublement liées, comment alors concevoir cette configuration dans un contexte qui est déterminé par l'avènement de la domination totale non seulement comme une possibilité, mais aussi comme un projet, comme un système ? En ce sens, comme nous l'avons vu, à l'aune de l'impératif d'actualité qui émerge de la théorie critique – de ce besoin de réagir face au « péril »² de répétition de la catastrophe –, la persistance d'une pensée amicale est directement liée à la mise en question de sa capacité à donner encore un refuge pour le *tous uns*. Donc, cette possibilité est directement déterminée par la spécificité de la domination à laquelle l'amitié résiste et dont elle s'inscrit comme une ligne de fuite.

Ainsi, lorsque la consistance du nom de l'amitié ainsi que des conditions de possibilité de son expérience devient une dimension qui se forge dans la particularité de sa lutte contre une cristallisation de la domination, la persistance de l'amitié dépend de sa force de résistance, elle est une expérience *contre* la domination et sa mise en œuvre. Cette persistance rend possible le contact entre différentes expressions de ces lignes de fuite. Ainsi, malgré la discontinuité politique, ces résistances communiquent entre elles comme les livres qui *parlent* à Leroux, et donnent refuge à l'élan pour un autre monde possible.

De cette façon, nous pouvons affirmer, premièrement, que le contenu de l'amitié, selon La Boétie et Leroux, émane de sa capacité à réagir contre l'occultation de la pluralité humaine, contre la destruction des liens humains. Ensuite, si nous voulons penser la possibilité d'une pensée amicale aujourd'hui, sa puissance ne fait sens, pour nous, qu'à partir de l'examen de sa capacité à servir, encore, comme refuge contre la reconfiguration radicale de la domination que les régimes totalitaires ont introduit dans la configuration de notre horizon politique. Ainsi, à la différence de la tyrannie chez La Boétie et même à distance du « mal » qu'incarne pour Leroux la société de castes, le caractère « sans précédent » du totalitarisme rend insuffisants nos efforts pour réveiller les puissances critiques et utopiques qui habitent la pensée amicale, en nous confrontant avec un panorama que ni le *contr'Un* laboétien ni la solidarité lerouxienne n'ont contemplé.

Car, si l'amitié pointe vers un mécanisme d'interruption de la fascination et de redécouverte des autres par cet acte de réveil, comment concevoir sa persistance dans un contexte où la relation elle-même avec le sens de la réalité a été détruite, où l'expérience du

2 Comme nous l'avons vu par rapport à la pensée de W. Benjamin et le geste du sauvetage qui module la relation de M. Abensour avec le *Discours de la servitude volontaire*, le « péril à devenir outil de la classe dominante » décrit l'appel urgent à la mise en œuvre d'une pensée qui vise l'interruption de la domination afin d'inaugurer, dans cette brèche, l'exploration de la consistance de l'occultation du politique en même temps que les *lignes de fuite* qui permet libérer l'imagination d'un autre monde possible. Voir la section sur 1.1 de notre deuxième chapitre sur l'impératif de l'actualité.

monde a été elle-même suspendue indéfiniment, voire complètement détournée ? Comment trouver une place pour l'entre-connaissance quand la configuration de la société elle-même vise l'anéantissement de l'espace *entre* les hommes ; quand l'être du social devient le produit d'un processus d'idéologisation qui cherche la préparation de chacun de ses membres à être *bourreau* ou *victime*³ ; quand l'expérience de vivre en société est devenue l'épreuve de l'abandon radical de toute compagnie humaine ; quand la désertification est devenue non seulement le processus d'anéantissement de la vie naturelle sur la terre, mais aussi le processus d'érosion, progressif et à la prétention totale, de la vie proprement humaine – quand « *I as a person fell myself deserted by all human companionship ?* »⁴

En effet, si l'amitié porte encore la puissance d'éclairer la relation entre politique et émancipation, il est nécessaire de reconnaître ses traces dans un contexte où son expérience semble impossible. Il faut alors s'engager dans un dialogue avec un autre nom de l'amitié, avec une autre expérience de la pensée politique. Une expérience qui a donné lieu à une réflexion forgée à partir d'une force de résistance contre une forme particulière de destruction de la vie politique. Dans cet esprit, le reste de notre recherche sera consacrée à retrouver les traces de cette persistance amicale. Son lieu sera la pensée de H. Arendt qui, en tant que « figure de résistance »⁵ pour la réflexion de M. Abensour⁶, redécouvre les traces de cette persistance dans le contexte le plus défavorable à son expérience, à savoir à partir de la recomposition de « ce dialogue sans fin avec l'essence de ce monde »⁷ où la possibilité terrible de la domination totale est « tout simplement possible »⁸.

3 « What totalitarian rule needs to guide the behavior of its subjects is a preparation to fit each of them equally well for the role of executioner and the role of victim ». Arendt, H., *The origins of totalitarianism*. Op. cit. p.468.

4 Ibid. p.476.

5 Abensour, M., « *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* » in *Pour une philosophie politique critique*. Op. cit. p. 233.

6 La dénomination de H. Arendt comme une « figure de résistance » apparaît dans la version succincte de l'une des études le plus exhaustives que notre auteur a dédié à l'œuvre de l'autrice de *The origins of totalitarianism*. En effet, il s'agit d'un article qui est né comme une communication dans un colloque qui, en raison de sa réception un tant soit peu « mitigée », a donné lieu à l'ouvrage *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Le titre de « figure de résistance » disparaîtra dans cette version finale du texte, mais pas son esprit, pour signaler la spécificité de la position arendtienne vis-à-vis de la scène intellectuelle qui a suivi les événements totalitaires. Cf Abensour, M. *La communauté de tous uns*. Op. cit. p.168-169.

7 Arendt H. *La nature du totalitarisme*. Op. cit. p.60.

8 Ibid. p.40.

1. La condition post-totalitaire de la pensée politique

« Il se peut même que les véritables difficultés de notre époque ne revêtent leur forme authentique – sinon nécessairement la plus cruelle – qu’une fois le totalitarisme devenu chose du passé »⁹

La relation de la persistance de l’amitié avec le mouvement de résistance qui est associé à l’apparition de ces différents noms, en tant qu’expressions d’une expérience intrinsèquement politique contre la domination, nous confronte à la nécessité de déterminer les conditions à partir desquelles se configure notre contexte politique. Autrement dit, de quel temps parlons-nous et quels sont le rôle, la place et l’importance de cette expérience de l’amitié dans ces coordonnées ?

La tournure – en apparence simple – de cette question disparaît rapidement lors que nous nous confrontons à une pensée amicale qui oscille non seulement entre des dimensions historiques différentes, mais qui se compose, en plus, à partir de courantes qui répondent à cette interpellation de façon dissemblable. Ainsi vue, la question de notre temps ne trouve pas sa réponse, semble-t-il, dans un exercice de mise au jour de la diversité de la pensée utopique, mais plutôt dans la mise en question de l’importance de cet exercice dans un contexte qui vise, à plusieurs reprises, à déclarer soit la mort, soit le caractère homogène des utopies. En outre, les efforts de réactivation d’une attitude de vigilance contre les apories de l’émancipation, en tant que disposition affective d’une pensée critique, dépendent plus précisément, de l’ampleur de l’inversion de la liberté en son contraire. En ce sens, la spécificité de cette ampleur n’apparaît que grâce à la détermination de l’horizon de la domination dans sa version contemporaine.

Ainsi, la racine de ce problème réside dans la façon dont nous déterminons la spécificité de notre temps, question à laquelle répond clairement le projet même de philosophie politique utopico-critique. Effectivement, malgré la diversité des écoles de pensée qui y circulent et en dépit des différences substantielles qui s’étendent, par exemple, entre la lecture adornienne de la « catastrophe » ou la réflexion arendtienne du système totalitaire, M. Abensour établit les coordonnées de notre présent politique à partir d’un point insurmontable. La spécificité de notre temps est donnée par le caractère *sans précédent* de la

⁹ Arendt, H., *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*. Nouvelle édition. Éditions du Seuil, Paris, 2005. p.282. (Désormais abrégé ST) Arendt, H., *The origins of totalitarianism*. Op. cit. p.460. (Désormais abrégé TOT).

domination totalitaire, par l'avènement de cette acception de l'*inédit* dans la vie politique et par les conséquences que cette irruption comporte pour la configuration de l'horizon du politique.

C'est en ce sens que notre auteur indique, dans les itinéraires de son projet philosophique, que la resignification *critique* et *utopique* de cette version de la philosophie politique dépend de l'adoption de la « manifestation post-totalitaire du besoin du politique »¹⁰. La question du sens ou du contenu du politique adopte, comme sa condition de possibilité, l'affirmation d'une donnée fondatrice. Le totalitarisme, « concept rigoureux »¹¹ au plus haut point, devient l'épisode inaugural d'un temps où la vie politique expose, comme sa spécificité, sa nouvelle fragilité, dont la radicalité est l'expression même de sa dimensionnalité. Autrement dit, notre temps c'est l'époque qui trouve son épisode fondateur dans ce que les systèmes totalitaires ont découvert, à savoir l'exposition de la possibilité de la destruction totale de la vie politique. Ainsi, l'exercice d'élucidation des conditions d'intelligibilité de la vie politique, la possibilité d'interrompre le paradoxe de l'occultation qui hante le *retour* des choses politiques ou même l'exploration des lignes de fuite, en tant que formes du contact avec le *tout autre social*, dépendent de l'incorporation de ce prisme. La pensée politique doit alors être articulée avec ce bouleversement, en comprenant la spécificité de cette fragilité comme une reformulation de la « question irritante » qui anime son activité.

Ainsi, comme M. Abensour le signale, l'incorporation de cette fragilité inédite, en tant que prisme d'analyse, change le sens même de la pensée politique, de sorte que sa mise en œuvre devient un exercice de « redécouverte de la chose politique *après* que la domination totalitaire a tenté [...] d'effacer à tout jamais cette dimensionnalité constitutive de la condition humaine »¹². Or cette définition, sur laquelle nous sommes revenus à plusieurs reprises, apparaît sous une nouvelle lumière lorsque nous nous interrogeons sur notre contexte et sur les conditions contre lesquelles la résistance amicale doit se battre. Sur ce défi, dire simplement que nous parlons du temps *contemporain* ne semble pas être suffisant, de la même

10 Abensour, M., « De quel retour s'agit-il ? ». Op. cit. p.62.

11 Pour notre auteur, à la différence du cas de l'utopie, l'émancipation, la démocratie ou parfois l'État lui-même, le totalitarisme acquiert le statut de « concept », d'une définition concrète, située et distinctive. En effet, Abensour conçoit le totalitarisme dans sa différence spécifique – il « n'est ni la tyrannie, ni le despotisme, ni l'État absolu, ni la dictature, ni l'État autoritaire » –, mais comme une configuration particulière consistante dans quatre piliers. 1.– la « pénétration dévorante de la société civile par l'État [...] » ; 2.– comme un moment où la « le parti unique et son réseau d'organisation militantes » devient le foyer de la configuration du social ; 3.– comme aussi un « état paradoxal où « s'opère une division radicale de l'État et de la société » sous la forme du détachement total du pouvoir de la société civile ; 4.– et finalement comme « l'affirmation de l'unité sociale, affirmation de l'identité gouvernants-gouvernés, affirmation du peuple Un [...] une société qui, au-delà de la division sociale, serait enfin réconciliée ». Abensour, M., « Le procès de maîtres rêveurs ». Op. cit. p. 47.

12 Abensour, M., « De quel retour s'agit-il ? ». Op. cit. p.62. C'est moi qui souligne.

manière que pour Abensour, dire simplement *philosophie politique* comporte une ambiguïté tout à fait pernicieuse.

Pour lui en effet, l'affirmation de la philosophie politique, sous ce titre si général, devient un geste qui risque d'occulter un engagement politique, à savoir la résistance contre ce qu'il comprend comme le « simple réveil d'une discipline académique »¹³. Mais même avant cela, la redéfinition de la philosophie politique est déjà devenue le champ d'un exercice à la prétention plus fondamentale : en tant que discussion, elle concerne l'analyse de la condition de possibilité même de la pensée politique. Pour notre auteur, le problème de la philosophie politique, la question de sa mise en question, celle des conditions de son engagement et finalement de sa resignification impérative, émane directement de l'analyse des conditions que la condition post-totalitaire impose à la pensée politique. On pourrait même aller plus loin et dire que les raisons qui conduisent M. Abensour à s'engager dans un projet philosophico-politique, c'est-à-dire à rester dans le droit fil des philosophes dans un contexte intellectuel où la sortie était une option beaucoup plus attrayante¹⁴, résident dans les conditions que la transformation de la philosophie politique offre pour la confrontation au *danger* de destruction qui habitent l'époque post-totalitaire. Pour utiliser les termes de ce projet, la question de la philosophie politique n'incarne pas une discussion « académique », mais plutôt la réponse à un « besoin de l'humanité ».

13 Ibid.

14 Si nous nous restons à l'intérieur des coordonnées de la cartographie de la pensée de M. Abensour, les exemples de différentes formes de sortie des contours disciplinaires de la philosophie ne manquent pas. En effet, en plus des figures *frontalières* par rapport aux contours disciplinaires classiques de la tradition philosophique, comme l'anthropologie de P. Clastres ou les nombreux auteurs qui nourrissent la pensée utopique, le projet de M. Abensour se compose sur deux figures emblématiques de la critique et de la sortie de la philosophie. Nous faisons référence ici à H. Arendt, dont nous thématiserons la résistance au titre de « philosophe » dans ce chapitre, mais aussi à l'importance de l'École de Francfort avec sa position résolument critique de la discipline et l'institution philosophique. Dans ces deux cas, le geste de sortie comporte une spécificité : le sens qu'ils donnent à la critique sert de foyer aux deux grands axes de la philosophie politique critique, à savoir la critique de la domination et la critique politique. Néanmoins, en pensant à Arendt et Adorno, il s'agit aussi de deux références, dont la sortie coïncide aussi avec un mouvement d'exil, non seulement de la philosophie, mais aussi de leurs contextes intellectuels, politiques et aussi amicaux. Nous reviendrons aussi sur la proximité entre ce mouvement de sortie et la figure de l'exil dans la section suivante. Néanmoins, il faut aussi souligner que, sur la scène intellectuelle où la pensée de M. Abensour est généralement située, dans les coordonnées de la théorie critique française ou de ce qui est aussi connu comme la pensée post-fondationnelle, les gestes de sortie ou de démission de la philosophie ne manquent pas non plus. Sur ce point, nous pouvons simplement signaler la position qui prend J. Rancière vis-à-vis de la philosophie politique, dont la présence semble sous-tendre la caractérisation par Abensour de ce qu'il appelle la « querelle de la philosophie politique » qui module la « scène intellectuelle française ». Dans cette remarque contextuelle, Abensour divise cette scène en deux : d'un côté, ceux qui sont pour la *restauration de la philosophie*, sous le geste d'occultation de sa fracture, et d'un autre côté ceux qui – comme Rancière pourrions-nous dire – « accusent effectivement la philosophie politique d'être uniquement œuvre de restauration et de conservatisme ». Son projet, continue Abensour, se caractérise par la distance vis-à-vis de ces deux gestes, en trouvant dans la figure de *retour* critique son geste le plus propre. Abensour, M., « Avant-propos » in *Pour une philosophie politique critique*. Op. cit. p.39.

En ce sens, la détermination de ce besoin, ainsi que la réaction utopico-critique que ce projet configure comme tentative de réponse, émergent de ce processus de resignification de la philosophie politique, comme si, dans cette forme de retour, se trouvait la clé de la composition des conditions de possibilité de la pensée politique. Notre cartographie de la pensée amicale semble, effectivement, confirmer cette affirmation. Dans ces coordonnées, la critique de la domination, en tant que thématization des conditions du « réveil » au contenu dialectique de l'émancipation, ou la pensée utopique, en tant que réactivation de la redécouverte du *tout autre social* et de son rôle dans la « mise en forme de la pluralité sociale »¹⁵, essayent de répondre à ce même défi. L'horizon de la critique est, effectivement, reconfiguré afin de concevoir le mouvement oscillatoire qui décrit la relation entre émancipation et domination, désormais compris dans le sillage d'une nouvelle ampleur du danger. Dans ce même mouvement, l'exercice de la pensée utopique devient absolument impératif afin de réveiller, dans le processus permanent de resignification de la démocratie, un « pôle de résistance à l'établissement d'une nouvelle forme de domination »¹⁶. Ainsi, la critique est redéfinie, en raison du nouveau risque qui habite l'inversion de l'émancipation en son contraire. Et, dans le même esprit d'urgence, l'utopie expérimente un processus de complexification de son sens, en ajoutant à l'irruption de cette « nouveauté terrible », un autre pôle de tension, situé dans l'ouverture de la possibilité du *tout autre social* comme une expérience politique (Leroux), littéraire (More) ou même éthique (Levinas) de déplacement de l'horizon du possible.

Ainsi vu, ce que M. Abensour décrit comme le temps « post-totalitaire » se révèle comme l'expression d'une commotion de la pensée, une forme de bouleversement de ses conditions, une fois que son activité est entrée en contact avec l'énigme totalitaire. Il s'agit, en effet, du signe visible de l'inscription de *nous*, de *notre* temps et contexte, dans l'interrogation « sur le sens possible de la politique »¹⁷ une fois que sa fragilité a été exposée de manière radicale. En ce sens, la fragilité devient la condition qui motive l'élucidation du sens critique du « retour des choses politiques », comme forme de vigilance face à la dégénérescence de la liberté et de ses institutions. À la fois, elle apparaît comme la condition qui motive le sauvetage de la pensée utopique, en tant que « dispositif » qui vise la réactivation du principe

15 Abensour, M., « Utopie et démocratie ». Op. cit. p.360.

16 Ibid. p.351

17 Abensour, M., « De quel retour s'agit-il ? ». Op. cit. p.62.

humain, *proprement humain*¹⁸, là où c'est justement l'humanité ce qui est en train d'être anéanti.

Dans cette direction, le temps de cette pensée politique, le moment post-totalitaire, fait référence moins à une époque qu'à une condition qui façonne complètement l'exercice de la pensée. Il fait de la fragilité du politique le nœud auquel revient chaque partie de cette constellation. Nous faisons face ici à une transformation de la vie politique elle-même et, aux conditions à partir desquelles nous concevons la résurgence de la domination, la reconfiguration de ses modulations *après* l'inscription de l'inédit totalitaire dans notre horizon et des conséquences que cela entraîne pour la question du sens de la critique. L'importance de cette transformation est si radicale pour la compréhension de notre présent, pour l'élucidation des conditions de la pensée et pour sa disposition face à la question de la consistance de la vie politique, qu'il est impératif de discerner les différentes dimensions de notre recherche qui y convergent.

En gardant la *terra incognita* de l'amitié comme notre destination, nous pouvons discerner au moins trois questionnements qui convergent dans la configuration de cette condition post-totalitaire, des distinctions qui répondent à des raisons plutôt méthodologiques, particulières à notre voyage, qu'à une séparation propre au projet abensourien. Il s'agit, en effet, de trois interpellations qui disposent la route à la pensée amicale à partir de la question de sa condition post-totalitaire, en tant qu'analyse de son sens dans notre contexte politique. C'est la pensée arendtienne qui au foyer de cette réflexion.

Tout d'abord, la condition post-totalitaire comporte un défi épistémologique, dans la mesure où son irruption sur la scène politique détermine l'exercice de la pensée comme un dialogue avec l'inédit, avec ce qui n'a pas de précédents. Comme l'indique si clairement Étienne Tassin, la transformation que H. Arendt réalise du totalitarisme en « l'horizon constitutif » de notre temps, dans « le cœur de notre siècle », suppose la reconfiguration de la pensée politique à partir d'une nouvelle aporie fondatrice : la tentative de *comprendre l'incompréhensible*¹⁹. En ce sens, la détermination de la nouvelle fragilité de la vie politique, de ses nouvelles conditions de configuration, bornées par le risque de sa destruction, sont le point de départ d'un examen résolument critique des conditions de possibilité de la pensée

18 Comme Abensour le souligne en pensant à E. Levinas et la nécessité de « rééduquer » nos « oreilles » à l'écoute du mot « humain » : « No pas l'homme, mais l'humain, non pas détermination de la nature humaine, ni celle de la destination humaine, mais l'humain, l'imprévisibilité, l'indétermination de l'humain, non pas la condition humaine et l'idée de limite, mais l'incondition et le passage au-delà des limites. Non pas l'ordre ou le règne humain, mais le dérangement de l'ordre [...] L'humain ou mieux encore « l'utopie de l'humain », ou bien l'intrigue humaines, comme si l'humain était étonnement [...] ». Abensour, M., « *L'utopie des livres* ». Op. cit. pp.83,84.

19 Tassin, Étienne, *Le trésor perdu*. Op. cit. p. 60.

vis-à-vis de l'inconnu. Dans cet exercice, la réflexion d'Arendt se concentre sur la relation entre la pensée et le passé, sur le rôle de la tradition dans la constitution de ce passage et sur les problèmes, mais aussi les opportunités qui se révèlent une fois que cette continuité est brisée.

Ensuite, l'épreuve de cette aporie, en tant qu'expérience qui déclenche cette analyse critique, suppose bien évidemment l'élucidation du sens de l'inédit lui-même. Quelle est, en effet, la nouveauté de ce type de domination ? Et de quelle manière son avènement transgresse-t-il les concepts et les catégories qui le précèdent et avec lesquels la pensée tente de générer son sens ? En ce sens, l'analyse arendtienne du totalitarisme sert d'exemple pour la thématization de « l'incompréhensible » : elle donne le cadre de la recomposition de la pensée politique dans un monde où la domination totale est une possibilité qui est aussi soumise à un processus permanent de mutation. Ainsi, sous le prisme de l'inédit, c'est-à-dire en comprenant la condition post-totalitaire comme un déplacement de l'horizon du possible, la critique de la domination adopte un nouveau sens lorsque l'on situe sa possibilité de signification dans le contexte de la compréhension de notre temps, dans la recomposition des conditions sur lesquelles la vie politique peut désormais être conçue dans le sillage de la menace de sa destruction.

Enfin, en nous servant d'Abensour comme guetteur de l'amitié en période post-totalitaires, l'analyse de la particularité de la domination totale nous conduit au problème de la philosophie politique. En effet, malgré l'opposition d'Arendt si manifeste au cercle de philosophes, M. Abensour choisit de lire son œuvre comme un exemple de philosophie politique critique, plus encore, comme exemple d'une pensée de la résistance, en pointant l'existence d'une voie inédite vers la compréhension du « retour des choses politiques » à l'intérieur des confins de la philosophie politique. À ce niveau d'analyse, l'interpellation post-totalitaire ne s'exprime plus comme la mise en question des possibilités de la pensée vis-à-vis de l'inédit. Nous sommes plutôt face à une analyse du rôle que la philosophie politique, comprise comme le foyer d'une expérience de la pensée, a dans ce qu'Arendt conçoit comme la possibilité pour « être chez nous sur cette terre »²⁰. Quelle pourrait être alors le rôle de la philosophie dans le processus de compréhension ? Pourquoi rentrer encore dans ces limites alors qu'Arendt elle-même a voulu quitter ces fils disciplinaires et a soupçonné que dans les horreurs du XX^e siècle « la philosophie n'est pas tout à fait innocente »²¹ ?

20 Arendt H., *La nature du totalitarisme*. Op. cit. p.61.

21 Arendt, H., Jasper, K., « *La philosophie n'est pas tout à fait innocente* ». Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2008. p.249.

Nous sommes en présence d'une forme d'engagement avec la philosophie qui, comme la lecture de notre auteur nous le montrera, se présente comme l'exploration d'une expérience de pensée critique dont la puissance cherche à être réveillée. Abensour nous propose alors une voie qui se constitue par le déploiement d'une certaine forme d'interprétation – une lecture « révélatrice »²², comme l'indique H. Gonzales –, qui cherche la libération d'une puissance endormie. Pour nous, ce retour à la philosophie apparaît parce que le nom de cette expérience n'est autre que celui de l'amitié, en faisant de cette expérience le milieu qui connecte la construction des liens humains, ce que le totalitarisme cherche à détruire totalement, avec l'activité de la pensée critique, celle-ci conçue comme le dernier *frein d'émergence* – pour utiliser l'expression de Benjamin, *ami* d'Arendt – dans ces « rares moments », grâce auquel il est encore possible de « détourner les catastrophes »²³.

1.1. Pensée de la résistance et persistance du politique

La désignation que H. Arendt fait du totalitarisme, comme « cœur de notre siècle », offre le sol sur lequel l'activité de la pensée et l'exploration du politique se rencontrent : son élan est celui de l'exploration de la spécificité de *notre temps*. En effet, ce dialogue avec « l'essence » de notre monde adopte, après l'irruption des totalitarismes, une dynamique qui est configurée par la reconduction de la dimensionnalité du politique, ainsi que de la mise en œuvre de la pensée qui vise sa compréhension, à un même centre de gravitation. Ainsi, l'apparition de l'inédit conditionne la vie politique à la possibilité de sa destruction, tout en déterminant dans un même mouvement notre capacité de donner du sens à notre temps à l'épreuve de la limitation de nos catégories pour saisir la spécificité de ce qui s'est passé.

En suivant cette ligne, la lecture arendtienne d'É. Tassin nous permet de comprendre que la radicalité de cette reconfiguration de l'horizon du politique implique, par ailleurs, la mise en question de nos conceptions de la particularité des choses politiques, de leur relation avec le risque de la domination totale et du rôle de la pensée politique dans ce processus. Plus précisément, Tassin insiste sur le poids de cette condition inédite, en nous invitant à concevoir les différentes tentatives totalitaires de destruction du politique comme l'introduction d'un mouvement chaque fois particulier et, en ce sens nouveau, de transformation et de

22 En parlant du statut de la lecture chez Abensour et de son caractère « commotionnel », H. Gonzales signale qu'il s'agit d'« une lecture auto réfléchi et révélatrice ; une lecture porteuse non d'une théorie, mais d'une effusion théorique ; une lecture, en somme, autorisée par une nausée émancipatrice ». Gonzales, H., « Le processus de libération de textes ». Op. cit. p.33.

23 Arendt, H., *La vie de l'esprit*. Puf, Paris, 2007. p.252 (Désormais abrégé LVE). Arendt, H., *Life of the mind*. Op. cit. p. 193. (Désormais abrégé LM).

bouleversement de ce que nous considérons auparavant comme possible. Ainsi, la compréhension du totalitarisme, comme Arendt le signale, n'est plus limitée aux confins d'une discipline ou même à la discussion de la reconfiguration de son exercice et de sa relation avec la vie politique²⁴. Il s'agit plutôt d'une thématization et d'une reconfiguration des conditions de la compréhension elle-même, une fois que cette domination *sans précédent* est devenue une possibilité latente, mais aussi de son rôle dans le processus de signification de notre manière d'être dans le monde. Le totalitarisme est ainsi une figure frontalière dont la signification se produit en passant par l'épreuve des limites de la compréhension, activité d'où émane pour Arendt la possibilité de « nous sentir chez nous dans le monde »²⁵. Néanmoins, il désigne aussi une dynamique de reconfiguration, de mutation et de bouleversement de la domination elle-même, dont la mise en œuvre opère par la transformation de l'impossible en quelque chose de plausible.

Ainsi vue, la condition post-totalitaire de la pensée politique confectionne son horizon à partir de la convergence de plusieurs problématiques différentes, malgré leur concomitance. Il est pertinent en ce sens de faire une distinction entre ces dimensions, en soulignant leurs différences, mais aussi leurs points d'articulation. Comme nous l'avons déjà signalé, l'apparition de cette aporie de l'inconcevable, en tant que foyer de la compréhension de notre temps, plus encore en tant que condition du dialogue avec « un monde où de tels événements sont tout simplement possibles »²⁶, interpelle l'exercice même de la pensée. En effet, elle fixe son horizon dans l'analyse de la spécificité de l'inédit de la domination totalitaire, de la manière dont la cristallisation de ses différents éléments a reconfiguré le processus de signification de la *vie à plusieurs*, en exposant la nouvelle fragilité de son existence. En ce

24 Dans sa thématization de la compréhension, Arendt arrive au problème disciplinaire qui met en évidence la condition « sans précédents » de la domination totalitaire. Dans cette discussion, Arendt donne une certaine priorité aux « sciences politiques » sur les entreprises de compréhension « purement historiques » et surtout contre la prééminence des études « sociologiques ou psychologiques » qui visent l'élucidation de la nature du totalitarisme. Or, cette préférence pour les sciences politiques doit être lue, d'abord, dans le sillage de la discussion d'Arendt contre le processus de scientification de la compréhension historique, comme une forme de résistance face à la réduction de la compréhension à un pragmatisme d'inspiration positiviste qui ferait du totalitarisme, soit une variable historique, soit une incarnation du mal dans les consciences. Ensuite, il faut aussi prendre en compte le fait que cette notion de science politique, en tant que « véritables détentrices des clés qui permettent d'accéder aux problèmes et aux énigmes de la philosophie de l'histoire », est conçue à partir d'une position résolument critique, c'est-à-dire comme une forme d'examen et de mise en question de la tradition de la pensée politique elle-même. À ces deux acceptions des sciences politiques, dont le contenu est pensé à partir d'une discussion de scientification mais aussi de la tradition de la pensée politique, Arendt ajoute une troisième description qui permet d'entrevoir un peu mieux cette dernière référence. En parlant du rôle de la nouveauté par rapport au métier de l'historien, Arendt signale que « le commencement constitue, du point de vue de la science politique », l'essence même de la liberté humaine ». Il est clair ici que cette idée de science politique, avant de resignifier le contenu d'une discipline particulière, est utilisée comme une sorte de voie oblique pour donner lieu à l'exercice de déplacement et de résistance contre la tradition de la pensée politique et notamment de la philosophie politique. Arendt H., *La nature du totalitarisme*. Op. cit. pp. 57, 77.

25 Ibid. p.39.

26 Ibid. p.40.

sens, l'interpellation post-totalitaire nous pose la question de la façon dont la pensée traite avec un phénomène sans précédent, dont la compréhension opère face à un événement qui a radicalement dévoilé ses limitations, mais elle pose aussi la question de la façon dont la reconfiguration du sol de l'expérience politique change les conditions du déroulement même de l'exercice de la compréhension et de la critique.

Comme É. Tassin le souligne, l'analyse du sans précédent du totalitarisme inaugure, non seulement la possibilité d'exposition des « points aveugles » de la tradition de la pensée, mais aussi la mise en œuvre de l'exercice de la pensée à partir de la vigilance à l'égard des mouvements de transformation de la domination elle-même. Il ne s'agit pas seulement d'élucider les composants qui convergent dans l'avènement du système totalitaire *dans* l'horizon des possibilités de la domination, mais il s'agit aussi de la confrontation avec « l'incompréhensible répétition et banalisation » de ce « geste »²⁷. Ainsi, lorsque Tassin conçoit l'inédit comme la libération d'un processus de mutation de la domination elle-même, de son déploiement et de ses possibilités de reconfiguration, et qu'il insiste sur son caractère dynamique, sa démarche se rapproche de nos tentatives de thématization de la gestualité dans la pensée abensourienne. Le geste du totalitarisme est ainsi compris à partir de son mouvement initial, comme un événement dont le déploiement est noué à l'instant de sa cristallisation première, en reproduisant non pas le même processus ou modèle de sa mise en œuvre, mais plutôt le même mouvement fondateur : l'introduction de l'inconnu dans les confins du commun.

De cette façon, l'inédit devient une sorte de force initiale, un mouvement qui reste attaché, en tant qu'inauguration d'un processus nouveau, à la nature elle-même du totalitarisme. Comme Arendt l'indique, l'analyse de cette « nature » est déterminée par la transformation du *sans précédent* en condition de la compréhension, c'est-à-dire par l'irréductibilité de cette forme de domination. Ainsi, si le « geste totalitaire » consiste dans la reproduction et dans la banalisation de cette transformation initiale, qui déploie un mouvement de mutation et d'effacement des bornes de la vie politique, l'acte de sa compréhension doit se configurer à partir d'une forme particulière de réveil face à cette condition. Comme Arendt le précise, la nécessité de réactiver cette forme de réveil dans les contours de l'activité de la compréhension elle-même, comme une forme de vigilance face aux résonances totalitaires qui émanent de cette irruption première, se réalise non seulement à *partir de* l'épreuve de la limitation de la pensée politique elle-même face à l'inédit, mais aussi *par* la réactivation de cette aporie comme notre seule « boussole ». L'inédit des totalitarismes

27 Tassin, É., *Le trésor perdu*. Op. cit. p.60.

devient ainsi le foyer d'une forme de compréhension qui trouve dans la mise au jour de son énigme, dans la réactivation de cette version de « l'irritante question », le seul guide pour faire face à sa nouveauté terrible.

Dans cet esprit, cette condition nouvelle vient au fondement d'une analyse plus méthodologique, où la réflexion d'Arendt sur la nature du totalitarisme est conçue comme l'apparition de la nécessité d'une mise en question de la pensée politique. L'apparition du « point aveugle » de la pensée politique vis-à-vis de l'inconnu est comprise comme un espace pour la thématization de la frontière même entre la pensée et la dimension politique, l'analyse de cette forme de césure faisant office de milieu pour une nouvelle forme de compréhension. Par la réhabilitation de la compréhension, l'épreuve de l'énigme totalitaire permet en effet d'établir un lien entre l'absence de sens, c'est-à-dire l'absurdité, et notre capacité à donner du sens. Ainsi, l'attention d'Arendt à la compréhension, à ses limitations et à sa nécessité « pour être chez sur cette terre »²⁸, inaugure un espace pour thématizer la relation entre les concepts et les catégories qui nourrissent la pensée politique et leur rapport avec l'illumination, *par-delà le risque d'occultation*, de notre présent.

De plus, cette tâche critique de confrontation aux « points aveugles » conduit à une opération plus structurelle, qui conduit la discussion des limites de la pensée à une réflexion qui ne porte pas non seulement sur ses conditions de possibilité, mais plus précisément sur le sens de son activité et de son rôle. En effet, comme l'indique M. Abensour, la détermination de l'exercice de la pensée comme une forme de « redécouverte », c'est-à-dire comme une forme de récupération qui est déterminée par un mouvement de *retour aux choses politiques*, émane d'une « nécessité du politique » en tant qu'affirmation de la condition irréductible de la vie-ensemble pour la signification de l'existence. Ainsi vue, cette acception de la nécessité du politique s'éloigne radicalement de toute affirmation de sa condition inaliénable ou d'une marque de sa permanence, pour nous conduire dans un sens complètement opposé. En effet, elle émerge en réponse directe à la fragilité du politique, à l'exposition de la possibilité de sa destruction totale, d'où découle sa nécessité en tant qu'appel complètement engagé avec l'affirmation sa persistance. De cette façon, l'exposition des limites de la pensée, en tant que problème épistémologique qui concerne les conditions de l'intelligibilité du politique, nous conduit à l'examen de la condition politique, de la consistance spécifique de sa dimensionnalité : l'acte de la compréhension se présente comme une forme particulière de « réconciliation »²⁹ ou « d'accord » avec le monde et le temps où nous vivons.

28 Arendt, H., *La nature du totalitarisme*. Op. cit. p.61.

29 Arendt a recours à cette figure pour expliciter la « dimension mondaine de l'humain », ou les conditions spécifiques dans lesquelles se déroule le processus de signification de notre existence. Complètement consciente de la charge

Nous pouvons ainsi discerner une convergence entre la confrontation au *sans précédent* en tant que processus de reconfiguration de la pensée, et l'adoption de cette tâche sous forme d'un engagement politique ou, plus précisément, d'une redécouverte de la condition politique de la compréhension. Cette convergence, qui articule de façon critique la compréhension et le présent, permet à M. Abensour de forger une clé de lecture qui donne le cadre à l'intérieur duquel cette pensée post-totalitaire opère. À travers l'aporie de l'inédit, cette clé permet de poser les conditions de l'exercice de la pensée et de la réhabilitation du lien de l'inédit avec son contexte. Il s'agit ici d'un mouvement qui a la forme d'une « torsion », dans la mesure où la mise en œuvre de la compréhension est posée comme un mouvement « réflexif de la pensée sur elle-même »³⁰. En tant que cadre ou comme clé de lecture, M. Abensour érige l'œuvre d'Arendt en exemple d'un tel mouvement : l'expérience arendtienne de la redécouverte des choses politiques est pour lui le modèle d'une pensée post-totalitaire.

De façon schématique, M. Abensour présente ce modèle grâce à un prisme de lecture qui devient le *modus operandi* de ce que nous proposons de comprendre comme le contenu de ce qu'il appelle « la pensée de la résistance ». Ce prisme de lecture fait apparaître la spécificité de l'opération qu'Arendt effectue sur la pensée politique : l'élucidation de ses conditions de possibilité comprise comme une tâche de transformation de « *l'obstacle au penser en objet du penser de nature à ouvrir des voies inédites* »³¹. En décrivant cette mission, M. Abensour ne fait pas que nous présenter son interprétation du travail d'Arendt. D'une manière plus concrète, il nous présente aussi la construction d'un modèle de pensée. L'élucidation du sens de l'inédit étant constituée en foyer de la signification du rôle de cette tâche de transformation, cette dernière pose ainsi la relation de la pensée avec l'inconnu. De plus, avec ce mouvement de « torsion » et d'« auto-réflexion », Abensour signale aussi la dynamique de cette mise en question de la pensée : l'épreuve de l'aporie, l'opération critique d'exposition des limites de la pensée sont constituées en milieu où trouver le lien entre la compréhension et le retour des choses politiques.

notamment philosophique (hégélienne) du terme, Arendt recourt à la figure de la réconciliation afin d'expliquer le processus de la compréhension comme un effort pour « nous sentir chez nous dans le monde ». Néanmoins, la proximité de la notion de réconciliation avec la figure de l'incarnation philosophique de la raison dans le monde, mais aussi et surtout avec la figure du « pardon » – de la devise « *tout comprendre, c'est tout pardonner* » –, la conduisent à clarifier son choix. La réconciliation qui habite la compréhension n'a très peu à voir avec le pardon qui, en tant qu'acte, « est une action unique qui s'exprime dans un acte unique ». La compréhension, en tant que « processus sans fin [...] est la manière spécifique dont l'homme vit, parce que chaque individu a besoin de se réconcilier avec un monde auquel il était étranger à la naissance et au sein duquel, à proportion de sa remarquable singularité, il demeure toujours étranger ». Ibid. pp. 39,40.

30 Abensour, M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Op. cit. p.61.

31 Ibid.

L'expérience à partir de laquelle sera formulé le modèle qui va donner un cadre à cette pensée est celle de la perte du sens. L'espace que l'avènement de l'inédit a ouvert expose un décalage entre le connu, c'est-à-dire dans ce cas toutes les formes de conceptualisation de la domination, et l'avènement de cette mutation politique. En tant que « torsion », cette manière de poser l'activité de la pensée politique fait de la compréhension un exercice qui opère à contresens de la domination totalitaire, l'acte de la pensée sera alors abordé comme une forme de résistance. Autrement dit, si, d'une manière plus générale, nous concevons la domination totalitaire comme une expérience de perte du sens, comme une banalisation de l'absurdité dans le monde, ce modèle de la pensée se configure alors comme une tentative pour réhabiliter notre possibilité de production du sens, jusque-là où cette activité semble impossible. Plus spécifiquement, comme le signale M. Abensour, si le totalitarisme exprime un mouvement radical de détournement et d'anéantissement de la pluralité humaine en tant que consistance de la dimensionnalité du politique, ce modèle de pensée offre un « contre-mouvement » qui cherche la réactivation de l'« interrogation et de l'admiration vers le miracle de la condition plurielle des hommes », en tant qu'étonnement bouleversant par « le miracle de la liberté »³².

Quelles que soient les acceptions différentes qu'Arendt donne du caractère inédit de la domination totalitaire – tentative d'anéantissement de la pluralité et de la spontanéité qui signifient une vie comme humaine, ou apparition du « tout est possible » dans la sphère des rapports humains quand la terreur est le « principe » et l'« essence » d'une forme de gouvernement – elles opèrent toutes dans le sillage d'une même hypothèse. Ce que nous proposons de comprendre, ce phénomène dont dépend le dialogue avec notre monde et notre temps, se trouve au-delà des limites et possibilités des concepts et catégories dont la pensée politique s'est servie depuis l'aube de sa tradition. Dans un contexte où nous avons perdu les repères avec lesquels la compréhension et le jugement opèrent, Arendt fixe le caractère inédit du totalitarisme comme la boussole qui guide l'exploration de sa spécificité, en tant que forme de domination radicalement nouvelle. Plus précisément, Arendt a recours à l'imagination comme une sorte de milieu, au sens spatial du terme, pour la mise en œuvre de l'exercice de compréhension : la confrontation avec l'inédit opère non seulement au-delà des concepts et des catégories qui tentent de saisir sa spécificité, mais aussi à partir de la thématization d'événements qui ne semblent pas appartenir à ce monde. Ainsi, la compréhension n'est pas seulement un exercice d'élucidation de l'inefficacité des anciens repères de certitude, elle

32 Ibid.

déploie aussi un mouvement de décrochage qui permet de s'approcher de la consistance du politique, de ce qui est en danger d'être détruit, d'une façon elle aussi inédite.

Le retour à la nouveauté totalitaire, en tant que « boussole » de cette forme si particulière d'imagination, nous conduit à l'examen critique de la tradition de la pensée politique, ce qu'Arendt conçoit comme l'épreuve de la « fracture de la tradition » politique. En effet, dans les brèches induites par ce décalage entre le connu et l'inconnu, elle discerne des passages qui peuvent faire communiquer l'activité de la pensée et la dimension politique. Ce retour à la tradition est ainsi compris sous la clé de la torsion et l'autoréflexion de la pensée – pour emprunter un terme venu de la Théorie critique –, en soumettant à la pensée politique à un exercice de démantèlement de ses points aveugles à partir de sa mise en contact avec ce qui s'étend au-delà de son horizon. Ainsi, ce qui accompagne et rend finalement possible l'acte de résistance qui est contenu dans la compréhension, est une sorte d'*epochè*, une « mise entre parenthèse » de la pensée politique elle-même, de ses concepts et de ses catégories, afin « d'avoir accès aux choses politiques mêmes, de les considérer avec des « yeux purs de toute philosophie » »³³.

À ce moment de sa bibliographie³⁴, Arendt a recours à l'imagination dans la mesure où son activité représente une alternative à la connaissance politique, incarnant une voie proprement oblique à sa tradition, à ses institutions et à ses disciplines. La spécificité du mouvement de résistance qu'Arendt nous présente ne se construit ni à l'intérieur des contours institutionnels ou disciplinaires, ni complètement à l'extérieur. Elle fait justement passer la route vers la redécouverte des choses politiques, vers la « *terra incognita* »³⁵ par ces deux dimensions : l'exposition des « points aveugles » de la tradition de la pensée politique est une

33 Ibid. p.20.

34 Nous travaillons effectivement sur différents moments de la pensée arendtienne qui gravitent néanmoins sur un même problème, à savoir le défi que le totalitarisme représente pour la compréhension politique. Dans ce que nous pouvons considérer comme un premier moment de la bibliographie arendtienne, à l'époque de *The Origins of Totalitarianism* (1951) et de *La Nature du totalitarisme* (1953), ces efforts se concentrent dans l'analyse et la décortication des éléments qui ont cristallisé dans le système totalitaire et aussi dans la problématisation des conditions qui rendent possible sa compréhension *au-delà de son occultation*. Il s'agit, effectivement, d'une période où la thématization de la *Vita Activa* et des activités et traits existentiels de la vie pratique ne sont pas encore développés, même si, comme le souligne É. Tassin, ses éléments et soucis constitutifs sont déjà présentes dans la confection de *The Origins*. Or, le souci pour le totalitarisme et sur les conditions qui l'ont rendu possible, bien que jamais disparu de la pensée arendtienne, revient vers la fin de la vie de cette autrice, à partir de la thématization de la vie de l'esprit (1978) et notamment de la pensée comme activité directement interpellée par le processus d'idéologisation sociale. Cf Tassin, É. *Le trésor perdu*. Op. cit. pp.147-148.

35 L'apparition de cette expression, pour nous si importante, se laisse lire justement dans le moment où M. Abensour nous indique, sur le mode de ses questions si suggestives, le but qui détermine le projet arendtien par rapport à la pensée politique : « Quel est l'espace de pensée qu'ouvre l'écart d'Arendt ? Quelle est la *terra incognita* qu'elle cherche à découvrir ou à redécouvrir à l'encontre de la tradition ? » Dans ce contexte, le nom de la *terra incognita* se mélange avec la réflexion de la philosophie politique, sur ses conditions d'impossibilité et de possibilité, en indiquant, sur le mode du guetteur, déjà la trace de la présence de l'amitié dans ce cadre. Abensour, M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Op. cit. p.23.

opération de révélation des passages cachés non seulement vers les choses politiques, mais plus précisément vers la mise au jour de la condition politique de la pensée elle-même. Ainsi, comme l'indique la traduction par É. Tassin de la clé de lecture abensourienne, la question devient en « comment transformer les conditions d'impossibilité d'une philosophie politique en conditions de possibilité d'une compréhension politique de la pensée [...] »³⁶, en forgeant, par cette opération, l'ouverture, la réhabilitation et la libération de la compréhension ou encore d'« une intelligence véritablement philosophique de l'existence politique des hommes »³⁷. De cette façon, la voie qui inaugure cette forme de torsion, comprise sous l'invocation d'un mouvement d'*epoché*, nous conduit directement à l'analyse de la tradition de la pensée politique, cette auto-réflexion étant un geste critique chargé d'un sens plutôt polémique.

Selon M. Abensour, cette façon de poser la résistance provient d'une « certaine méconnaissance »³⁸, dans la mesure où le retour sur les « points aveugles » de la raison politique a pour effet une sorte de libération qui accompagne la mise en acte de cette *epoché*. Nous faisons référence ici au détachement de la compréhension de ses repères de certitude, mais aussi et plus précisément, à une forme particulière de récupération qui émane, de cette prise de position. En effet, l'épreuve de la limitation des catégories et des concepts dont la raison politique se sert pour déterminer le sens des choses politiques fait apparaître non seulement leur inefficacité, mais aussi leur puissance d'occultation. L'inédit totalitaire, seule boussole de la compréhension, risque d'être occulté en permanence par sa réduction à une forme de ce qui est *déjà connu*, ce qui ouvre aussi la possibilité de déguiser jusqu'à normaliser complètement les différentes reconfigurations et transformations que cette forme de domination subit à travers le temps.

Contre la répétition de ce geste, le modèle de compréhension qu'Arendt nous propose apparaît, notamment sous la lecture que M. Abensour et qu'É. Tassin nous proposent, comme une forme de suspension conceptuelle, voire disciplinaire, afin de retrouver une expérience existentielle. En effet, Arendt pense la relation entre pensée politique et l'événement du totalitarisme à partir de sa propre détection de ce que nous avons appelé, au début de notre recherche, le paradoxe de l'occultation. Plus précisément, l'exercice de la compréhension se déploie dans un contexte qui impose la thématization de l'inconcevable comme son défi le plus propre : la relation entre la pensée politique et les concepts et les catégories dont elle se sert est posée à partir d'un mouvement qui oscille entre l'occultation et l'apparition de cette

36 Tassin, É., *Le trésor perdu*. Op. cit. p.25.

37 Ibid.

38 Abensour, M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Op. cit. p.21.

irréductible nouveauté. Le retour d'Arendt sur l'activité de la compréhension est l'expression d'une véritable stratégie d'intervention dans la pensée politique, dont le but est d'abord l'interruption de la reproduction d'occultation, dans ce cas de la nouveauté du totalitarisme, pour arriver ensuite, par la voie qui fait apparaître le dialogue avec l'inconcevable, à un exercice de pensée qui se place au-delà de ce risque.

Cette intuition initiale, de la relation conflictuelle entre la raison et la compréhension politique, embarque Arendt dans une exploration des conditions de thématization non seulement du totalitarisme, mais aussi de la consistance du politique. Ce voyage prend alors comme point de départ la fragilité que le totalitarisme a exposée, tant de la vie-ensemble comme une condition humaine, que, aussi et surtout, de la pensée et de sa capacité de traiter avec l'inédit. Mobilisant tout au long de son travail une stratégie, qu'on pourrait dire transversale, Arendt revient sur la compréhension en tant que point frontalier : elle situe son activité au-delà du savoir et de la connaissance politique ou, plus précisément, au-delà de l'utilisation des repères de certitude émanant des concepts et des catégories qui traitent de la domination. La compréhension se rapproche jusqu'à se confondre avec un mode de vie, avec une dimension de l'existence, commune à tous les êtres humains, plutôt quotidienne et profondément imbriquée dans la production et la mise au jour de notre relation avec le monde et avec les autres qui le composent.

En ce sens, l'intérêt d'Arendt pour l'imagination, en tant que boussole de la compréhension, apparaît comme la recherche d'une dimension de l'esprit capable de nous orienter vers ce point frontalier. Probablement, Arendt est déjà en train de discuter avec la conception platonicienne du politique, en utilisant l'imagination – l'activité la plus méprisable de l'esprit pour le philosophe en raison de sa proximité avec le « monde sensible » –, comme voie inédite vers le déplacement de la pensée vers l'espace de l'inconnu. L'imagination sert à Arendt pour différencier l'acte de la compréhension de la connaissance, dont les modalités seront mises en question par un exercice que l'autrice considère comme la mission de son œuvre, à savoir le démantèlement des concepts et des catégories de la pensée occidentale³⁹. Dès ce premier moment de son œuvre, le recours d'Arendt à l'imagination témoigne déjà de son effort pour déplacer le foyer de la pensée politique des contours de la connaissance ou de la raison pour le reconduire à un espace qui permet d'entrevoir et de questionner son appartenance au monde.

39 « I have clearly joined the rank of those who for some time now have been attempting to dismantle metaphysics, and philosophy with all its categories, as we have known them from their beginning in Greece until today ». Arendt, H., *The life of the mind*. Harvest Book, New York, 1981. p.212.

Ainsi, la compréhension se configure contre les tentatives d'occultation qui proviennent de ce qu'Abensour désigne comme « les points aveugles » de la tradition, et à partir d'une ouverture à l'inconnu, à ce qui n'a pas de précédents, mais aussi aux conditions de son inscription dans son contexte. Sous l'effet de cette *époque* critique de la tradition de la pensée occidentale, la compréhension est livrée à une confrontation de l'aporie totalitaire, forcée qu'elle est de reconstruire le dialogue avec son présent à partir de l'expérience même de la vie-ensemble et du sens commun qui en émane. Dans cette thématization de la compréhension, et sur un mode un peu « schématique et donc nécessairement inadéquat »⁴⁰, Arendt décrit ce voyage de retour de la pensée à la dimension politique, cette sorte de déplacement de son foyer à l'espace de dialogue entre son activité et son contexte, à partir d'un processus d'approfondissement d'une aporie qui est vécue de façon de plus en plus diversifiée.

En concevant l'imagination comme la seule dimension de l'esprit capable de « mettre les choses à la distance que convient »⁴¹, Arendt décrit un mouvement d'éloignement de la compréhension par rapport à la raison politique. Arendt mène probablement sa discussion du statut de l'objectivité dans l'analyse des crimes et horreurs totalitaires en réaction aux critiques qui lui ont été faites après la publication de *The Origins of Totalitarianism*, accusé d'être un exercice théorique parfois trop « passionnel »⁴². Arendt, utilise cette critique pour mettre en question le sens de l'objectivité elle-même, en élaborant les principes qui guideront plus tard sa critique de la pensée scientifique à partir de la distinction entre les vérités rationnelles, nées d'un exercice de la pensée qui se place dans une position de plus en plus extérieure au monde humain, et le sens de la vérité une fois qu'elle est inscrite dans les contours de la dimension politique.

Le problème de l'objectivité ouvre à Arendt un accès à l'examen du milieu où la compréhension se place. En déterminant le résultat du processus de compréhension à partir du mouvement oscillatoire qui s'étend entre la clôture de son énigme et sa réactivation permanente, la penseuse se situe dans une région en dispute, où la prétention d'une vérité d'une consistance objective se heurte à l'aporie de l'inédit. Plus précisément, ce milieu apparaît dans le sillage des critiques du *modus operandi* arendtien, comme un effort pour réactiver une différence fondatrice. Non seulement Arendt propose de comprendre le totalitarisme au-delà des explications qui tentent de réduire l'aporie de son avènement au

40 Arendt H. *La nature du totalitarisme*. Op. cit. p.82

41 Ibid. p.79.

42 Nous faisons référence à la discussion d'Arendt et Éric Vœgelin que nous reprenons à partir de sa thématization chez É. Tassin. Cf, Tassin, É. « Origines du totalitarisme, origines de la modernité : Arendt versus Vœgelin » in *Le trésor perdu*. Op. cit. pp.144-152.

résultat d'un processus qui suivrait une logique cause-effet, mais elle propose de le comprendre aussi comme l'expression de la nécessité de *suspendre* cette façon de poser notre relation avec l'histoire, en révélant la puissance d'occultation qui y habite. Contre la réduction de l'énigme totalitaire à l'objectivité d'une vérité d'inspiration scientifique, qui restreint la quête du sens à la déduction du système totalitaire à ce qui le précède Arendt propose une réactivation du statut politique de l'objectivité, ce que Tassin conçoit comme son appartenance à la question des « modalités d'insertion de la pensée dans l'espace et le temps commun du monde »⁴³. Arendt cherche à faire apparaître l'écart qui existe entre une objectivité conçue sur le modèle d'une « vérité absolue », « dont la validité ne nécessite aucun appui du côté de l'opinion »⁴⁴ et dont la relation avec la vie politique se forge à partir de sa proximité avec la coercition ; et une objectivité conçue sur le modèle d'une « vérité de fait »⁴⁵ qui émane d'un processus de compréhension collectif, du dialogue à plusieurs sur un événement, et dont l'exercice s'inscrit dans le « champ perpétuellement changeant des affaires humaines, dans leur flux où rien n'est plus permanent que la permanence relative, comme on sait, de la structure de l'esprit humain »⁴⁶. En déterminant l'objectivité de son sens dans les conditions de composition de ce qu'elle conçoit comme le champ des « affaires humaines », la stratégie d'Arendt consiste alors en une reconduction de la compréhension des événements totalitaires à deux types d'exercice qui s'opposent comme « deux modes existentiels » radicalement différents.

Cette distinction permet à Arendt de recomposer le processus de compréhension à partir du dialogue collectif avec notre monde et notre temps, en exposant de surcroît le conflit entre la construction des « vérités absolues » et les conditions de possibilité de ce processus. La récupération de la condition politique de la compréhension, la révélation de sa dépendance au processus de signification du monde commun, révèle que l'objectivité scientifique, en tant que résultat d'une réduction de l'inédit à la conséquence d'un processus selon une logique causale, offre toutes les conditions pour l'occultation de la seule condition qui peut nous ouvrir le contact avec sa spécificité. En ce sens, contre la réduction du totalitarisme au résultat de l'addition de tous ses antécédents, même comme un produit du progrès causal de l'histoire, Arendt compose ou plutôt récupère une version de l'objectivité qui est en accord avec les conditions de composition de la dimension des « affaires humaines ». Ainsi, contre la distance scientifique, qui pose la compréhension soit comme « le résultat de questionnaires,

43 Ibid. p.63.

44 Arendt, H., « Vérité et politique » in *Crise de la culture*, Gallimard, Paris, 2019. p. 267.

45 Ibid. p.267

46 Ibid. p.265.

d'entretiens, de statistiques »⁴⁷, soit comme la conclusion d'un processus déductif d'après une logique cause-effet, l'objectivité politique, propre aux « vérités de fait »⁴⁸, opère par la médiation, le dialogue et l'échange de points de vue, en composant la mesure de la condition *commune* du monde à partir de l'ampleur de ce partage.

Il y a donc deux modalités de la vérité, l'une dont la force est proportionnelle à sa distance totale de l'opinion et de toute forme de contradiction. Et une autre, dont la persistance dépend du dialogue entre ses interlocuteurs et, par conséquent, des conditions où cet échange se donne. Dans ces conditions l'appel qu'Arendt fait à l'imagination semble agir sur deux fronts : elle est capable de réactiver cette distinction, de la mettre à jour, tout en ouvrant une voie d'accès à l'exploration de la condition politique qui est derrière de la mise en œuvre de la « vraie compréhension ».

D'abord, l'imagination permet de dissocier la compréhension des « interprétations scientifiques », en plaçant son exercice à distance du processus d'établissement de résultats fiables, véritables, permanents. L'imagination semble devenir le milieu qui rapproche le processus de la compréhension des conditions de composition et de signification du monde en tant qu'expérience du commun. Contre la distance extrême avec l'opinion revendiquée par l'interprétation scientifique, l'imagination reconduit la production du sens à l'expérience du dialogue, en faisant de la compréhension un exercice qui travaille sur ce qui *apparaît* comme événement à tous et toutes. En ce sens, Arendt commence à introduire la spécificité de son approche phénoménologique dans sa réflexion sur les « affaires humaines » : la différence spécifique entre ces deux « modes existentiels » ménage le passage d'un monde où la vérité est un phénomène auto-évident pour l'usage particulier de la raison, et qui dépend seulement de l'exercice de la pensée des « hommes au singulier »⁴⁹, vers une vérité présente dans le monde politique, où son expression relève toujours des « opinions toujours changeantes du citoyen sur les affaires humaines »⁵⁰. Ainsi vue, la révélation de la condition politique de la compréhension, en tant qu'effort de résistance contre les foyers de son occultation, devient un exercice de déplacement de la conception de vérité qui y est impliquée. Autrement dit, s'il existe une vérité sur les totalitarismes, en tant que phénomènes qui apparaissent dans

47 Arendt, H., *La nature du totalitarisme*. Op. cit. p. 67

48 « La vérité du fait, au contraire, est toujours relative à plusieurs : elle concerne des événements et des circonstances dans lesquels beaucoup sont engagés ; elle est établie par des témoins et repose sur des témoignages ; elle existe seulement dans la mesure où on en parle, même si cela se passe en privé ». Arendt, H., « Vérité et politique ». op. cit. 267.p.303.

49 Ibid. p.299.

50 Ibid. p.296.

l'horizon de la vie politique du XX^e siècle, celle-ci obtient un sens politique une fois qu'elle entre dans cet espace de dialogue et d'échange collectif.

Ainsi vue, l'imagination permet d'abord de thématiser cet échange, en posant la consistance du sujet de la compréhension à partir de son déplacement vers la dimension de la *doxa*, en tant qu'échange de points de vue. En effet, Arendt nous propose de concevoir l'événement à partir de cette manifestation du commun, comme une apparition ouverte à tous ceux qui font partie de cet espace public d'apparition. Dès ce stade de la pensée d'Arendt, l'imagination indique une dimension qui coïncide avec ce qu'elle appellera plus tard la « mentalité élargie », avec cette possibilité propre à la *doxa* où « il ne s'agit pas de sympathie comme si j'essayais d'être ou de sentir comme quelqu'un d'autre [...], mais d'être et de penser dans ma propre identité où je ne suis pas réellement »⁵¹. La possibilité de se déplacer vers le point de vue, de quelque d'autre représente pour Arendt le cœur de l'expérience de la vie à plusieurs : elle est le foyer même de ce qu'elle entend par « sens commun » c'est-à-dire par « sens de la réalité » qui a un rôle prééminent dans le processus de signification de notre présent. Dans le contexte de sa réflexion sur le sens du totalitarismes, où elle résiste à l'interprétation purement scientifique, Arendt forge un passage vers l'exploration de la condition politique qui sous-tend la compréhension, cette possibilité de conversion consistant en un déplacement de son exercice vers un espace collectif. La dimension phénoménologique de cette approche, ainsi que sa version de la *doxa* et de son rôle dans l'élucidation de la consistance des affaires humaines, seront alors les entrées ouvertes par déplacement.

Ensuite, l'imagination, telle qu'Arendt la présente ici, nomme aussi une force de séparation, comme si son implication dans la condition inédite de la domination totalitaire était aussi l'une des sources de l'occultation des possibilités de sa compréhension. En réaction à la critique de sa position « trop personnelle » par rapport à l'interprétation des régimes totalitaires, Arendt pose cette conception de la compréhension en tant que façon d'explorer les conditions de notre implication et d'appartenance au monde : la domination totale est une possibilité qui interpelle la distinction même entre la pensée et la composition du sens de la réalité. Arendt place ici la problématisation de l'appartenance dans l'exploration de la condition politique de l'existence humaine, elle situe le processus de génération du sens dans les entrelacs entre pensée et monde commun. Contre l'alternative qui place la compréhension soit comme un processus de génération des vérités absolues, soit comme une démarche complètement personnelle, Arendt nous propose la redécouverte des « affaires humaines » comme une voie oblique. L'imagination résout ainsi un problème de distance, en situant la

51 Ibid. p.307.

capacité de produire du sens dans les entrelacs de notre implication avec notre monde et la possibilité de *nous séparer de nous-mêmes*, grâce à cette forme de dialogue que signale cette « mentalité élargie ».

Cette politisation de la compréhension apparaît aussi comme l'invitation à un déplacement de son exercice à la dimension du dialogue collective, en tant que foyer de composition du sens d'une réalité commune. Ainsi vu, selon Arendt, ce sens de la réalité commune commence avec la « compréhension courante »⁵², en tant que réaction « aveugle et incontrôlée » devant une chose « d'une effrayante nouveauté »⁵³ qui vient d'arriver. La compréhension courante est la première expression de l'intervention, dans la dimension des « affaires humaines », d'une expérience de la nouveauté : elle est assez forte pour laisser une trace sous la forme d'un nouveau terme, *totalitarisme*, mais pas suffisamment pour lui donner un sens propre. Selon Arendt, cette première réaction, cette sensibilité à l'inédit se noue cependant avec un mouvement si fort qu'il est capable d'occulter cette intuition initiale, et oscille vers un sens contraire, qui la recouvre « en niant avoir aperçu quoi que ce soit de nouveau et en prétendant déjà connaître quelque phénomène analogue »⁵⁴. Ce mouvement de retour explique les tentatives de subsumer le caractère *sans précédent* du totalitarisme sous la catégorie de la tyrannie, ou en le comprenant comme une domination impérialiste.

Cette impulsion d'occultation est traitée par Arendt comme une réaction naturelle propre à l'exercice de la compréhension, dont le dépassement suppose la confrontation aux foyers de son occultation. Il s'agit, en ce sens, d'un moment conçu dans l'esprit d'une opération de résistance, celle-ci étant ici comprise comme une fidélité à l'intuition première de la « compréhension courante », contre les tentatives d'effacement de cette réaction à la nouveauté. Ce dernier processus suppose, en effet, un voyage de retour à ce bouleversement initial, une sensibilité à la nouveauté étant celle-ci l'optique qui fait de la condition inédite de cette perturbation du sens commun « le fil d'Ariane »⁵⁵ de l'exploration de sa spécificité. Plus concrètement, Arendt nous propose de lire ce mouvement de retour, en tant que cœur de la « vraie compréhension », comme un exercice d'explicitation du décalage entre les concepts et catégories avec lesquels la pensée opère et la nouveauté de l'événement qui vient d'avoir lieu. Ce décalage est l'espace où la pensée opère en tant que « vraie compréhension », en posant

52 Arendt H. *La nature du totalitarisme*. Op. cit. p.82.

53 Ibid.

54 Ibid. pp.82,83.

55 Arendt décrit le rôle de la « compréhension courante » – où s'exprime premièrement et de manière collective l'inédit – pour celui qui entreprend l'analyse du totalitarisme, mais aussi de n'importe quel autre phénomène d'une signification politique, comme « le fil d'Ariane du sens commun qui seul peut le guider en toute sécurité à travers le labyrinthe de ses propres conclusions ». Ibid. p.44

son exercice comme une forme d'exploration de la distance. De plus, le voyage de retour critique qui accompagne cette intuition originale coïncide avec la constatation de la « fracture de la tradition » et devient une exploration de la « brèche entre le passé et le futur ». La « vraie compréhension », en tant qu'expérience de l'activité de la pensée, implique en effet l'affirmation de deux mouvements d'une manière simultanée.

D'abord, elle s'attache à l'intuition originale en tant que trace de la nouveauté, un tel effort déclenchant un deuxième mouvement qui vise à distinguer cette expérience de toute autre. Avec cette dynamique, l'expérience de la brèche décrit la relation de la pensée avec son présent, en situant l'instant de son exercice dans ce qu'É. Tassin nous invite à concevoir comme l'épreuve d'une forme de « résistance au passé et au futur »⁵⁶. En effet, contre la sérénité ou même l'angoisse comme disposition affective de la pensée, Arendt choisit de concevoir son activité à partir de l'expérimentation d'une forme d'incertitude dont la source se place au-delà des contours de l'individu. La pensée opère ainsi en réaction aux « incidents politiques », ces « *incidents of living experience* »⁵⁷, le rôle de la vraie compréhension consistant en une mise en œuvre de cette forme d'attachement à cette « petite trace de non-temps »⁵⁸ qui advient une fois que la continuité de la quotidienneté a été interrompue.

Ensuite, l'épreuve de ce « non-temps » est accompagnée de l'expérimentation d'un certain « non-lieu » situé dans cet espace qui s'ouvre une fois que la continuité entre les concepts et les catégories de notre tradition est suspendue. Si nous considérons l'interruption de ce que nous avons appelé le *paradoxe de l'occultation* comme un acte de résistance, on peut aussi dire que ce qu'Arendt entend par « fracture de la tradition » est une conséquence du voyage de retour que la vraie compréhension nous impose comme sa condition de possibilité. Comme É. Tassin l'explique, la mise entre parenthèses de la tradition, avant d'être une opération théorique, répond d'une façon qui traverse toute l'œuvre arendtienne à une nécessité de la compréhension elle-même, en tant que prérequis de la récupération de la condition politique de l'exercice de la pensée, c'est-à-dire de sa relation avec son lieu et son temps. En effet, la tradition s'installe, selon Arendt, dans l'espace qui inaugure cette trace de « non-temps » représentée par l'avènement de la nouveauté, alors que ce « non-lieu » est reconduit à la continuité de la reproduction du patrimoine du connu par son assimilation et sa soumission aux concepts et catégories de la pensée,

56 Tassin, É., *Le trésor perdu*. Op. cit. p.63.

57 Arendt, H., « Preface : the gap between past and future » in *Between Past and Future*, Penguin Classics, New York, 2019. p.14.

58 Tassin, É., *Le trésor perdu*. Op. cit. p.63.

En ce sens, ce qui apparaît dans le texte de 1954 sous le nom de la « vraie compréhension » fait signe à une proposition qu'Arendt transformera en une mission pour toute son œuvre. Le voyage de retour vers la compréhension courante est un exercice complexe, qui se fait en deux temps. La pensée est décrite comme un acte d'attachement à son inscription dans son contexte, comme une réhabilitation de sa condition politique en tant qu'explicitation de « ses modalités d'insertion [...] dans l'espace et le temps communs du monde »⁵⁹. En même temps, ce voyage réhabilite la suspension, cette sorte d'*epoché*, il a le sens d'un sauvetage d'une expérience qui commence déjà à décrire ce qu'Arendt comprend par critique. Nous faisons ainsi référence à cette forme de « résistance » contre l'occultation de l'inédit qu'Arendt transforme en modèle de la pensée comme exercice de « résistance au passé et au futur », une force qui fait de la vraie compréhension non seulement une forme de distance contre la tradition, mais aussi un voyage à travers de ses angles morts. Ainsi, la véritable compréhension du totalitarisme ne s'arrête pas à la détermination du sens de son événement ou à l'affirmation de sa condition irréductible ou même à la détermination de cet attribut comme la clé pour la compréhension de notre présent. Il s'agit, en fait, d'un retour plus radical, plus profond, qui détermine le dialogue avec notre présent comme une opération qui fait de l'incertitude une voie vers le démantèlement de la tradition de la pensée politique occidentale.

Comme Arendt l'explique à propos de la notion de « meurtre », la révélation de la l'incapacité radicale des catégories préexistantes de crime à indiquer le sens des horreurs totalitaires renvoie le processus de compréhension à un dialogue, « sans fin », avec l'incompréhensible. « Quelle est la signification de la notion de meurtre lorsque nous nous trouvons en face de la production massive de cadavres ? »⁶⁰, écrit Arendt : elle ne fait pas que signaler l'un des traits propres à la domination totalitaire en tant que système de production de cadavres, mais elle rattache aussi cette constatation à l'épreuve d'un bouleversement qui interpelle la condition politique de la pensée elle-même. Ainsi, l'exploration de l'incompréhensible se donne par l'affirmation d'une transgression initiale, le déplacement de la conception de la domination à la production de morts, qui est accompagnée par le retour sur une catégorie, le crime, afin de constater son décalage avec cette expérience nouvelle. De cette façon, à partir de cette constatation, en l'utilisant comme voie pour la vraie compréhension, la pensée politique adopte un esprit de résistance à l'occultation : ce qui a eu lieu n'a rien avoir avec le crime, tel que nous l'avons conçu jusqu'à présent.

59 Ibid.

60 ST. p.247. (Désormais abrégé ST) « [W]hat meaning has the concept of murder when we are confronted with the mass production of corpses ? ». TOT. p.441.

De cette façon, nous trouvons chez Arendt une autre formulation de la figure du guetteur, qui illumine, par la mise en œuvre de cette forme résistance, la route par où la compréhension retisse la relation de la pensée avec la signification de son présent. Nous pouvons alors suivre les traces de cette pensée de résistance, afin d'exposer le danger qui configure notre temps post-totalitaire et les conditions dans lesquelles l'expérience de l'inédit peut continuer à ouvrir la voie à la spécificité de l'expérience du politique.

2.– La proximité de l'occultation et de la destruction du politique

*« [O] n dirait qu'un moyen a été découvert de mettre le e
désert lui-même en mouvement, de déchaîner une
tempête de sable qui pourrait couvrir de part en part la
terre habitée »⁶¹ »*

La recomposition du processus de signification de la vie politique après les expériences totalitaires nous conduit à l'analyse de la fragilité, comme condition de la vie-ensemble. Comme nous l'avons vu, dans ce contexte, la fragilité fait son apparition entre les fractures, les discontinuités et les brèches qui sont le sol de départ de la pensée politique post-totalitaire, elles sont un guide dans la tâche de reconfiguration de la compréhension politique. La fragilité devient non seulement la condition de ce qu'Arendt appelle la « vraie compréhension », en tant qu'espèce de « boussole » qui oriente le voyage de retour de la pensée sur la nouveauté de cette intuition originale, mais elle commence aussi caractériser la dimensionnalité du politique elle-même.

Comme la clé de lecture que nous donne M. Abensour l'indique, la révélation de la possibilité de la destruction du politique détermine l'horizon de la pensée politique, son actualité. Plus précisément, la fragilité donne les conditions de possibilité de cette « vraie compréhension », laquelle se déploie à partir d'une opération d'inversion, de *torsion* et d'auto-réflexion, qui fait apparaître le lien entre la pensée et son présent comme une région remplie d'ambiguïtés, voire de contradictions. Ainsi vue, la condition post-totalitaire désigne moins la constatation de la possibilité d'anéantissement de la vie politique que la nécessité de faire de celle-ci la voie à travers laquelle la pensée peut recomposer sa relation avec son

61 ST. p.311. TOT. p.478.

contexte. C'est justement dans ce déplacement de la destruction à la mise en œuvre de ce que nous pouvons considérer comme les traces d'une opération de sauvetage du politique, qu'Abensour situe l'originalité et l'importance de la réflexion arendtienne. En ce sens, la thématization de la fragilité devient un passage vers la consistance de notre temps, une voie qui s'ouvre grâce à la transformation de la compréhension elle-même comme un acte qui arrête l'occultation des choses politiques.

La construction de cette voie apparaît alors comme une tâche qui s'installe justement dans l'exploration de la proximité entre compréhension et dimension politique. Plus précisément, la réflexion arendtienne instaure la compréhension comme une voie vers la réhabilitation de la relation entre la production du sens et le politique, cette analyse opérant déjà, comme nous l'avons vu plus haut, dans l'optique d'une *epoché* de notre tradition de la pensée. D'une manière moins explicite que les exercices de décortications des concepts et des catégories qu'Arendt entreprendra plus tard dans son œuvre, cette *epoché* recouvre en fait un mouvement : le déplacement de la compréhension elle-même, en tant qu'activité de production du sens, vers la fracture et l'exposition de cette nouveauté terrible. Ce mouvement premier est suivi par un voyage de retour dont la destination, est, nous l'avons vu, cette « intuition originale » qui indique la condition *sans précédent* du totalitarisme. À l'occasion de ce retour, la pensée politique doit cependant revenir sur ces « points aveugles », sur les foyers d'occultation, en faisant apparaître le rôle de la tradition dans ce processus.

De cette façon, l'analyse de la spécificité de ce type de domination, comprise dans le sillage de son caractère inédit, nous propose un exercice qui se situe déjà dans les entrelacs de l'activité de la compréhension, conçue à partir de ses « conditions d'impossibilité » ou de ses « obstacles », et la révélation des traits originaux de la domination totale. De cette façon, l'exploration des conditions de la compréhension prend nécessairement la forme d'un exercice de contextualisation, l'avènement de la possibilité de la domination totale ayant « manifestement pulvérisé nos catégories politiques, ainsi que nos critères de jugement moral »⁶². L'exposition de cette fracture présente ainsi notre temps comme le moment où, d'un côté, nous nous trouvons sans l'appui des concepts et des catégories pour signifier un phénomène absolument inédit, et où, d'un autre côté, nous éprouvons une sorte de libération de la pensée et de l'imagination politique. Pour Arendt, cette sorte d'ouverture, vécue plutôt dans ce cas comme une forme de désorientation que comme une exploration d'une connotation utopique de l'inconnu, apparaît comme une voie inédite pour retisser le lien entre la pensée et nos circonstances historiques, politiques ou existentielles.

62 TOT. p.42. (Nous traduisons)

Ainsi, la compréhension construit des passages vers la vie politique, vers l'analyse de sa consistance, mais en étant elle-même marquée par la menace de sa disparition, de son impossibilité. En effet, l'exercice de contextualisation qu'Arendt nous présente montre comment la domination totale nous confronte à une scène où les tentatives d'anéantissement de la liberté, de la spontanéité, de la pluralité ou de l'action politique convergent avec la disparition de l'activité de la compréhension. Face à ce défi, la réponse d'Arendt réside dans un acte de déplacement, voire d'une forme de nivellement, qui reconstitue les conditions auxquelles la proximité entre compréhension et politique est menée à terme. L'activité de la pensée est existentiellement remise en cause par la destruction de la politique, tandis que la politique elle-même est radicalement menacée par la disparition de la compréhension. La principale conséquence est que la réhabilitation de la compréhension a une signification ouvertement politique, en permettant de rapprocher les modalités de mise en œuvre de la pensée des conditions à partir desquelles la vie politique se configure.

De cette façon, la résistance à l'occultation de l'inédit trouve dans la récupération de la condition politique de la pensée, de sa capacité à générer du sens dans notre présent, une impulsion nouvelle. Dit d'une manière plus précise, la résistance devient un point de contact entre un contexte déterminé par la fracture de la continuité de ses foyers de signification et l'activité de la pensée, celle-ci étant existentiellement située dans cette « brèche entre le passé et le futur ». L'apparition de l'inédit est ainsi résistance à son occultation, ce qui suppose la réhabilitation de la compréhension, de la pensée politique, comme source d'une puissance d'interruption. Ainsi, en plusieurs sens, Arendt pose l'exercice de compréhension comme un exercice chargé d'un esprit critique, sa mise en œuvre ayant déjà la forme d'une réactivation tout à fait particulière, d'une vigilance vis-à-vis de la destruction de la dimensionnalité du politique. Ce qu'Abensour lit comme la « torsion » de la pensée sur soi-même devient la conséquence d'une opération qui cherche à interrompre, sur plusieurs fronts, l'occultation, non seulement de la vie politique, mais aussi de sa nouvelle fragilité comme traits de la reconfiguration et de la mutation de la domination elle-même.

Ainsi vue, la description de la compréhension politique et de ses « voies inédites » comme un acte de transformation « *des obstacles au penser en objets du penser* »⁶³ qu'Abensour et Tassin présentent, se fonde sur une transformation dans un certain sens plus radicale. Cette clé de lecture décrit en effet la réflexion arendtienne moins comme un guide vers la définition véritable du sens de notre temps, que comme un exemple de l'expérience même de la pensée. Plus précisément, Arendt est comprise comme un modèle de pensée

63 Abensour, M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique*. Op. cit. p.61.

politique, comme un exemple de « pensée de la résistance ». En ce sens, l'exercice d'auto-réflexion de la pensée émane aussi d'une autre transformation qui est inscrite dans les efforts arendtiens de compréhension du totalitarisme et qui fait, non seulement de l'inconcevable l'horizon de la pensée, mais aussi de la destruction elle-même du politique la route inédite à l'analyse de son irréductibilité.

L'avènement du totalitarisme a révélé la possibilité d'anéantissement autant de la dimension politique et de la consistance de la vie-ensemble, que de la possibilité de la compréhension elle-même et de la recherche et production du sens à propos de notre présent. Nous pouvons donc dire que le totalitarisme rend manifeste, à la lumière de sa nouveauté, la proximité de la disparition de la compréhension et de l'avènement de la domination totale. Nous abordons ici une dimension préalable au problème abensourien de la philosophie politique. Avant ce problème, la pensée de la résistance arendtienne pose la question suivante : *comment transformer la destruction elle-même du politique dans la voie inédite vers sa redécouverte ?* Entendons-nous bien : il ne s'agit pas de traduire cette transformation de la destruction du politique en route vers la redécouverte de sa condition – qu'elle soit actuelle, contemporaine ou post-totalitaire –, en une détermination de cette destruction elle-même dans l'horizon infranchissable du politique ou de son apparition. Il ne s'agit pas ici de conditionner la redécouverte du politique à sa destruction. L'exercice arendtien apparaît plutôt comme un modèle du sauvetage qui, en tant qu'exercice, montre le déplacement de la pensée à l'espace aporétique que signale la catastrophe totalitaire. Cet acte, qui a cependant parti liée à la compréhension, est capable d'ouvrir, entre les ruines, des passages vers la consistance irréductible du politique que le totalitarisme expose par ses différentes tentatives de l'anéantir.

Ainsi, à l'écart de tout *catastrophisme*⁶⁴, l'option d'aborder la dimension politique à partir des conditions de sa destruction devient un geste d'illumination, c'est-à-dire un mouvement de la pensée qui opère complètement à contre-sens du geste totalitaire d'occultation. Contre la tendance à la domination totale, le geste de résistance arendtien réussit à montrer comment, même dans l'épreuve la plus puissante de ces *sombres temps*, la dimensionnalité du politique peut – même faiblement – réapparaître. Cette résistance qui s'écrit dans le sillage de la domination totale est chargée du poids que fait peser l'apparition, dans l'horizon du possible, du potentiel des systèmes totalitaires d'anéantissement de la liberté en soi-même. En ce sens, comme Abensour le signale, la pensée arendtienne est un

64 Comme nous l'avons explicité dans le premier chapitre, la figure d'Arendt est située pour Abensour dans le « paradigme du politique », constellation de la pensée qui sert comme contrepoids au paradigme de la critique de la domination. En effet, Arendt et Lefort affirment l'irréductibilité des choses politiques, de la vie-ensemble et de sa dimensionnalité constitutive, contre la tendance à réduire l'horizon de l'émancipation à la reproduction de la domination.

contrepoids essentiel à cette tendance : la destruction n'est pas le *fatum* de la vie politique, mais plutôt une occasion pour l'affirmation de sa persistance.

2.1.- La domination totale et la destruction du politique

En suivant la piste qui décrit l'articulation de l'occultation avec la destruction du politique, la consistance de la domination totale ne se révèle ni dans un acte particulier de destruction de la vie politique ni dans la mutation de l'un de ses éléments. Selon le déplacement effectué par Arendt, ce caractère inédit doit être cherché dans la coupure totalitaire du lien qui se tisse entre la dimensionnalité du politique et l'exercice de sa compréhension. En effet, comme Arendt le signale très clairement, la spécificité de notre temps, « ce qui est en jeu » et qui est rendu tellement explicite avec la cristallisation des événements totalitaires, « ce n'est pas seulement la perte de la capacité à agir politiquement » car, en tant que trait, elle « est la condition essentielle de [toute] tyrannie ». Il s'agit plutôt de la « disparition de la recherche du sens et du besoin de comprendre »⁶⁵, en tant que trait existentiel d'une société qui distend si radicalement la relation entre le processus de sa configuration et le processus de sa signification qu'elle en est presque totalement occultée.

En effet, à propos de la différence entre totalitarisme et tyrannie, Arendt remarque que la destruction du politique – du processus de mise à jour de l'amitié laboétienne, du *lien dans la différence* ou de l'*entre-connaissance* comme nous disait Leroux – est une caractéristique qui accompagne tout mouvement d'anéantissement de la liberté et de l'expérience de la vie collective qui la rend possible. En ce sens, déplacer l'accès au cœur du phénomène totalitaire de la *liberté* à la *compréhension* – « le déni de la liberté n'est [...] pas la principale clé permettant de comprendre ces régimes »⁶⁶ –, se présente tout d'abord comme une réponse à une précaution épistémologique. Effectivement, l'attaque contre la liberté, en tant que trait du despotisme, classe le totalitarisme comme une variante de la tyrannie en tant que régime particulier de gouvernement, ce qui occulte la radicalité de sa forme de destruction du politique. Ainsi, le prisme de la liberté, pris isolément, relativise le caractère *sans précédent* des épisodes totalitaires.

En ce sens, bien qu'Arendt célèbre les effets politiques immédiats de cette première acception⁶⁷, elle reconnaît son insuffisance au moment de situer les conditions de la vraie

65 TOT. p.52.

66 Ibid. p.43.

67 En effet, Arendt souligne que la détermination des systèmes totalitaires comme régimes tyranniques, bien qu'erronée dans son fond conceptuel – parce que le totalitarisme n'est pas précisément une forme de gouvernement,

compréhension, notamment en raison de sa nocivité conceptuelle. En outre, l'inclusion du totalitarisme dans les contours de la tyrannie, du despotisme ou des dictatures⁶⁸, qui seraient des totalitarismes à un degré plus ou moins élevé, est un premier pas pour aller dans un sens inverse à l'intuition première, à cette trace qui préserve l'irruption de l'inédit et formule au totalitarisme comme un concept propre. Un tel exercice de catégorisation et de réduction pose la compréhension comme un processus de soumission de la nouveauté au déjà connu, en introduisant un voile de continuité sur une brèche en fait aporétique.

Contre cette pulsion, qui traverse selon Arendt structurellement l'exercice de compréhension⁶⁹, l'autrice préfère une approche – comme l'écrit Tassin – « analytique » qui « à partir des « éléments », tâche de dégager les « schèmes » du totalitarisme pour comprendre comment la domination totale a pu constituer « le cœur du XX^e siècle » »⁷⁰. Par ces « éléments » totalitaires, Tassin comprend l'ensemble des transgressions de la dimensionnalité politique qui se sont cristallisées dans la conjoncture particulière des épisodes totalitaires, c'est-à-dire dans l'Allemagne nazie entre 1938 et 1945 et dans l'Union soviétique stalinienne. L'examen de ces situations historiques, qui ont vu apparaître des modifications des toutes les formes de domination déjà connues, s'accompagne de l'identification de « schèmes » d'occultation de la dimension politique transversaux à l'histoire de l'occident. Ils sont présents au sein des « sociétés modernes non-totalitaires et [...] relèvent de la modernité

mais justement un *système* de destruction de toute politique possible –, a un effet mobilisateur premier, capable de secouer dans une certaine mesure la vigilance face au danger. « Cette sorte de compréhension dénonce le totalitarisme comme constituant une tyrannie et présuppose que notre lutte contre le totalitarisme représente un combat pour la liberté. Il est d'ailleurs vrai que quiconque ne peut se mobiliser à partir de tels motifs risque vraisemblablement de ne jamais pouvoir l'être ». Ibid.

68 Comme M. Abensour le signale, l'un des principaux défis de notre époque, compris comme nous le proposons à partir de sa condition post-totalitaire, s'avère être la « banalisation de la notion » du totalitarisme. Il s'agit, en effet, d'un processus d'occultation de son concept à partir d'« équivoques multiples » : « depuis l'identification à n'importe quelle forme de dictature au totalitarisme jusqu'à la proposition d'un simulacre de philosophie de l'histoire des hommes, identifiée sans autre forme de procès à la politique même ». Contre la première tendance, Abensour montre comme l'exercice de compréhension arendtienne montre que, même si le totalitarisme reprend certains éléments aux régimes despotiques – comme les tentatives de destruction de la liberté comme une expérience politique, ou même la « pénétration dévorante de la société civile par l'État » en se servant de la structure du « parti unique et son réseau de militants », son concept est irréductiblement *sans précédents*. Cette dernière condition apparaît justement dans la façon dont Arendt révèle le système comme un dispositif de destruction de la politique elle-même. Non un « régime », en tant que forme de système politique, mais plutôt purement destruction de cette dimensionnalité. Abensour, M. « D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets » in *Pour une philosophie politique critique*. Op. cit. p.167. Cf, Tassin, É., *Trésor perdu*. Op. cit. p.162.

69 Comme Arendt le signale, le problème de compréhension de l'inédit ne provient pas seulement d'une réaction face à la démesure des crimes totalitaires, au décalage radical que ceux-ci présentent par rapport aux propres catégories de « crime » ou de « culpabilité », mais elle émane aussi d'un biais plus profond, propre à la « regrettable finitude du cerveau humain ». Cette condition, qui deviendra la route vers l'exploration des activités de l'esprit dans l'œuvre postérieure d'Arendt, est ici comprise à partir de l'attachement de la raison avec la causalité, à une sorte de *croissance*, sacralisée par la pensée scientifique et la philosophie de l'histoire moderne, qui dispose l'horizon de la compréhension historique à la reproduction d'une logique de causes et effets. Arendt H., « La nature du totalitarisme » in *La nature du totalitarisme*. Op. cit. p.74. Cf, Arendt, H., « *The concept of History* » in *Between Past and Future*., Op. cit. Cf, Arendt, « The problem of the new » in *The Life of The Mind*. op. cit.

70 Tassin, É., *Trésor perdu*. Op. cit. p.135.

elle-même »⁷¹. Tassin pense ainsi l'analyse arendtienne comme un exercice de mise en relation d'éléments concrets, comme le processus d'idéologisation du nazisme ou l'installation de la machine bureaucratique soviétique, avec l'introduction d'éléments comme la réduction du politique au gouvernement, de la réduction de l'humanité à « l'espèce humaine », de la réduction de notre conception de l'histoire à une logique processuelle moderne ou, de manière plus structurelle, la destruction de la pluralité comme condition de la vie politique.

Ainsi, selon notre prisme de lecture, ces éléments totalitaires, en tant qu'expressions de l'inédit, sont les points de départ de l'exercice de la compréhension et non leur destination. L'exercice de compréhension est ainsi inversé : il commence par une confrontation avec l'événement lui-même, c'est-à-dire par la reconstruction de la cristallisation de ses éléments, pour revenir ensuite sur l'analyse critique des catégories et des concepts qui signifient la vie politique. Nous pouvons, concevoir ce *modus operandi* de la compréhension comme un dialogue, construit à partir de l'échange entre la disruption de la vie politique et l'exposition de la discontinuité entre les concepts et catégories qui ont rempli traditionnellement cette distance.

Ainsi, l'analyse arendtienne réussit à montrer comment le contexte totalitaire se constitue à partir de l'installation d'un « état d'absurdité »⁷², en tant que forme que prend la vie une fois que les liens entre la compréhension et les conditions de la vie-ensemble ont été bouleversés jusqu'à être complètement rompus. En effet, Arendt décrit la société totalitaire comme un « world of non-sens »⁷³ – « un monde qui fonctionne dans le non-sens »⁷⁴ – qui résulte de l'articulation entre l'érosion progressive de notre capacité de signification de notre présent politique et l'apparition d'un type de destruction qui défie, radicalement, les frontières pragmatiques, utilitaires ou même élitistes qui déterminent l'horizon de la domination despotique. Dans ce contexte, la perte du sens a deux dimensions qui renvoient au même processus de destruction de la vie politique. La première dimension est *structurelle* : l'absurdité imprègne la tentative totalitaire qui fait de la destruction de la vie-ensemble un système de production de « non-sens » en permanence. L'autre dimension est la conséquence *existentielle* de l'anéantissement de la condition politique des êtres humains : la mise en œuvre du système totalitaire dépend d'une sorte d'érosion de la compréhension et de son rôle dans le processus de signification de la vie-ensemble. Ces deux dimensions, structurelle et

71 Ibid. 159.

72 Ibid.

73 TOT. Op. cit. p.458.

74 ST. pp.275-276.

existentielle, révèlent la nouveauté du totalitarisme : elles se rejoignent dans un processus d'institutionnalisation de la terreur, comme « essence » et « principe » du système totalitaire, et de remplacement de la compréhension par un dispositif idéologique.

Depuis cette perspective, les réflexions de Tassin et Abensour apparaissent comme deux expressions d'une pensée de la résistance, nourries par l'exemple arendtien, deux efforts contre la banalisation non seulement du geste totalitaire, mais plus précisément de l'absurdité comme son mode de vie.

2.1.1 The world of non-sens

En tant que trait structurel des sociétés totalitaires l'absurdité condense une série de transgressions. En suivant le prisme analytique que nous propose Tassin, elle se révèle comme un élément central dans le processus de déploiement de la domination totale, en signalant la piste la plus évidente de l'essor des totalitarismes et de la transmutation de leurs mouvements idéologiques en systèmes de domination. Le « non-sens » découle de ce qui est pour Arendt la mission de la domination totalitaire, en tant que « tentative [...] de rendre les hommes superflus »⁷⁵ – de produire des « hommes en trop » comme le disait aussi C. Lefort⁷⁶. Cette mission dérive d'au moins trois transgressions fondamentales de la vie-ensemble qui sont à leur tour attachées à un contexte sociohistorique particulier. En effet, comme Arendt l'indique, à propos des camps de concentration totalitaires :

La tentative totalitaire de rendre les hommes superflus reflète l'expérience que font les masses modernes de leur superfluité sur une terre surpeuplée. Le monde du mourir, où l'on enseigne aux hommes qu'ils sont superflus à travers un mode de vie où le châtement n'est pas fonction du crime, où l'exploitation se pratique sans profit, où le travail ne produit rien, est un lieu où se fabrique quotidiennement de l'absurde. Pourtant, dans le cadre de l'idéologie totalitaire, rien ne pourrait être plus sensé ni logique ⁷⁷

75 ST. p.274. TOT. p. 457.

76 Lefort, C. « « L'Égocrate » » Op. cit. 95.

77 ST. pp.274-275. « The totalitarian attempt to make men superfluous reflect the experience of modern masses of their superfluity on an overcrowded earth. The world of the dying, in which men are taught they are superfluous through a way of life in which punishment is meted out without connection with crime, in which exploitation is practiced without profit, and where work is performed without product, is a place where senselessness is daily produced anew. Yet, within the framework of the totalitarian ideology, nothing could be more sensible and logical » TOT. p.457.

En établissant une relation entre un *élément* et un trait structurel – avec un *schème* – de la société moderne, Arendt pense cet état d'absurdité comme l'expérience propre à ce qu'elle appelle « la société de masses ». Celle-ci est le cadre dans lequel commence ce processus de perte et d'altération de la production du sens : l'absurdité renvoie à un certain *mode de vie* qui suppose la cristallisation d'éléments qui sont déjà inscrits dans la contexture des sociétés modernes. Loin d'être le signe d'une transformation soudaine et inattendue d'une société qui serait devenue tout d'un coup totalitaire, la disparition de la compréhension révèle une situation historique, politique et sociale complexe caractérisée par le déplacement d'éléments pré-totalitaires déjà présents dans la tradition politique occidentale, vers leur cristallisation dans une domination totalitaire exercée *in actu*. De cette façon, la destruction du cadre juridique, de la relation entre crime et culpabilité, ou dans un sens plus schématique, le détournement du caractère pragmatique de la domination despotique, toutes conditions de ce monde du non-sens, révèlent les éléments d'un mouvement de destruction de la vie politique.

L'absurdité est comprise dans une relation directe avec l'apparition de la « superfluité » comme un attribut de la vie humaine. Comment se fait-il que nous ayons commencé à considérer les êtres humains comme superflus ? Voilà la question qu'Arendt nous propose d'envisager, en déterminant rapidement ses possibles réponses à partir d'une analyse des déplacements et de transgressions de la vie politique et ses conditions constitutives. En ce sens, cette analyse conduira à Arendt à une recomposition des conditions historiques qui ont permis de traiter aux êtres humains comme existences superflues, en faisant reconstituer par ce mouvement les dynamiques de destruction de la vie politique qui précèdent et rendent possible le déploiement d'un système de production de la superfluité.

Pour Arendt, le surgissement de la société de masses renvoie d'abord à une période particulière, qui se situe dans le contexte européen de l'entre deux guerres du début du XX^e siècle⁷⁸. Cette période est celle de la disparition de la société de classes et de la reconfiguration ultérieure des partis politiques sous mouvements nationalistes, mais elle relève aussi d'une dynamique d'occultation de la vie politique venue de l'aube de l'Occident qui a déterminé l'horizon du politique jusqu'à aujourd'hui.

D'un point de vue politique, la société de masses résulte de la décomposition de la société de classes. Elle n'est pas la continuation d'un processus de *politisation* radical,

78 À propos de contexte : « The number of this mass of generally dissatisfied and desperate men increased rapidly in Germany and Austria after the first World War, When inflation and unemployment added to the disrupting consequences of military defeat ; they existed in great proportion in all the succession states, and they have supported the extreme movement in France and Italy since the second World War ». Ibid. p.315.

qu'Abensour désigne comme un « excès du politique »⁷⁹, mais elle rompt radicalement avec les repères traditionnels de la vie politique européenne. En effet, loin de manifester un surplus d'engagement dans les affaires publiques, qui pourrait conduire à une politique de l'excès, la société de masses témoigne d'un processus complètement inverse : l'expérience de *désengagement* prélude à d'une forme radicale de dissolution de la vie politique. Dans sa formulation la plus concrète, le phénomène de la masse désigne un état social d'atomisation totale, où le processus d'individualisation qui est mené à terme par la transformation des conditions de production, sous l'essor du capitalisme, converge avec la dissolution de la classe politique. Ainsi vue, Arendt décrit la « masse » moins comme un état que comme une expérience de dissolution totale, où même la frontière classique entre une coercition externe et une soumission interne a été effacée. En effet, la masse est caractérisée par l'épreuve de l'inscription de la domination dans le processus de signification de la réalité tout entière, par la substitution de la compréhension pour la rationalité idéologique. Ainsi, l'idéologie vient à remplir le vide qui suit à une crise politique – « the end of classe system » – grâce à la mise en œuvre d'un dispositif qui fait de l'occultation un acte de destruction de la vie politique, des liens humains.

En ce sens, Arendt réinscrit l'intériorisation de la domination dans les contours de la signification de l'existence, sans transformer pour autant ce processus en une affirmation de son inhérence à la configuration de la vie politique. En effet, l'exploration arendtienne de la fascination pour l'idéologie, pour utiliser les termes laboetiens, se concentre dans une donnée : l'idéologie est capable non seulement de substituer l'exercice de compréhension pour une rationalité absurde, mais elle est aussi efficace au moment de mener à terme ce que pour La Boétie n'était même pas une possibilité sous l'horizon de la servitude, à savoir

79 Dans sa recomposition des mésinterprétations du concept de totalitarisme, M. Abensour se méfie des conceptions analysent le totalitarisme comme un processus de politisation du social ou comme une transformation de la configuration du social en un « Tout politique ». Cette lecture, qu'Abensour recompose à partir de Simon Leys, commence par une fausse hypothèse : elle confond un processus social d'idéologisation avec la signification spécifique de la vie-ensemble, comme si l'idéologie était l'aggravation du souci pour les choses politiques. Cette confusion, du « Tout politique » et du « Tout idéologique », suppose ainsi une confusion de l'avènement de la société de masses, en tant que bouleversement radical de la relation entre les individus et ce qu'Arendt comprend par « body of politics », avec « l'imposition à toutes les activités d'une société donnée d'un modèle dominant sous le contrôle d'un parti unique ». Ensuite, il s'agit d'une forme de réduction et de simplification du danger totalitaire qui conduit à une conséquence politiquement tout à fait funeste, à savoir la détermination du désengagement du politique comme une posture elle-même politique. À ce propos, Abensour dit « Si l'on désigne par le vocable *politisme stricto sensu* un processus d'idéologisation, et comme dans le terme « économisme » la surévaluation d'une instance séparée de la totalité, l'apolitisme au sens du refus de ce processus paraît tout à fait légitime ». Contre cette option, Abensour, inspirée par la pensée de la résistance d'Arendt, nous propose de rompre avec la totalité pour faire du but de la philosophie politique utopico-critique la dissociation entre politique et idéologie, entre le politique et les « tentatives de produire une socialisation achevée ». Abensour nous propose ainsi de revenir sur le politique, sur le mode de la critique, non pas pour le nier ou le quitter, mais pour le « sauver ». Abensour, M., « D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets ». Op. cit. pp. 172,173.

l'occultation de l'impulsion de rester en vie. Ainsi vue, la stratégie arendtienne suit en ce point une dynamique proche de la pensée laboétienne⁸⁰. Arendt comprend le processus d'idéologisation sociale, de fascination des masses, comme une conséquence de la destruction de la consistance de la vie politique et, en ce sens, comme une expression de l'isolement des êtres humains atomisés. De cette façon, avant de devenir le *fatum* de la vie politique, l'idéologie se présente comme sa négation, ce que chez La Boétie nous pourrions considérer comme une des-naturalisation de la vie humaine par l'oubli, l'occultation et la destruction de l'expérience de l'amitié.

Or, en constatant l'incohérence entre l'affirmation d'une nature humaine politique et l'exploration d'un système qui a rendu évident la fragilité de cette prémisse, Arendt déplace cette exploration de la domination du cadre de la « nature », comme forme d'essentialisation des attributs de l'existence y compris la vie politique, vers une conception des « conditions » de la vie humaine. Ce déplacement permet d'exposer le biais de la conception du politique de la tradition occidentale : le politique ne dépend pas d'une nature humaine, d'une qualité inhérente à la vie, mais il est plutôt une dimension qui accompagne la signification de notre existence, mais dont la mise au jour dépend de conditions qui peuvent, comme le démontre bien le totalitarisme, changer la nature humaine jusqu'à la faire quasiment disparaître. En passant d'une conception essentialiste à l'exploration des conditions de l'existence humaine, tout en mobilisant une analyse croisée entre éléments et schèmes, l'analyse d'Arendt permet de concevoir l'expérience de la domination à partir des conditions de sa mise en œuvre, c'est-à-dire à distance de la détermination de sa constatation comme un trait de la nature humaine.

Comme Tassin l'explique bien, il s'agit d'une opération qui met en *suspens* cet immanentisme sur le mode d'un mécanisme d'*époché*, en illuminant de surcroît ses proximités avec la logique idéologique totalitaire. Cette suspension permet ainsi de redécouvrir les « conditions existentielles » de notre être-au-monde, de notre « existence historique », à l'écart de toute forme « d'essence éternelle »⁸¹. En effet, Arendt met en

80 Cette proximité entre La Boétie et Arendt émane, assurément, de la lecture de M. Abensour sur les portés de l'hypothèse de la servitude volontaire dans le contexte qui désigne le système totalitaire. Sous ce dialogue, Abensour constate d'abord une distance fondamentale, « l'être abandonné devenu l'être superflu n'est aucunement décrit comme un être auto-asservi », en tant que l'épreuve de la domination totale ne peut jamais être entendue comme un acte qui émane d'un sujet politique. Au contraire, la destruction de la personne humaine – comme nous verrons infra – suppose l'anéantissement de toute volonté. Néanmoins, Abensour détecte une proximité. Si nous comprenons, comme nous l'avons fait dans notre deuxième chapitre, la servitude volontaire comme une hypothèse politique, et non pas psychologique qui ne concerne qu'aux consciences individuelles, la fascination peut être conçue comme un processus de destruction de l'amitié et de la vie en liberté. En ce sens, autant La Boétie qu'Arendt comprennent l'anéantissement de la pluralité humaine comme la condition de possibilité de l'avènement de la domination. En ce sens, fascination et idéologisation désignent un mouvement, bien que non identique, du moins d'une dynamique analogue. Abensour, M., « Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire ? » Op. cit. p.149.

81 Tassin, É., *Le trésor perdu*. Op. cit. p.153.

question la naturalisation du totalitarisme pour le rapprocher de ses conditions historiques, en reconstituant les différentes façons qu'il a de transgresser les conditions de la dimension politique elle-même. Contre la réduction de l'être-au-monde à un être *in abstracto*⁸², contre une détermination de l'existence sur le modèle d'un être isolé, sans autres, cette perspective phénoménologique travaille sur les conditions d'apparition et d'occultation des choses politiques, De cette façon, avec une analyse de conditions situées, qui font écho aux conditions d'articulation et de dislocation de la vie-ensemble, l'analyse des totalitarismes arrive à la constatation d'une inscription de la domination comme marque de la mutilation de la vie-ensemble. Le recours à l'histoire, à des « sources », est le signe d'une opération phénoménologique d'ouverture de l'horizon de signification, dans ce cas, de la dimension politique et de sa relation avec la domination.

Pour le dire rapidement, le suivi des mutations des cadres traditionnels de la configuration politique et l'attention qu'Arendt accorde aux déplacements des modalités de domination composent le cadre dans lequel la destruction totalitaire et la redécouverte du politique s'effectuent. La recomposition de la condition extérieure de la coercition ou de l'exercice de la violence et du contrôle sous un régime tyrannique sont situés dans un contexte où l'essor des mouvements totalitaires s'articule avec la dépréciation et finalement avec l'anéantissement de la sphère de la politique⁸³. Dans cette direction, l'analyse arendtienne de la transformation de la « populace » (mob) en « masses », accompagnée de sa radiographie de l'esprit bourgeois et de ses mutations en mouvements d'inspiration nationaliste, peut être lue comme une tentative de recomposition du moment où la domination reconfigure les frontières

82 Arendt découvre un biais fondamental dans l'usage de la nature comme prisme pour l'exploration de la dimension politique. Il s'agit, effectivement, d'un problème d'optique qui manifeste pourtant un biais structurel à la tradition de la pensée politique occidentale. Dans la lignée de cette opération critique, l'apparition de ce « point aveugle » révèle l'ancrage politique derrière l'usage des cadres et des catégories qui confluent dans le processus de compréhension, en déterminant les conditions de sa mise en œuvre. C'est en ce sens qu'elle signale : « La politique a très peu à fait avec la nature de l'homme [...], mais a beaucoup à faire avec la *condition* de l'homme, c'est-à-dire à proprement parler avec le fait que, quelque qui puisse être la nature de l'homme (à supposer que l'homme ait une nature à proprement parler), ce n'est pas un homme, pécheur ou malfaisant, mais de nombreux hommes qui vivent ensemble et habitent le monde ». Ibid. p.154.

83 Par rapport à la différence de notre usage de *la* ou *le* politique, il faut noter que chaque fois que nous faisons référence à la conception de M. Abensour, nous suivons son utilisation du terme – *le* politique – pour faire référence à la dimensionnalité de la vie-ensemble qui se place justement contre la vulgarisation de *la* politique, qui renvoie à la forme institutionnelle de la démocratie libérale représentative. Tandis que dans le cas arendtien, nous suivons l'usage que l'autrice nous donne de *la* politique comme la condition dont la consistance est déterminée par ce qu'elle entend par « affaires humaines », par « trame des relations inter-subjectives » qui apparaît chaque fois que les êtres humains habitent ensemble. En ce sens, les deux utilisations participent d'un même esprit, en tant que formes qui cherchent récupérer une signification de la vie-ensemble qui se place contre la clôture de sa dimension à toute forme de gouvernement quel qu'il soit et absolument contre toute forme de despotisme. En ce sens, nous pourrions dire que la différence d'utilisation du terme peut répondre, probablement, à des conditions contextuelles, notamment à la proximité d'Abensour à la scène de discussion où se trouve C. Lefort pour exemple, ou même J. Rancière.

du connu pour donner lieu à un processus de bouleversement juridique, moral et finalement existentiel de la vie humaine.

Ainsi, l'absurdité n'est pas seulement une expérience, elle est aussi un certain événement qui, en tant que tel, peut éclairer son propre passé à partir de la reconstitution de ses conditions de possibilité. Ici, le point central pour Arendt réside dans la mise en scène des conditions qui ont permis la séparation radicale entre compréhension et signification du monde, comme espace de signification du commun, de cette façon d'être à plusieurs. La piste que suit notre autrice se situe au moment où la superfluité, en tant que signe de la séparation radicale entre la signification de l'existence et son appartenance à ce monde commun, fait son entrée dans la composition de la vie politique. Dans l'analyse de ce contexte, la reconstitution des conditions d'un monde qui a perdu son sens se produit en relation avec le processus de rupture du lien entre les êtres humains et leur condition politique, c'est-à-dire de « le réseau de fils visibles et invisibles qui reliaient le peuple au corps politique »⁸⁴. Ce processus, de rupture et finalement de dénouement de cette « trame » est ainsi recomposé par le suivi du déplacement de la superfluité vers la signification de l'existence des êtres humains.

Notre parcours nous a conduit de la resignification des conditions de l'aliénation, au moment où le système capitaliste s'introduit dans domaine politique, jusqu'au moment où l'absurdité s'installe pleinement. Comme la lecture de M. Abensour nous l'avait indiqué, ce point se révèle à partir d'une transgression de tous les repères traditionnels de la domination, débordant même les conditions à partir desquelles La Boétie conçoit la clé de l'hypothèse de la servitude volontaire pour nous placer dans un contexte où la libération du « joug » a perdu presque tout son sens dans un horizon qui a effacé la frontière entre la vie et la mort elle-même, en annulant même l'intérêt de se maintenir soi-même dans le monde des vivants⁸⁵. Ce moment est celui où se produit l'élimination de « la distance entre gouvernants et gouvernés »⁸⁶, quand le « totalitarisme [découvre] un moyen de dominer et de terroriser les êtres humains de l'intérieur »⁸⁷, à partir de la mise en marche d'un processus d'idéologisation sociale qui cherche à préparer chaque membre de la société « à jouer aussi bien le rôle de bourreau que celui de victime »⁸⁸. Cette sorte de généalogie du monde du « non-sens » reconstruit un parcours qui le conduit à devenir un monde du « *sursens* »⁸⁹, c'est-à-dire à

84 ST. p. 51. « the [...] fabric of visible and invisible thread which bound the people to the body of politics ». TOT. p.314.

85 « The old aged that the poor and oppressed have nothing to lose but their chains no longer applied to mass men [...] who lost [they] interest in their own well-being ». TOT. p.315.

86 ST. p.68. TOT. p.325.

87 Ibid.

88 ST. p.294. TOT. p.468.

89 TOT. p.457.

l'avènement de la superfluité comme processus de dénouement des êtres humains de sa dimension politique. Ce processus se réalise par l'installation de l'idéologie à la place de la compréhension et de la production du sens : il comble le vide qui succède à une crise politique – « *the end of class system* » – grâce à la mise en œuvre d'un dispositif qui fait de l'occultation un acte de destruction.

2.1.2. La superfluité contre la dignité humaine

*« Ils n'étaient rien en eux-mêmes, rien que le
symbole vivant de ce qui leur était arrivé,
l'abstraction vivante et le témoignage de l'absurdité
des institutions humaines. Ils n'étaient pas des
individus comme les vieux aventuriers, ils étaient
l'ombre d'événements avec lesquels ils n'avaient rien
à voir »⁹⁰*

En exposant une opération qui deviendra un trait absolument typique de sa pensée, Arendt reconstitue l'avènement de la superfluité, en tant qu'attribut des êtres humains, à partir de l'exploration du déplacement d'un élément entre deux dimensions existentielles. En ce cas, il s'agit d'une sorte de transmutation d'un attribut qui émerge dans le domaine économique, causé par l'apparition du « *superfluous money* » en tant que séparation entre la valeur et l'objet de production, et qui s'inscrit dans la sphère de la vie politique avec l'arrivée dans l'horizon de production, des « *superfluous men* »⁹¹. Ce déplacement se connote d'une transgression, quand l'avènement de la superfluité, se présente comme une condition de la vie humaine, comme l'aboutissement d'un processus d'érosion et finalement de destruction totale de la dimension politique. La compréhension de comment nous arrivons à concevoir les êtres humains comme superflus ne commence non pas avec le totalitarisme ou avec les camps de concentration, en tant que laboratoires de production de *corps superflus*, mais plutôt avec le moment où cette première transgression a lieu, c'est-à-dire dans le contexte de la domination impérialiste..

90 Arendt, H., L'impérialisme. *Les origines du totalitarisme*. [2] . *L'impérialisme*. [Nouvelle édition]. Éditions Points, Paris, 2010. p.126. (Désormais LI) TOT. Ibid. p.189.

91 Ibid. p.151.

Pour Arendt en effet, l'avènement de la superfluité est intimement liée d'une façon inhérente pour Arendt à l'essor du capitalisme, compris comme un processus de dépréciation du politique, de sa condition irréductible. D'une manière générale, l'apparition des « hommes superflus » s'inscrit dans un processus d'atomisation sociale, de désintégration de cette « trame » qui noue les relations des individus à ce qu'Arendt ici comprend par « corps politique ». L'autrice nous présente ce processus comme une reconfiguration interne des conditions à partir desquelles la société de classes européenne a été constituée pendant le XIX^e. Arendt reconstitue un contexte où la modification des conditions de production s'articule à la décomposition du tissu social, un moment déterminé par l'arrivée de la bourgeoisie sur la scène politique converge avec l'essor de l'apathie vis-à-vis non seulement de la classe politique, mais aussi du sens de l'existence elle-même.

Arendt lit l'apparition des masses comme un processus de décomposition des liens humains par l'introduction, dans une période de reconfiguration et de mise en question des repères politiques traditionnels, d'une forme de mépris de la dignité de la vie humaine. Ainsi, Arendt analyse l'arrivée de cette forme de méprise à la sphère politique, sa cristallisation en un programme de domination, en soulignant les moments clés de la transformation de la superfluité en une expérience existentielle. En effet, cette analyse tente de thématiser le mouvement qui décrit l'introduction de cette forme de séparation entre les êtres humains et leur monde, la perte de lieu, avec ce qu'elle décrit comme « *selflessness* » – « le désintérêt de soi » –, ou comme l'idée de que « *one self does not matters* » – « l'on n'a pas d'importance à ses propres yeux »⁹². Parmi tous ces éléments, la superfluité se présente comme une sorte de fil rouge. Elle connecte le processus de bouleversement que représente la mise en place d'un modèle capitaliste de production sociale, compris comme un mouvement de déplacement et de réduction de la sphère politique, avec le durcissement du mouvement d'aliénation⁹³,

92 TOT. p.315. ST. p.53.

93 Sur la conception arendtienne de l'aliénation, nous pouvons revenir à la clarification d'Arendt dans *The Human Condition* lorsqu'elle différencie l'aliénation en tant que perte d'un monde, compris comme une construction humaine commune, de sa définition marxienne contre laquelle l'autrice discute, comme « auto-aliénation » en tant que « the degradation of men into commodities ». En effet, avant d'être l'un des effets de la réduction à la circulation du capital, Arendt comprend l'aliénation comme le déploiement progressif d'une séparation, finalement radicale, des êtres humains du processus de composition d'un monde commun. Dans cette polémique, l'intérêt d'Arendt se concentre en souligner la différence entre la réduction et finalement la destruction des liens qui nouent la relation *entre* les êtres humains, où se trouve la consistance de la vie politique, de l'auto-aliénation comme un processus de perte de soi en tant qu'effet d'un moment de « sécularisation ». Arendt cherche ainsi à différencier la réduction du politique, sous la forme de l'aliénation moderne comme dépérissement des conditions humaines d'être au monde, du déplacement de cette cause à la perte du « monde transcendant », seul capable de signifier la vie mortelle et terrienne. Sur ce point Arendt remarque : « World alienation, and not self-alienation as Marx thought, has been the hallmark of the modern age. Expropriation, the deprivation for certain groups of their place in the world and their naked exposure to the exigencies of life, created both the original accumulation of wealth and the possibility of transforming this wealth into capital through labor. These together constituted the conditions for the rise of a capitalist economy ». Arendt, H., *The Human Condition*. Op. cit. p. 254,255.

compris comme ce mouvement de séparation, voire de détachement. Selon cette analyse, ces deux mouvements dérivent, finalement, vers l'installation d'un état d'absurdité comme *forme de vie* sous domination totale, et détermine de surcroît les conditions post-totalitaires auxquelles l'expérience d'une résistance amicale doit se confronter.

Dans ce contexte, Arendt configure l'horizon du politique à partir des deux pôles en tension que sont la dignité humaine et l'atomisation sociale. Le premier pôle concerne les conditions de création et de mise à jour des liens humains et l'autre, le mouvement de leur anéantissement. En tant que fil d'Ariane dans ce voyage vers l'enfer, la dignité est comprise à partir des activités qui donnent sa consistance spécifique au lien qui tisse la relation entre les individus et leur monde. La dignité « implique que l'on reconnaisse les autres hommes ou les autres nations au même titre que soi comme des sujets, comme des bâtisseurs de mondes ou comme les cofondateurs d'un monde commun »⁹⁴. Cette définition est à la base de l'analyse de la domination par Arendt, elle rend possible l'apparition de la différence irréductible du totalitarisme grâce à la description de l'intensité avec laquelle le système attente à cette possibilité de reconnaissance, la fragilise et finalement l'anéantit. Nous pouvons suivre ce fil, en reconstituant la spécificité de la dignité à partir des différentes façons dont le parcours d'une société vers l'atomisation et la domination totale détruit son expérience.

En tant que phénomène, la domination pour Arendt, répond à un processus de dénouement de la consistance de la vie politique : elle détermine sa spécificité à partir de la suspension, transgression ou destruction de ses conditions de possibilité. En ce sens, quand Arendt constitue l'aliénation ou l'apparition des sociétés de masses en conditions du processus d'idéologisation d'une société, cela permet de prendre en compte le sens proprement politique de ces éléments, en tant que formes spécifiques de dénouement des liens humains. Les descriptions par Arendt de processus comme l'atomisation sociale, l'aliénation ou l'essor de la pensée idéologique opèrent, à la base, à partir d'une détermination de la dignité humaine comme critère. Il est donc nécessaire de faire une première approche du contenu de cette conception de la dignité pour, ensuite, entrevoir comment la superfluité et l'absurdité dégénèrent jusqu'à la détruire presque complètement.

Arendt comprend la dignité à partir de la convergence entre deux actes. D'abord, il s'agit d'une reconnaissance de la condition de la pluralité humaine, comprise dans ce contexte à partir d'un geste de résistance contre la domination totale, en tant que tentative d'anéantissement de l'infinie « *differentiation of human being* » par la détermination de

94 ST. pp.276-277. « For respect for human dignity implies the recognition of my fellow-men or our fellow-nation as subjects, as builders of worlds or co-builders of a common world ». TOT. p.458.

l'humanité comme « *just one individual* »⁹⁵. La pluralité est ainsi conçue comme un trait existentiel de la vie humaine. Le fait d'être différent s'avère être, pour Arendt, le sol commun de la vie à plusieurs, non en tant qu'*essence* inaliénable mais en tant que *condition* d'une activité dont l'existence dépend. La mise à jour de la pluralité suppose, alors, un acte de différenciation en tant que capacité à apparaître comme un être différent, même là où l'homogénéité devient le but de la configuration sociale.

Ensuite, en tant que foyer de la différence, la pluralité dépend de sa mise à jour par ce qu'Arendt comprend par « spontanéité » dans ce contexte, c'est-à-dire par l'actualisation de la capacité de créer et de commencer des processus complètement nouveaux. Être humain veut dire, donc, avoir la possibilité de créer quelque chose de nouveau dans les confins de tout ce qui déjà existe – « leur faculté de créer quelque chose de tellement nouveau que personne n'aurait pu le prévoir »⁹⁶ –, en faisant de la vie en commun un espace qui est modelé, dans sa version *digne*, pour accueillir la nouveauté et la différence. Ainsi, pour Arendt, la nouveauté, en tant que puissance humaine, rend possible la différence comme condition, en déterminant la dignité de la vie-ensemble à partir du dialogue entre création et la construction du commun. Ainsi, du moins dans le contexte des *The Origins*, le lien qui noue la mise à jour de notre différence irréductible avec la résistance à la domination est situé dans la capacité humaine à créer de la nouveauté dans les contours du connu, c'est-à-dire de briser l'homogène en tant que trait de la domination totale, par la réactivation des différences comme condition de ce qui est commun à une collectivité proprement humaine.

Dans la réflexion qui suivra la période de cette analyse du totalitarisme, la relation entre pluralité et spontanéité – qui sera aussi comprise comme natalité – sera reconduite à l'exploration sur la spécificité de l'action, dans sa différence du *travail* et de *l'œuvre* comme dimensions des composants de la vie pratique. Comme le travail d'Arendt le montre bien, cette recherche de la spécificité de l'action, en tant que *praxis politique*, se présente comme une opération de sauvetage de sa condition irréductible. Arendt fait du geste de réduction totalitaire de la vie politique l'expression d'un mouvement plus structurel, dont les schèmes en tant qu'éléments non totalitaires en eux-mêmes, révèlent l'ensemble des transgressions qui donnent les conditions pour le passage de l'occultation à la destruction de la vie politique. En ce sens, l'apparition de la « dignité humaine », comme pièce clé et sorte de boussole de l'analyse de la domination totale, signale le début d'un voyage plus vaste vers la consistance du politique et de ses conditions fondamentales.

95 TOT. p.438.

96 ST. p.277. TOT. p.458.

Dans la relation d'opposition entre superfluité et dignité, nous pouvons déjà remarquer la tension qui est produite par la confrontation entre ces mouvements d'occultation et de sauvetage. Le lien qu'Arendt nous présente ici entre la pluralité, en tant que possibilité d'exprimer la différence comme une condition humaine, et la spontanéité, comme capacité d'introduire de nouveaux processus, réside dans la détermination de l'action à partir de ce que Tassin comprend comme sa « triple vertu ». L'action a pour Arendt un pouvoir *révélateur*, en étant capable d'exprimer la différence comme une qualité de celui que l'exerce. En étant capable de « lier ensemble les acteurs », ceux qui agissent, « et les spectateurs », ceux pour qui l'acte apparaît en délimitant les contours d'un espace commun, l'action actualise ce qu'Arendt pense déjà ici comme la trame des relations *entre* les individus. Enfin, par sa capacité de rendre visible le lien qui noue tant les acteurs que les spectateurs à un espace commun d'apparition, l'action est capable « d'instituer la communauté »⁹⁷, de mettre à jour son caractère politique, justement par l'explicitation du commun. L'action institue ainsi un espace qui acquiert une signification humaine, dans la mesure seulement où il sert à l'expression de la distinction, en permettant l'introduction de la nouveauté comme construction de la trame qui lie les individus à un corps politique, à ce qu'Arendt ici nomme comme trame visible et invisible qui constitue « le corps politique ».

La relation paradoxale entre distinction et vie-ensemble, entre pluralité et puissance spécifiquement humaine d'habiter le monde comme l'espace d'un commun, est découverte justement par la manière spécifique avec laquelle la domination attente à la dignité des individus. En effet, tout se passe comme si la dynamique de découverte et de signification du commun, en tant qu'espace où se nouent les liens humains avec la construction d'une configuration de la vie-ensemble, est remplacée par une reconfiguration du sens de l'appartenance qui réussit à déplacer la reconnaissance de la dignité jusqu'à l'occulter presque totalement. Comme Tassin l'explique bien, l'emphase qu'Arendt exprime lorsqu'elle oppose la dignité à la domination totalitaire s'explique justement quand nous sommes capables d'y entrevoir la confrontation entre deux façons de poser notre implication dans une société. À une extrémité de cet horizon, Arendt décrit la dignité humaine à partir de la communion entre distinction et création, en faisant du lien humain, de sa construction et de sa mutation en permanence, la consistance d'un monde commun, de ce que Tassin appelle aussi « la communauté de singularités plurielles »⁹⁸. Dans ce cas, cette implication est conçue sur le mode de la participation, comme une réinscription de la distinction dans la trame d'un monde

97 Tassin, É., *Trésor perdu*. Op. Cit. p.22

98 Tassin, É., *Un monde commun : pour une cosmo-politique des conflits*. Éditions du Seuil, Paris, 2003. p.177

préexistant par la manifestation d'une unicité comme trait commun. À une autre extrémité, Arendt décrit la destruction de cette communauté et l'anéantissement de ses traits juridiques, moraux et finalement existentiels, comme un processus de déplacement de la participation au commun, par la constitution des différences comme trait de *tous* ceux qui y habitent ensemble, par l'isolement et l'expérience de l'atomisation. Dans ce cas, tout au contraire de l'expression d'une différence, l'implication est déterminée par un renforcement de l'appartenance⁹⁹, non plus dans le commun, mais plutôt dans l'Un, dans une société devenue une.

Nous assistons ici à l'inversion totale de la dignité comme cœur de la vie-ensemble, où la composition de la trame, visible et invisible des relations inter-humaines, a été déplacée par la mise en œuvre d'un processus de remplacement de la participation au commun, par l'abnégation, le fanatisme et, plus précisément, le désintéressement le plus radical. En ce sens, la superfluité, en tant que condition de la perte de l'intérêt pour sa propre vie, explicite le mouvement qui nous conduit de la dépréciation de la participation au commun, comme forme d'expression de la différence contre l'imposition de l'homogène, vers l'inscription de sa propre vie dans un processus de destruction totale. Nous sommes ainsi face à un contexte qui a transformé l'expérience de la dépréciation de la particularité politique de la vie, comme forme d'expression de la distinction et de la communion avec autrui, en une perte d'intérêt de soi radical. Cette transition sous-tend la spécificité du totalitarisme comme système où la position de la *victime* et du *bourreau* est complètement échangeable, en tant qu'expression de l'absurdité comme mode de vie.

Ainsi vue, la superfluité reconfigure le sens de l'appartenance, en révélant la façon dont l'anéantissement des liens humains nous conduit non pas à la séparation radicale des individus, mais plutôt à l'invocation d'une nouvelle version du nom d'Un. Dans ce contexte,

99 Cette différence est, pour Tassin, fondamentale. Elle détermine, en effet, une lecture d'Arendt capable d'interpréter les traces d'une appartenance à une communauté donnée, ainsi que l'importance que l'autrice accorde à la « politics hierarchy », comme expressions du sauvetage arendtien des conditions qui rendent possible le processus de construction des mondes communs, c'est-à-dire comme les résultats de ses formes de stabilisation par la création des institutions, contre l'option d'y lire une simple défense du besoin d'une aristocratie politique. Effectivement, pour Tassin, la communauté devient politique, dans le sens arendtien du terme, seulement quand elle est capable d'accueillir l'action, en tant que forme d'introduction de la nouveauté et de la distinction, comme condition pour la construction et resignification du commun. En ce sens, l'appartenance à un monde commun dépend de la possibilité de sa négation, c'est-à-dire de la possibilité de nous séparer de nos conditions données par un acte de distinction et d'innovation qui, par sa dynamique, introduit le changement contre l'immobilité, la nouveauté contre la stabilité. C'est en ce sens que Tassin affirme que « [l']espace de l'agir politique pluriel est celui d'une dés-identification ou d'une désaffiliation continues par rapport aux communautés d'appartenance, celles dont nous provenons, où se façonnent les différentes figures de nos identités privées et sociales, et qui sont comme autant de scènes d'identifications communautaires ». Tassin, É., « De la pluralité » in *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*. Op cit. p.507.

cette fascination pour l'unité révèle moins l'inversion de la liberté dans son contraire, que le déplacement, lui aussi paradoxal, de la perte de l'intérêt pour le commun vers l'inscription de l'existence propre dans un processus de destruction totale. En effet, comme nous l'avons déjà vu chez La Boétie, le mécanisme de reproduction de la tyrannie ne réside pas dans la création ou dans l'avènement d'un nouveau système de contrôle plus effectif et puissant sur la vie et les volontés des individus. Au contraire, l'hypothèse de la servitude volontaire nous enseigne que la capacité du tyran à occuper le lieu de pouvoir dépend de l'ensorcellement, en tant que dispositif de fascination dont l'opérativité dépend de la substitution des liens humains par l'identification de chaque membre de la communauté au nom d'Un. Dans le contexte où la domination totale se cristallise comme un système de destruction du politique, le mécanisme de l'ensorcellement subit une intensification extrême, cette identification niant non le nom propre, mais la vie personnelle elle-même.

Ainsi, nous pouvons commencer à comprendre comment, avec les tentatives de domination totale que décrit Arendt, la négation de la pluralité et de la spontanéité devient la condition de possibilité d'une société qui est devenue « un Homme unique aux dimensions gigantesques »¹⁰⁰. Du point de vue de la dignité, les êtres humains ne sont reconnus comme tels que quand ils peuvent manifester leurs différences et les inscrire dans le tissu de relations qui configure leur lien avec le monde où ils habitent. En ce sens, l'avènement des sociétés de masses ne provient pas exactement de la perte des repères d'identification avec des conditions données – qu'elles soient historiques, sociales ou culturelles – que de la perte de la possibilité d'exprimer la différence comme trait de notre existence. Celle-ci est une distinction à l'apparence paradoxale qui, dans l'analyse d'Arendt, est facile à oublier¹⁰¹. En effet, cette

100 ST. p.290. TOT. 466.

101 La reconstitution d'une conception arendtienne sur la démocratie et sur sa relation avec un cadre institutionnel déterminé est, effectivement, un sujet qui dépasse l'horizon de notre recherche. Néanmoins, nous pouvons discerner une tendance dans les différentes options de lecture que Abensour comme Tassin démontrent vis-à-vis de ce sujet. En effet, Abensour choisit de lire à Arendt comme un exemple de résistance, en plaçant sa pensée comme un exemple, un modèle, de la redécouverte des choses politiques. Dans ce cadre, les textes d'Arendt apparaissent comme exercices de démantèlement de la tradition de la pensée politique occidentale, une interprétation qui s'inscrit dans les efforts, propres du paradigme du politique, pour réaffirmer l'irréductibilité des choses politiques contre son occultation. C'est dans ce sens que la conception arendtienne de l'action politique devient l'un des éléments fondamentaux du prisme critique qui doit *guetter* la dégénérescence de la démocratie, en comprenant l'action du concert, ce qu'Arendt comprend comme pouvoir politique, comme le signe d'une vie en liberté. Tassin est, peut-être, plus spécifique à ce sujet. En effet, il opte pour souligner le poids de l'action, comme actualisation des conditions de pluralité et de natalité – ce que dans ce contexte nous comprenons sous le concept de « dignité humaine » – contre une autre lecture qui peut faire apparaître à Arendt comme une protectrice des hiérarchies sociales – « *[d]emocratic freedom may be based on the equality of all citizens before the law ; yet they acquire their meaning and function organically only where the citizen belongs to and are represented by groups or form a social and political hierarchy* » (TOT. p.312.). Bien évidemment, nous pouvons ajouter l'importance du contexte sur ces affirmations, en comprenant l'importance qu'Arendt donne aux hiérarchies politiques comme l'expression d'un souci contre l'atomisation sociale qui suit à la société sans classes, à l'apolitisme qui ramène l'entrée d'abord de la *populace* et après de la *masse* dans la scène politique ou, bien sûr, l'importance de son concept d'autorité, comme forme de resignification de la légitimité des institutions. Néanmoins, nous pouvons aussi prendre en compte le souci

distinction s'inscrit dans un contexte où, par exemple, la crise de la démocratie est traitée comme une crise de représentation politique, ce qui peut nous conduire à conclure que la dignité, en tant que forme de reconnaissance, dépend exclusivement de la validité des institutions existantes, données. Néanmoins, bien que la disparition de la reconnaissance de la dignité soit liée de façon inhérente au processus de destruction des institutions politiques, Arendt opte pour situer sa source non pas dans le cadre juridique ou même moral qui accueille la vie-ensemble, mais plutôt dans l'agir, comme possibilité de manifester la différence face à quelqu'un d'autre.

Ainsi vu, l'intérêt d'Arendt pour les institutions de représentation politique provient de sa reconstitution de la destruction de la relation entre les individus et ce « corps politique ». En effet, l'effondrement de la société de classes suppose la disruption, dans ce cas, radicale du lien entre les sources de signification de la réalité, comme une expérience collective et commun, et le processus d'attachement des individus à cette reconfiguration du cadre institutionnel. Le processus de liaison entre les individus et leur contexte, auparavant déterminé par une identification guidée par une configuration sociale donnée, paysan, ouvrier, fonctionnaire, se voit interrompu par sa subordination à une autre source du sens. Il s'agit, en première instance comme Arendt le montre, d'une subordination de ce processus à la production de richesse superflue, pour devenir, sous sa version totalitaire, une clôture de l'horizon de signification sociale aux lois de mouvement d'un processus de destruction de la vie humaine.

Dans la dynamique de ce déplacement, l'effondrement de la société de classes présente cette reconfiguration de l'attachement des individus à son contexte comme une transformation de l'horizon du sens de l'appartenance. En effet, le sens de l'appartenance pointe vers un point charnière dans la composition de l'horizon politique totalitaire. Il désigne le moment où la recomposition de la trame qui se tisse entre les membres d'une communauté s'ouvre soit vers la possibilité de sa resignification par sa séparation de l'ancien, soit vers sa désintégration, dans un processus d'atomisation sociale. Arendt présente cette ouverture sous un mouvement d'oscillation plutôt violent, où la possibilité de libération de l'imagination politique à une autre configuration possible de l'être ensemble – ce que Leroux avait conçu

du monde qui motive la lecture de Tassin, qui voit dans l'action politique arendtienne une voie vers la construction des mondes communs, en tant que forme de résistance au déracinement (*rootlessness*) et la privation de chez soi (*homelessness*) qui déterminent les dynamiques d'anéantissement – de « l'acomisme » – post-totalitaire de la dimensionnalité du politique. C'est en ce sens que Tassin affirme que « [l']action politique est, certes, indissociable de la formation d'une communauté – de l'institution d'un lien humain qui fait sens par lui-même ; mais elle l'est aussi, à la fois, d'un rejet de tout rapport de domination et d'un refus de tout effacement de la pluralité ». Tassin, E., *Un monde commun*. Op cit. p.35.

comme la puissance de l'idée de l'humanité comme la fin de la société divisée en classes – est inversée dans une production de l'atomisation sociale, propulsée par l'essor de la superfluité comme tait social. De cette façon, dans les sociétés modernes analysées par Arendt, ce mouvement est poussé, d'une manière irrépessible, vers l'anéantissement de la dignité humaine par une convergence funeste d'éléments anti-politiques.

L'essor du capitalisme rend, en effet, la superfluité possible en tant qu'attribut assignable à la vie humaine. En même temps, la reconfiguration de la scène politique a été envahie par un approfondissement du mécontentement contre la classe politique que les mouvements d'inspiration totalitaire vont utiliser pour reconfigurer un nouveau sens d'appartenance. Dans ces conditions et contre l'idéal utopique lerouxien, la fin de la société de classes ne donne pas lieu l'établissement de la solidarité comme foyer de l'humanité, mais plutôt à l'apparition de la masse comme sujet politique. En suivant la route indiquée par la superfluité, cette forme de dénouement révèle l'un de ses moments cruciaux dans la cristallisation de la domination impérialiste, quand la recomposition des conditions de production recentre la scène politique sur un problème complètement hétérogène aux confins du *commun*. D'après Arendt en effet, l'impérialisme résulte d'une contradiction entre l'excès de production, en tant qu'effet de la modification des conditions de fabrication, et les limitations nationales. Ainsi, l'apparition de l'excès de capital, loin de donner les conditions pour une resignification de la relation entre les êtres humains et leur travail – comme l'indiquent les lignes de fuite utopistes, associatives et solidaires du XIX^e siècle –, s'inscrit dans un processus d'approfondissement des contradictions internes d'une société fondée sur la mauvaise distribution et l'accumulation.

L'accumulation du capital résulte de la contradiction entre la superproduction et la limitation de la circulation de l'argent dans les frontières nationales – « [les] capacités nationales existantes à produire et à consommer »¹⁰². Ce processus d'enrichissement démesuré donne ainsi les conditions pour une première formulation de la superfluité, « *the superflous capital* ». D'un point de vue politique, ce phénomène, lui aussi *sans précédent*, correspond à l'apparition d'un nouvel acteur sur la scène du « corps politique » : le propriétaire de richesses inutiles. Arendt écrit en effet que « [l] es détenteurs du capital superflu ont été la première fraction de la classe bourgeoise à vouloir des profits sans remplir de réelle fonction sociale [...] »¹⁰³, premier signe d'un mouvement progressif de séparation entre les individus et leur monde. Ainsi, l'avènement de la superfluité du capital exprime la

102 LI.p.58. TOT. p.148.

103 LI. p.62. TOT. p.150.

radicalisation d'une distance entre l'expérience de la vie-ensemble, comprise ici comme la participation à une fonction sociale, et la dimension de plus en plus abstraite et spéculative de l'argent superflu.

À l'encontre de l'expérience solidaire de reconstruction des liens humains, par la resignification des espaces de travail comme lieux pour l'égalité et l'entre-connaissance, l'apparition des propriétaires de capital superflu marque le premier pas d'une scission croissante entre les usines et les conditions d'attachement à la trame politique. Arendt reconstitue ce processus à partir de l'identification de ces acteurs. L'apparition des fortunes superflues est accompagnée de la crise du système financier, dont la stabilité dépend – à ce moment de l'histoire du capitalisme – de la circulation interne du capital. En tant que « conséquences de la distribution inégalitaire »¹⁰⁴, cette crise génère la production des « superfluous men », comme « sous-produit de la production capitaliste »¹⁰⁵, comme si la non-circulation de l'argent se traduisait en non-circulation comme forme de vie¹⁰⁶, d'abord pour les secteurs les plus marginaux par rapport à la reconfiguration du système productif, mais ensuite pour l'ensemble social. Dans ce contexte, « ces deux forces superflues, l'argent superflu et la main-d'œuvre superflue, se sont donné main pour quitter le pays »¹⁰⁷, dit Arendt, en indiquant que le principe de domination qu'exprime l'impérialisme, l'*expansion sans limites*, incarne, en fait, la réponse à un problème d'ordre fondamentalement matériel.

D'après Arendt, la conséquence de cette première forme radicale de scission, non seulement entre capital et production, mais plus fondamentalement entre les êtres humains et leur place dans le monde, est comprise par Arendt comme l'apparition d'une transgression, probablement irréparable, de la dimensionnalité politique. Dans un cadre, Arendt décrit ce processus comme la pénétration de la bourgeoisie dans la sphère publique, en comprenant le déclenchement des entreprises colonialistes comme la cristallisation de la réduction de la sphère politique à la rationalité capitaliste. Effectivement, l'expansion sans limites, en tant que directive du gouvernement de l'État-nation, arrive à l'horizon politique comme un mécanisme de sauvetage d'un système d'accumulation sans limites, pour donner une fonction

104 Ibid.

105 Ibid.

106 Sur ce point, Arendt se sert de la circulation en tant qu'expression de l'intégration sociale, en suivant le cadre qui la désigne comme forme d'assimilation à un système capitaliste. À ce propos, Arendt indique : « *Older than the superfluous wealth was another by-product of capitalist production : the human debris that every crisis, following the invariably upon each period of industrial growth, eliminated permanently from producing society. Men who had become permanently idle were as superfluous to the community as the owners of superfluous wealth* ». En ce sens, Arendt découvre la condition qui réunit les propriétaires des fortunes superflues aux êtres humains qui deviennent superflus dans le processus de production capitaliste, en décelant la proximité entre la bourgeoisie et ce qui deviendra finalement la masse. Ibid.

107 Ibid.

à des gens qui, aux deux extrémités du spectre social, avaient perdu leur place dans la société. Face au défi de trouver une circulation infinie pour une fortune superflue, l'expansion impérialiste a déclenché un processus de dépréciation de la dignité humaine par la réduction de la vie, non seulement au processus productif, mais en plus à la matérialité des conditions de production. Ainsi, il ne s'agit pas seulement de transformer les *citoyens* en *consommateurs*, mais de soumettre leur individualité au processus de production d'argent superflu, ce qui signe la fin de leur relation avec les repères traditionnels d'appartenance. Donc, nous ne sommes plus face à un changement de rôle des individus face au processus de configuration sociale. La transgression qu'Arendt détecte ici nous confronte plutôt à un mouvement de destruction de la possibilité même de considérer les êtres humains comme individus, comme membres d'une communauté.

Comme Arendt l'explique, ce processus met en évidence l'instant où une rationalité économique, l'expansion sans limites, devient un programme politique, en transformant les entreprises impérialistes en projet vital pour la survie des nations capitalistes. Or, ce déplacement du politique à l'économie, en tant que rabattement de la sphère de la vie privée sur la sphère publique, incarnera pour Arendt l'un des foyers d'occultation de la consistance de la dimensionnalité du politique qui, en tant que *schème*, trace la route qui la reconduira plus tard jusqu'à l'aube de la tradition de la pensée politique occidentale. Néanmoins, dans le cadre de *The Origins*, ce processus est thématiquement par l'analyse du processus de désintégration des liens humains, qui en revient à une atomisation des idéaux politiques de la démocratie et des sociétés républicaines. Dans l'analyse arendtienne, l'apparition des hommes superflus met en évidence le phénomène qui rendra possible l'irruption de la « masse » dans la vie politique, en exposant le dénouement des deux extrêmes de la société moderne du « corps politique ». En effet, les hommes superflus s'avèrent être les individus qui, pour la première fois dans l'histoire, ne peuvent être intégrés dans aucune organisation fondée sur l'intérêt commun. Ainsi, bien que l'impérialisme fasse de l'expansion un intérêt de la politique interne des sociétés capitalistes, l'existence elle-même des individus détachés des contours de la configuration sociale, soit en raison de leur condition « parasitaire », soit en raison de la destruction de leurs repères d'appartenance au corps social, devient l'expression d'une scission radicale entre la sphère politique et le « bien commun » d'une communauté déterminée.

À ce propos, Arendt revient sur la configuration de la bourgeoisie pour expliquer cette transformation de la notion d'intérêt commun. En effet, l'entrée de la bourgeoisie sur la scène politique sera placée par Arendt, avec plus de détails sur les conséquences politiques de ce

mouvement, dans le contexte de la Révolution française¹⁰⁸ : elle considérera sa transformation en acteur politique comme la substitution des idéaux politiques, notamment de la liberté comme but de la fondation de la République, par l'irruption de la « question sociale »¹⁰⁹. Néanmoins, dans le contexte de l'analyse de la cristallisation des régimes totalitaires, la bourgeoisie est comprise à partir d'une perspective, dans un certain sens, plus psychologique. En effet, Arendt lit l'entrée de la bourgeoisie sur la sphère publique, sur l'espace de discussion et de signification du commun, non seulement comme la réponse à une contradiction interne inhérente au modèle de production capitaliste, mais comme l'avènement d'une rationalité spécifique. En tant qu'acteur politique, la bourgeoisie exprime effectivement l'irruption de l'intérêt particulier à la place que les idéaux républicains avaient ouvert pour la représentation de l'ensemble social.

D'une certaine façon, lorsqu'Arendt décrit le paysage qui se configure une fois que le capitalisme a percé et imprégné l'horizon de la vie-ensemble, Arendt nous présente le verso des images que les lignes de fuite utopiques nous ont laissé entrevoir sous le nom de l'Association et l'idée d'humanité. Ainsi vu, si l'idée d'humanité lerouxienne se constitue à partir du déplacement de l'accès à l'infini vers le contact avec autrui, Leroux considérant progrès comme le processus d'expression de la pluralité en tant qu'expression d'une vie virtuellement éternelle, l'image arendtienne de la bourgeoisie nous décrit l'avènement, apparemment *sans retour*, de l'individu comme limite de l'horizon politique. En effet, la bourgeoisie introduit un élément de profonde hypocrisie, selon Arendt, en transformant toutes les institutions politiques en « façade » pour l'intérêt privé¹¹⁰. « C'est par nécessité économique que la bourgeoisie s'est tournée vers la politique »¹¹¹, nous dit l'autrice : l'expansion *sans limite*, en tant que « *suprême goal* »¹¹² de la mission impérialiste, apparaît

108 Sur la Révolution française et le rôle de la bourgeoisie, Arendt souligne la co-habitation de deux forces au moment où cet épisode, fondateur de notre conception de la pensée politique, détermine sa signification historique. D'un côté, la Révolution resignifie la figure du citoyen, en faisant de la consistance de la vie politique un exercice de mise à jour de la liberté comme participation aux affaires publiques. D'un autre côté, contre cette impulsion, Arendt détecte l'essor de la bourgeoisie, comme une nouvelle classe politique, comme un élan pour occulter le sens proprement politique de cette participation, intimement liée à ce que l'autrice conçoit comme le *pathos* de la nouveauté qui accompagne la fondation des régimes politiques, la bourgeoisie déplaçant ce sens de la nouveauté vers la nécessité historique du progrès. La radiographie de cette relation est développée pour Arendt dans *On révolution*. Néanmoins, déjà dans *The origins*, nous trouvons les traces de cette analyse, lorsqu'elle décrit la mutation de l'intérêt commun à ce que l'autrice appelle « *selflessness* », en tant qu'expérience des « masses » qui aura lieu trois siècles après l'apparition de la bourgeoisie sur la scène politique. Ce délai s'explique par l'apparition du citoyen comme sorte de refuge contre l'atomisation. « *This was partly because the French Revolution, with its conception of man as lawmaker and citizen, had almost succeeded in preventing the bourgeoisie from fully developing its notion of history as a necessary process* ». TOT. p.144.

109 Cf Arendt, H., « The social question » in *On révolution*. Op. cit.

110 TOT. p.336.

111 LI. p.24. TOT. 126.

112 Ibid. p.125.

comme la seule solution possible aux frontières matérielles imposées par la configuration d'une nation dotée d'une quantité limitée d'habitants et de matières premières.

Nous pouvons souligner ici au moins deux éléments que la bourgeoisie introduit dans la dimensionnalité du politique et qui vont devenir, dans ce contexte particulier, les catalyseurs de la décomposition de la trame politique dans une société de masses.

Cette nouvelle classe incarne d'abord l'introduction du principe d'« expansion sans limites » comme programme de gouvernement. Comme Arendt l'indique, nous sommes face à « l'essor d'une classe nouvelle dans une société fondamentalement liée à la propriété toujours nouvelle »¹¹³. Le déplacement des affaires publiques en résolution d'un problème matériel issu de l'excès de production et de l'accumulation de richesses, décrit la transmutation de la concentration du capital en un processus d'expansion illimité comme « un remède permanent à un mal permanent »¹¹⁴. Le nom de l'élément totalitaire qui cristallise dans ce processus de transmutation est le *déracinement* (rootlessness) : grâce à cette articulation entre expansion et aliénation sociale l'entreprise coloniale impérialiste devient un dispositif de séparation radicale des êtres humains de leur monde commun. En effet, comme Tassin l'indique, le déracinement est l'expérience de « ne pas avoir place dans le monde, reconnue et garantie par les autres »¹¹⁵, un type de sentiment qui devient un trait existentiel de la destruction de la vie-ensemble une fois que l'impérialisme fait de la réduction de la politique à l'expansion le centre de la configuration sociale. C'est donc à la lumière de la participation politique, publique et collective, à la trame de relations qui tissent les liens entre les êtres humains qu'Arendt conçoit l'expérience du déracinement comme perte du sol commun et de la participation avec autrui au processus de signification du monde.

C'est ensuite avec la bourgeoisie qu'une rationalité nouée à cette logique de superproduction et à la détermination de la propriété comme un bien superflu s'introduit dans la politique. Nous faisons référence à la dimension psychologique de ce qu'Arendt entend ici par « libéralisme » : le processus de décomposition du tissu social trouve ses racines dans la subordination de la société tout entière à un modèle de réussite individuelle et l'adoption de la « *ruthless competition* »¹¹⁶ comme modulateur des relations humaines. Le démembrement de l'idée de bien commun, issu de l'expérience proprement politique de participation à la construction d'un monde commun, se produit dans ce contexte par l'articulation de l'expansion, comme horizon de la configuration sociale, avec le déracinement comme

113 LI. p.54. « [T]he rise of a new class in society whose existence is essentially tied up with property as a dynamic, new property-producing device ». TOT. 145.

114 LI. p.63. TOT.p.150.

115 Tassin, É., *Trésor perdu*. Op. cit. p.188.

116 TOT. p.313.

expérience de la perte du sol de l'expérience avec autres. Ainsi, la conversion des affaires publiques à la logique de production capitaliste ramène avec soi, comme l'ont décrit si bien les textes ouvriers du XIX^e siècle que nous avons visité, la production elle-même de l'isolement en tant que conséquence de la réduction de la vie au processus productif.

La production des hommes superflus révèle alors une aggravation de l'aliénation, de la distance qui s'étend entre les êtres humains et leur monde. Cette aliénation dérive dans une réduction progressive du processus de signification du commun et de la participation aux affaires humaines, à l'adhésion à un processus d'expansion sans fin. Quand la bourgeoisie commence à prétendre à l'occupation du lieu de pouvoir, cela donne le signal de la conversion de la sphère privée, en tant que dimension de l'*oikia* ou de l'administration des besoins de survie, en sphère publique, en tant qu'espace pour l'apparition et la signification du bien commun. Pour Arendt, cette transition, qui est aussi à l'arrière-plan de l'échec politique de la Révolution française, est un phénomène d'occultation du bien commun. En effet, la configuration du *commun*, en tant que processus collectif de signification de la trame qui relie les individus à un même corps politique, est confrontée à l'adoption de la philosophie libérale comme horizon infranchissable de la configuration sociale. Pour le libéralisme, c'est-à-dire l'externalisation de la psychologie bourgeoise sous la forme d'une politique d'État d'après Arendt, le *commun* est la rationalisation des intérêts particuliers, compris comme la somme insensée des uns contre les autres¹¹⁷, sans distinction entre « politics, economics and society »¹¹⁸.

Contre l'idée de participation à la sphère publique, récupérée par les révolutions modernes, ou, autrement dit, contre l'adoption de la figure du citoyen en tant que « citoyen responsable qui se préoccupait des affaires publiques comme étant les affaires de tous »¹¹⁹, l'adoption du libéralisme donne les conditions pour l'inversion du commun dans l'Un. Ainsi, cette inversion s'explique, d'une façon générale, par une dépréciation de la politique, comme forme de participation collective au processus de création et de signification du commun. Plus particulièrement, cette réduction du commun se révèle à partir d'un processus de démembrement des liens humains dans leur contexte situé, par l'interdiction de la participation comme une forme d'action en concert, ce qui produit l'interruption du lien entre l'appartenance à un monde commun de la reconnaissance de la dignité humaine. Autrement dit, dans le contexte des sociétés pré-totalitaires décrit par Arendt, la participation, comme

117 « The liberals' politics philosophy, according to which the mere sum of individual interests adds up to the miracle of the commun good, appeared to be only a rationalization of the recklessness with which private interests were pressed regardless of the commun good ». Ibid. p.336.

118 Ibid. p.336.

119 ST. p.85. TOT. p.337.

forme d'actualisation de la différence et de la possibilité de commencer de nouveaux processus, a été remplacée par l'inscription de l'individualité dans un mouvement illimité d'expansion comme moteur de la configuration sociale.

Dans ces conditions, être membre d'une société a plus à voir avec la réduction de la personnalité individuelle à la propriété, et en ce sens au torrent d'un processus de production de richesse, qu'à une reconstruction et une resignification des liens humains. Dans ce contexte, au lieu que la crise des sociétés de classes soit l'occasion de la mise en œuvre de l'égalité comme élément du politique, elle favorise un mouvement inverse d'échappatoire à la rencontre avec autrui pour inscrire la vie elle-même dans un processus de plus en plus abstrait. La superfluité et le déracinement que cette crise engendre, comme conséquence de la séparation du « body of politics » de la configuration de la vie-ensemble, permettent de comprendre le sens qu'Arendt donne à la société de masse et son rôle dans la destruction du politique.

Notre défi sera alors d'entrevoir, parmi les éléments destructeurs qui configurent la société de masses ainsi que la domination totalitaire, les traces d'une expérience capable de faire signe à la dignité politique, de réveiller une résistance même là où celle-ci semble impossible.

2.1.3. Idéologie et société de masses contre la pluralité humaine

L'avènement des sociétés de masses, en tant que phénomène moderne qui précède et qui accompagne la mise en place du système totalitaire, exprime l'énigme fondamentale que suscite la domination totale, en tant que forme de destruction de la vie humaine. L'attention au moment où la superfluité débarque dans la condition humaine, sous l'épreuve du déracinement, a permis à Arendt d'entrevoir l'expansion impérialiste comme un mouvement d'approfondissement radical d'aliénation qui affecte la société tout entière. Sur cette base, Arendt nous invite à comprendre comment se produit la transition entre la perte de l'intérêt commun, en tant qu'expérience politique, à la perte totale de l'intérêt (*selflessness*), en tant qu'expérience existentielle.

La pénétration de la superfluité dans la dimensionnalité politique marque l'accélération vertigineuse de l'érosion de la trame de relations, *visibles* et *invisibles* qui tissent les liens des individus au « corps politique » d'une communauté. Cette érosion nous révèle l'atomisation et le processus d'aliénation qui l'accompagnent comme, justement, une

dés-affection des individus par rapport au tissu social. Cette forme de désintéressement opère par l'occultation d'une expérience du commun, de participation à la signification d'un sol partagé de l'expérience de vie-ensemble. En ce sens, si ce processus de déracinement nous confronte à un contexte de désintégration sociale, par une occultation et destruction des liens humains, comment comprendre le passage entre cet état et le mouvement si violent de retour à une exacerbation du sens d'appartenance ? Comment expliquer la relation entre le processus d'érosion de l'intérêt commun, en tant qu'effondrement du sol de l'expérience politique, et l'apparition, dans le contexte totalitaire, d'une abnégation au mouvement si radical qu'elle est capable de superposer le fanatisme au instinct lui-même de survie ? En définitive, comment articuler la superfluité et le déracinement avec l'essor si démesuré des nationalismes, du racisme et de l'antisémitisme, comme dispositifs d'affirmation radicale d'une appartenance totale à une identité donnée ?

Une fois qu'Arendt entre dans l'analyse des conditions qui rendent possible l'avènement des systèmes totalitaire, la disparition d'une expérience du commun, en tant que consistance de la relation des membres d'une communauté avec sa configuration politique, se révèle comme le foyer d'une inversion radicale. En effet, nous ne sommes pas face à la simple disparition de l'intérêt pour les affaires publiques, pour la vie politique, sous une sorte d'*apathie* sociale généralisée qui, en tant que processus, pourrait bien finir avec une absence totale de participation politique. Le cas des épisodes totalitaires nous confronte à une configuration complètement opposée à cette image : ils présentent plutôt un mouvement pendulaire d'inversion, où le désintéressement politique se transforme, de façon violente et rapide, en l'apparition d'une forme de fanatisme radical, d'abnégation absolue.

Comme nous l'avons déjà remarqué, Arendt choisit une optique proprement politique pour comprendre le processus de désintéressement des êtres humains par rapport aux affaires publiques. L'installation du capitalisme – en tant que rationalité du gouvernement – ou même l'arrivée de la bourgeoisie au lieu de pouvoir consistent en un processus graduel de substitution à la participation des individus dans la configuration et la signification du sol commun d'expérience de la vie-ensemble. Or, bien que l'irruption du privé contre le public, en tant que remplacement du commun par une logique de concurrence, puisse expliquer le mouvement de destruction des liens humains, elle ne semble pas complètement capable de remplir l'abîme qui s'étend entre désintéressement et abnégation, entre superfluité et fanatisme. En ce sens, nous devons, comme le prévient La Boétie, analyser ces dispositifs de production de la superfluité à partir du mécanisme d'ensorcellement et de fascination qui les rend possibles dans un premier lieu et qui les place, dans ce mouvement de cristallisation,

dans le lieu du pouvoir. Nous devons, ainsi, analyser le composant idéologique, en tant que reformulation totalitaire de la fascination.

L'avènement des sociétés atomisées, condition de possibilité pour Arendt des systèmes totalitaires, repose, à la base, sur une redéfinition du sens de l'appartenance des individus à leur contexte politique. Comme nous l'avons remarqué, lorsqu'Arendt décrit le totalitarisme comme un système de destruction de la dignité humaine, elle donne une première esquisse de sa recomposition du sens de la vie politique fondée sur un idéal de participation publique qui est née de la convergence entre pluralité et spontanéité. À partir de ces deux lignes directrices, Arendt revient sur l'idéal, notamment républicain, de participation publique, en pensant le lien des individus avec « corps politique » comme le résultat de l'actualisation de la différence, comprise comme la capacité de manifester l'unicité dans un contexte d'égalité, et de la natalité, ou la possibilité de commencer de nouveaux processus comme foyer du sens commun du monde. De cette façon, ce lien politique, qui donne la consistance de la trame « visible » et « invisible » des individus, décrit moins le sens d'appartenance des membres d'une communauté que la capacité, proprement humaine, d'exprimer et de créer une différence, même où celle-ci semble impossible. Autrement dit, vivre politiquement suppose, de construire, voire tisser la trame des liens humains qui, justement, *tient* les êtres humains ensemble.

En ce sens, l'appartenance, dans son sens politique, représente une sorte de carrefour. D'un côté, avec la notion de dignité humaine, Arendt comprend la construction d'un monde commun comme un acte d'inauguration d'un lieu pour la création, la différenciation et la communication des êtres humains. La création des liens humains étant le moteur de la reconfiguration de l'ampleur et de la consistance de la trame qui tisse la relation des individus, la construction est conçue comme une forme de découverte. D'un autre côté, à contre-sens de cette dynamique, l'atomisation sociale et la mise en acte de la domination totalitaire décrivent l'articulation entre deux processus, en apparence contradictoires entre eux, de destruction de cette trame. En tant que résultat du déracinement et de la superfluité, l'atomisation – premier processus – décrit le *dénouement*¹²⁰ des individus de ce qu'Arendt appelle le « corps politique » comme un processus graduel de destruction des repères, institutionnels, moraux et finalement existentiels qui composent la consistance de la vie

¹²⁰ C'est Tassin qui traite le processus d'érosion des liens humains comme un processus de dénouement des individus du corps politique, en comprenant pour cela non pas *la fin d'une intrigue*, comme l'indique le sens courant du terme, mais plutôt la destruction de ce qui tisse aux êtres humains ensembles. Cf Tassin, A., « La désolation du monde » in *Le trésor perdu*. Op. cit. p.187-196.

politique. À la suite de ce processus d'érosion des liens humains, Arendt entrevoit un second processus : une recomposition, vertigineuse et violente, du sens de l'appartenance, comme si la société des individus isolés, en tant que résultat de l'atomisation sociale, offrait le cadre pour une impulsion identitaire démesurée.

En ce sens, l'essor du capitalisme, comme système de production de la superfluité, rend compte de l'articulation entre l'apparition de ce trait de « l'époque moderne »¹²¹, comme forme de transgression du lien entre les êtres humains et leur monde, et l'isolement, comme trait des « hommes superflus ». À cet égard, lorsqu'elle le comprend comme un effet de « la rupture du lien humain qui se marque dans l'expérience politique par la privation de l'espace public d'action concertée »¹²², la lecture arendtienne de l'isolement n'est pas si éloignée de ce que nous avons rencontré dans les textes des ouvriers du XIX^e siècle. Sur la base d'une différence substantielle quant au sens du public¹²³, Arendt autant que ces textes ouvriers comprennent la consistance de la vie politique à partir d'une expérience de participation déterminée par la construction d'espaces qui servent comme le sol d'égalité pour l'expression des différences. Comme Jules Leroux l'explique, l'horizon de la lutte ouvrière devrait être déterminé moins par la dénonciation de l'exploitation, en tant que dispositif de brutalisation de l'existence, que par le combat contre l'isolement, en tant qu'expérience de destruction des liens humains qui rend possible la reproduction d'une inégalité structurelle.

121 [T]he modern age is not the same as the modern world. Scientifically, the modern age which began in the seventeenth century came to an end at the beginning of the twentieth century; politically, the modern world, in which we live today, was born with the first atomic explosions ». Arendt, H., *The Human Condition*. Op. cit. pp.5-6.

122 Tassin, E., *Le trésor perdu*. Op. cit. 191.

123 Le sens du public, pour Arendt, est déterminé incontestablement par la construction d'un sol d'égalité, comme condition de la composition d'un espace d'apparition. La sphère publique exprime ainsi le sens phénoménologique qu'Arendt donne à l'action politique, en déterminant sa consistance à partir de l'apparaître comme effet de l'actualisation de la pluralité en tant que capacité de se présenter, aux autres, comme quelqu'un non seulement de différent, mais plutôt unique. L'attachement de ce modèle aux idéaux de participation grecque, à la *polis* comme foyer de la vie politique, rend la proximité entre la conception de la dignité arendtienne et l'esprit émancipateur des textes ouvriers difficile à reconnaître. En effet, la lecture de la « question sociale » par Arendt, comme le moment où cet idéal de participation publique est éclipsé par l'installation de la nécessité de réagir face à la misère, semble considérer les mouvements de luttes ouvrières comme disputes *sociales* et non pas *politiques*. Nous sommes ainsi confrontés au clivage du *social*, compris comme une demande qui émane des besoins vitaux de survie, contre le *politique*, comme actualisation des conditions de pluralité et de natalité qui dépendent alors d'un sol d'égalité commun à tous. Néanmoins, cette distinction est mise en question, à plusieurs reprises, par le projet de l'association en tant que un projet de recomposition de la souffrance – en ce sens, sociale –, en tant que tentative de transformation d'une expérience individuelle de la carence en une expérience collective de recomposition de la société. En outre, l'idéal d'humanité, de fraternité et de solidarité que ces textes expriment, comprend l'action politique comme l'acte de recomposition du sol d'égalité là où son expérience est en train d'être détruite. En ce sens, l'appel au combat de l'égoïsme, la dénonciation de la philanthropie, comme dispositif de perpétuation des inégalités, et l'adoption du modèle de l'entre-connaissance comme forme de liaison de l'un avec le multiple, donnent des indices clairs du contenu *politique* de ces formes de résistances. Pour plus de détails sur le rôle de la différence entre le social et le politique dans le cadre des luttes ouvrières, Cf Zanni Rémi. *L'action politique et ses conditions de possibilité : exercice d'élaboration conceptuelle à la lumière de la pensée d'Hannah Arendt, orientée depuis une perspective syndicaliste*. Thèse : Philosophie Politique, Paris. 2021.

En effet, dans le texte de J. Leroux¹²⁴ et dans la doctrine de son aîné, l'isolement est compris comme une réduction des individus à leur souffrance individuelle. Cette incapacité à sortir de soi, déterminée par l'installation d'une logique de la concurrence, nie la projection de la souffrance, mais aussi de toute autre expression de la particularité, dans une expérience collective du partage et d'entre-connaissance. Dans l'identification par J. Leroux de la rationalité capitaliste, le mécanisme de cette réduction est thématiquement l'occultation de l'expérience du contact avec autrui, d'une l'expérience de l'entre-connaissance, par l'installation de la fascination par le nom des patrons, sous le charme de la philanthropie et du paternalisme. L'isolement est compris alors comme le résultat direct de la reproduction des sociétés de castes, en la source de l'égoïsme et, donc, de la destruction des liens humains. Or, à la différence de Leroux et des textes ouvriers, Arendt ne conçoit pas la relation entre l'isolement et la reconfiguration du sens de l'appartenance comme un attachement aux anciennes divisions, comme un retour aux « sociétés de castes ». Alors que l'espoir lerouxien réside dans l'association, comme arrivée de « l'homme -humanité », Arendt écrit à partir de la constatation de l'avènement de « l'homme superflu » comme produit d'un déracinement radical. L'homme superflu se constitue par la destruction de tous les repères, y compris ceux qui émergent des distinctions de classes et de l'attachement à la propre terre. En un sens, Leroux et Arendt nous parlent depuis deux moments différents de l'histoire du capitalisme, le premier comprenant l'isolement comme un phénomène qui semble encore compatible avec les divisions sociales préexistantes, contre une autre lecture, qui projette son expérience au-delà de toute forme de division.

L'atomisation sociale, comprise comme un processus de production d'un isolement politique, nous confronte à une autre scène de des-intégration sociale. Il ne s'agit plus, en effet, d'un retour à l'égoïsme sur le mode de la concurrence, mais plutôt du déplacement du sens de l'appartenance au-delà des contours de la société elle-même. Que nous comprenions cette transformation par l'essor de l'intérêt privé contre l'intérêt commun, ou que nous y reconnaissons une aggravation de l'aliénation, il est nécessaire d'introduire d'autres éléments capables d'expliquer l'articulation entre la production du déracinement et la mise en place d'un système de transformation des hommes en êtres superflus. Afin de rendre compte de ces passages, que nous pouvons résumer comme la transformation de l'isolement en abnégation, Arendt se concentre sur les éléments constitutifs de l'état d'absurdité dont le système totalitaire dépend, en révélant l'avènement d'une nouvelle forme d'ensorcellement.

124 Cf Leroux, J., « Aux ouvriers typographes » in *La parole ouvrière*. Op. cit. pp.67-78.

Cette reconfiguration de la fascination par le nom d'Un¹²⁵ est traitée pour Arendt à partir de sa recomposition de la pensée idéologique, en tant qu'élément clé dans le passage du mouvement totalitaire à l'occupation du pouvoir. Dans son sens le plus profond, cette analyse émerge d'un problème de compréhension, c'est-à-dire d'une mise en question des conditions de production du sens et des possibilités de signification du monde en tant qu'expérience commune à *tous*. C'est ce dernier exercice de production et de création du sens qui est interpellé et finalement interrompu par la société de masses. L'analyse des conditions de cette interruption et de ses effets peuvent nous donner une piste pour comprendre comment le désintéressement à l'égard du commun peut devenir un *don de soi* – pour utiliser un prisme laboétien – si extrême que même l'instinct de survie perd sa place dans un monde déterminé pour la non-appartenance.

En travaillant analytiquement sur la relation des schèmes avec des éléments particuliers, l'exploration arendtienne des sociétés de masses commence avec le démembrement graduel, mais vorace, de la trame *visible* des affaires humaines. Dans un contexte configuré par les conséquences soudaines de la révolution industrielle et du processus de déracinement qui le suit, Arendt constate la mise en œuvre d'un processus graduel d'anéantissement des références, politiques et sociales. Plus concrètement, Arendt fait surtout référence au stalinisme pour qui la disparition des classes est un aspect fondamental du *dénouement* de la trame politique.

Ce processus commence par la reconfiguration de la relation des individus avec la terre. En effet, la fin de la société de classes se présente comme un effort systématique d'anéantissement de toute particularité, de toute forme d'identité autonome, susceptible de fournir un espace de dissidence à un pouvoir unitaire. En ce sens, l'anéantissement de la classe des paysans qui émerge à la suite du processus de redistribution des terres commencé par Lénine¹²⁶, rend explicite le mouvement de déracinement en tant que perte littérale d'un lieu dans le monde. Arendt identifie le début du déploiement du système totalitaire soviétique avec l'adoption de l'expropriation comme forme de réduction de toute multiplicité à l'unité de l'État, un processus qui vise la destruction de tout attachement particulier et situé, dans ce cas, à la terre, afin d'empêcher le surgissement d'un autre pouvoir local différent du pouvoir central. La terre est soumise à mouvement de production de superfluité, dans cette occasion

125 Cf note n° 80.

126 Cf TOT. p.321.

compris comme une interruption, complètement brutale¹²⁷, de la possibilité d'une appartenance autonome à une autre configuration que celle de l'État.

Ainsi, dans le cas soviétique, le processus de déracinement est vécu comme une destruction systématique des conditions d'autonomie locale par l'installation de l'État en tant qu'incarnation d'un processus historique. À la différence de l'expérience de déracinement impérialiste, notamment anglaise, la production de la superfluité soviétique inscrit les individus – et toute particularité capable d'accueillir une forme d'autonomie – dans le mouvement historique que Staline vise à incarner. Ainsi, tandis la superfluité coloniale réduit la relation des individus à leur monde en déplaçant ce lien à la production de capital superflu, en inscrivant leur identité dans ce mouvement d'accumulation et de spéculation, le cas soviétique pose cette opération au-delà d'une fonction économique. D'après Arendt en effet, la rationalité qui sous-tend l'expropriation des terres ne répond pas à un critère pragmatique ou même à la logique du profit, mais plutôt à l'introduction de l'hétéronomie comme une expérience non seulement quotidienne, mais plutôt indispensable pour l'essor du Parti en tant que seul foyer d'identification¹²⁸. Ainsi, la logique du Parti unique, comprise comme le résultat d'une inscription des institutions politiques dans la dynamique d'un mouvement historique, se révèle comme le substitut totalitaire de l'expérience de l'enracinement. « [P] osséder une place dans le monde », ne résulte plus du contact des êtres humains avec leurs conditions particulières, mais cela devient l'expérience complètement contraire d'une appartenance à un mouvement, déterminée par l'adhésion au Parti¹²⁹.

Dans ce processus, l'anéantissement de la classe des paysans, comme bouleversement de la relation avec la terre, est suivi par la destruction de la classe des travailleurs, comme négation des conditions pour la composition d'un sens particulier d'appartenance à un groupe distinct de la société. Arendt décrit ce processus comme l'aggravation du processus de déracinement, désormais concentré sur l'expropriation des usines et sur leur transformation en dispositif de production de la superfluité. Ici toute forme de persistance de la solidarité ouvrière dont parlait Leroux, toute tentative de resignifier l'espace de travail comme foyer

127 En guise de contexte, Arendt signale : « The liquidation of the middle and peasant classes was completed in the early thirties ; those who were not among the many millions of dead or the millions of deported slave laborers had learned « who is master here », had realized that their lives and the lives of their families depend not upon their fellow-citizens but exclusively on the whims of the government [...] ». Ibid. p.320.

128 L'un des traits de l'absurdité des régimes totalitaires trouve sa source, pour Arendt, dans l'opposition à l'autonomie, comme espace potentiel pour l'actualisation d'une différence avec le régime. En ce sens, en constatant l'énorme disproportion entre les crimes contre l'humanité commise dans le processus d'anéantissement des classes sociales et toute forme de rationalité ou logique de pouvoir, Arendt signale : « None of these immense sacrifices in human life was motivated by a *raison d'État* in the old sense of the term. None of the liquidated social strata was hostile to the regime or likely to become hostile in the foreseeable future ». L'ennemi est ainsi créé simplement par l'opposition totale à toute forme de différence. Ibid. p.321.

129 ST. p.65. TOT. p.324.

d'une expérience de la solidarité capable de déboucher sur une idée de l'humanité, sont détruites par la transformation de « l'ensemble de la classe ouvrière en une gigantesque armée de forçat »¹³⁰. À un rebours total de l'idée d'association, comme expérience de l'égalité dans la différence, la réduction de la classe ouvrière à une force de travail dépend de l'inscription de la production dans un mouvement de négation de toute relation particulière avec un contexte situé. L'usine devient ainsi le dispositif d'inscription des ouvriers dans un processus historique, la guerre de classes dans ce cas. Ainsi, l'avènement du phénomène de « *mass atomization* » correspond à la fin de toute forme d'entité capable d'accueillir, de préserver et de manifester une différence vis-à-vis d'une société qui est devenue Une.

Dans la même direction, l'anéantissement des classes sociales s'achève par la destruction de la bureaucratie en tant qu'entité autonome, dans un processus de soumission de tout l'appareil étatique à l'hétéronomie d'un mouvement qui le transcende. En effet, dans le cadre d'une transformation de l'État en un dispositif de soumission de toute forme d'individualité aux lois hétéronomes d'un processus, soit historique – dans le cas soviétique –, soit naturel – dans le cas nazi –, l'anéantissement de la bureaucratie radicalise un mouvement déjà présent dans la resignification impérialiste de l'État moderne. Arendt définit en effet la bureaucratie totalitaire comme une force d'égalisation, c'est-à-dire d'administration et de contrôle, de cette « *gigantic forced-labor force* ». Ce détournement, d'abord de l'État à l'administration d'un processus de production – dans ce cas hautement anti-productif¹³¹ – et, ensuite, de l'administration à l'utilisation de la force comme moyen violent de soumission à une entité unique, découle du mouvement graduel qui détache les institutions de la vie politique pour les reconduire à la seule protection du mouvement.

Arendt considère la redéfinition de la bureaucratie en forme de gouvernement, comme l'un des héritages des entreprises impérialistes. Avec la « race », la bureaucratie devient l'un des deux dispositifs mis en place par la domination impérialiste, afin de modeler la relation entre les colonies et leur centre productif. Dans cette perspective, la réduction du

130 ST. p.61. « the whole Russian worker class officially into a gigantic forced-labor force » TOT. p.321.

131 Arendt comprend le caractère improductif et anti-pragmatique des systèmes totalitaires à partir de l'opposition entre l'autonomie, en tant que possibilité liée directement à l'enracinement et à la persistance des liens entre les individus et leur monde, contre l'hétéronomie qui émane de la soumission de l'ensemble social aux lois d'un mouvement transcendant. En ce sens, cette opposition est sous-jacente à la des-identification du mouvement totalitaire d'une dimension pleinement économique, comme on aurait pu le supposer après l'introduction de la superfluité dans la vie politique. Le totalitarisme est défini par l'anéantissement de toute forme d'autonomie, y compris l'autonomie d'un système de production de capital superflu. Sur ce caractère anti-économique du totalitarisme, Arendt remarque : « If the liquidation of classes made no political sense, it was positively disastrous for the Soviet economy. The consequences of the artificial famine in 1933 were felt for years throughout the country ; [... The liquidation of the bureaucracy, that is, of the class of factory managers and engineers, finally deprived industrial enterprise of what little experience and know-how the new Russian technical intelligentsia had been able to acquire ». TOT. p.322.

gouvernement à l'administration de la circulation du capital a permis la découverte, absolument moderne selon Arendt, de la futilité des fondations des « corps politiques ». En effet, l'expérience impérialiste a exposé le caractère superflu non seulement des individus, mais aussi de la fondation d'une institutionnalité politique une fois que l'organisation de la vie-ensemble a été réduite au contrôle de la production d'un capital lui aussi superflu. De cette façon, en se servant de la race comme substitut d'un « principe du corps politique »¹³² et de la bureaucratie comme remplacement du gouvernement, désormais réduit à l'administration, l'impérialisme a réussi à faire converger deux traits complètement anti-politiques comme foyer d'un système de domination qui cristallisera dans le système totalitaire¹³³.

En s'éloignant de la participation et de la co-construction de mondes communs pour mettre à leur place l'organisation et l'exécution du processus de production de capital superflu, la bureaucratie, en tant qu'organisme d'administration impérialiste, vient à représenter la resignification du principe politique de la vie-ensemble. C'est en ce sens qu'Arendt définit la bureaucratie comme le dispositif d'organisation « *of the great game of expansion* »¹³⁴ : elle caractérise d'abord le caractère superflu de la circulation des richesses, comme un « jeu » d'accumulation et de spéculation, pour connecter ensuite l'administration à un régime policier de contrôle de la production. D'après Arendt, le remplacement de la participation aux affaires publiques par l'organisation d'un processus donne les bases pour la configuration d'une bureaucratie totalitaire, un processus qui fait suite, dans le cas soviétique, à la destruction de la classe bureaucratique elle-même en tant qu'entité dotée d'une certaine autonomie sociale. En effet, une fois que l'administration a été reconduite à l'organisation d'un processus qui transcende les repères politiques, sociaux ou moraux d'une société déterminée, la structure du gouvernement perd tout contact avec l'intérêt ou la trame communs des individus pour dépendre complètement du mouvement totalitaire lui-même.

Dans ce contexte, la bureaucratie, déjà redéfinie comme un dispositif de contrôle, devient l'incarnation de l'hétérogénéité du processus que le régime totalitaire se propose de suivre. En effet, sur la base de la redéfinition de la fonction du gouvernement, dès la fondation

132 LI. p.119. TOT. p.185.

133 En fait, sous le prisme de la condition post-totalitaire, nous pourrions inférer que ces traits anti-politiques sont directement impliqués dans la signification moderne de l'État moderne, dont la figure devient pour Arendt l'image de la conscience de la bourgeoisie et, donc, de la réduction de la vie politique à l'administration et à la protection de la propriété superflue par les moyens de violence légitime. Sur ce point, Arendt signale : « Hobbes was the rue, though never fully recognized, philosopher of the bourgeoisie because he realized that acquisition of wealth conceived as a never-ending process can be guaranteed only by the seizure of political power, for the accumulating process must sooner or later force open all existing territorial limits ». TOT. p.146.

134 Ibid. 138.

d'une institutionnalité politique à l'administration d'un système d'exploitation, la domination impérialiste reconduit l'institutionnalité politique vers le contrôle et l'organisation d'un processus, de sa mise en œuvre. Dans cette transition, le sens de l'appartenance doit être reconfiguré pour devenir, grâce au composant idéologique, un mécanisme d'inscriptions et de subordination des individus dans ce processus. Effectivement, le remplacement de la participation politique, dans les institutions de représentation de l'ensemble social, à l'administration d'un processus, requiert, selon la lecture d'Arendt, un principe de composition sociale que l'impérialisme a découvert avec le racisme comme forme d'auto-affirmation dans un contexte de perte de tout repère de certitude. Avec l'interaction entre ces deux dispositifs, le racisme et la bureaucratie, l'impérialisme devient un laboratoire de reconfiguration de la tyrannie.

L'impérialisme explicite une version de la domination qui acquiert sa consistance une fois que la coercition, le contrôle ou même la violence ont perdu leur lien traditionnel avec l'appartenance – avec le processus d'identification de *tous* avec le nom d'Un – pour se rattacher au système de production de la superfluité. Dans ces nouvelles conditions, la coercition, comme forme de contrôle des moyens de la violence, se détache de la peur qu'éprouve le tyran de perdre sa place au lieu de pouvoir pour s'inscrire pleinement dans l'administration de la propriété, sous l'inspiration de la philosophie libérale et bourgeoise. En effet, comme Arendt l'indique, « pour elle [pour la bourgeoisie] l'État n'avait jamais été qu'une police bien organisée »¹³⁵, soulignant ainsi la facilité avec laquelle s'est faite la réduction de l'État à la bureaucratie comme administration du projet d'expansion. De cette façon, le lien entre administration et violence est forgé par la réduction de l'État à la protection et la gestion d'un processus transcendant. Dans ce cas, cette transcendance adopte un caractère économique, en tant que mouvement de capital. Dans le cas totalitaire soviétique, le rôle de l'économie sera remplacé par le déploiement d'un processus historique. Dans le cas du nazisme, ce mouvement sera, *stricto sensu*, incarné dans un processus naturel d'attachement à la terre, mais surtout au sang.

L'attachement structurel de l'appareil de l'État à la production de la superfluité – d'abord économique et ensuite humaine –, la réduction de l'institutionnalité politique à l'administration de ce processus ; et l'anéantissement des sociétés de classes fournissent donc les conditions pour la destruction totale de toute expérience du commun. En effet, l'atomisation des sociétés totalitaires figure une scène où toute forme de liaison *entre* les individus a été détruite, soit par la mise en œuvre du processus de déracinement, soit par la

135 LI. p.44. TOT. p.138.

transformation de la bureaucratie en système de contrôle de la vie publique et privée. Dans un tel contexte, l'intérêt, en tant qu'expérience émanant du processus de signification des mondes communs, s'effondre dans un ensemble social qui se présente comme une collection d'individus isolés. Le totalitarisme parvient à effectuer cette dernière mutation de la domination quand, sur la base d'une séparation graduelle et progressive des individus de l'institutionnalité politique – désormais réduite à l'administration d'un mouvement transcendant –, le contrôle bureaucratie pénètre jusqu'au processus de construction des liens humains pour y introduire l'élément de la fiction.

En effet, une fois que le contrôle commence à répondre à un mouvement qui transcende à l'ensemble des principes effectifs d'une communauté, consignés selon Arendt dans les « lois positives »¹³⁶, les relations *entre* les individus sont soumis à l'interprétation bureaucratique – au sens totalitaire du terme – des lois de ce processus. Comme M. Abensour l'explique bien, la pénétration de ce caractère fictionnel, où est logé le foyer de la pensée idéologique, répond plutôt à un « déplacement de la loi »¹³⁷, à une modification de son rapport à la société par le remplacement du « principe humain » à la source de la légitimité du droit positif, par « la loi d'un processus, soit naturel, soit historique qui est pensé comme étant en voie d'accomplissement »¹³⁸, et dont la société elle-même est la matière première. Le résultat de la séparation, de plus en plus radicale, entre les sources traditionnelles de la loi, qui émergent de l'expérience de la vie-ensemble et du processus de signification du commun, et le déploiement d'un système qui cherche à produire la cohérence totale entre une société atomisée et un processus transcendant, est l'apparition d'une dimension fictionnelle. Celle-ci est en effet inhérente à la rationalité idéologique, qui devient le remède du système totalitaire à toutes les infinies contradictions matérielles, politiques et *grosso modo* rationnelles.

Ainsi, conformément au caractère *poétique* d'un « projet artificialiste de fabrication contrôlée de l'avenir »¹³⁹, le totalitarisme se sert de l'idée de processus comme le modèle à partir duquel donner forme à l'ensemble social. La société, déjà transformée en une convergence fusionnelle d'êtres isolés, est prête ainsi à devenir un champ d'expérimentation pour la création, soit d'une nouvelle histoire, soit d'une nouvelle nature humaine. Ainsi, dans sa genèse, la relation de l'idéologie avec la terreur, comme principe et essence du système totalitaire, se forge dans la mise en œuvre du processus de déracinement, comme ~~forme~~ catalyseur d'une scission radicale d'avec l'expérience humaine, c'est-à-dire politique, de la

136 Arendt, H., *La nature du totalitarisme*. Op. cit. p.89.

137 Abensour, M., « D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets ». Op. cit. p.180.

138 Ibid.

139 Tassin, É., *Trésor perdu*. Op. cit. p.160.

vie-ensemble. L'idée d'une hiérarchie des races n'apparaît que lorsque le processus de déracinement est mis en œuvre, afin de donner une justification « logique » à l'absurde distinction entre hommes superflus, entre êtres isolés. L'idée d'une hiérarchie entre les races vient à remplir l'absence d'un corps politique constitué sur la base de la participation citoyenne aux affaires publiques, elle est une conséquence du processus d'aliénation des êtres humains qui ont perdu leur place dans le monde.

Cette nouvelle formulation des institutions, comprise à partir de leur nouvelle dépendance à la production de superfluité, offre alors les conditions pour l'essor du racisme comme nouveau dispositif de signification sociale. En effet, avant de concevoir le racisme comme une conséquence de la réduction de la vie au processus productif, Arendt s'intéresse à son contenu anti-politique, c'est-à-dire à la façon dont il occulte la reconnaissance de la dignité humaine. Cette perspective permet de le comprendre comme un dispositif de remplacement des mécanismes de co-construction et de signification collective des mondes communs, du contenu de la dignité arendtienne, par l'intromission d'une nouvelle rationalité. En effet, le racisme et, plus spécifiquement, l'antisémitisme¹⁴⁰, deviennent un dispositif d'auto-identification qui fonctionnent par la négation de l'expérience de la vie-ensemble, dont la consistance est par définition plurielle et contradictoire, par l'inscription du sens de la propre vie dans un processus de signification totale, universelle et logiquement infaillible. Ainsi vue, L'arrivée d'une rationalité raciste marque l'articulation de l'expansion, comme logique de domination, avec la cristallisation d'un mécanisme d'inscription de l'existence dans un principe de signification capable de tout expliquer, c'est-à-dire de tout réduire à une seule explication¹⁴¹.

Comme le montre Arendt, en prétendant à une explication totale, la rationalité idéologique reconfigure le sens de l'appartenance en un mécanisme qui arrache les individus à leurs relations avec les autres et qui empêche leur contact avec leur expérience située. Dans ces conditions, la mission de la bureaucratie devenue l'organisation des masses, se sert de l'idéologie comme mécanisme de soumission et d'anéantissement des différences.

140 Nous faisons référence ici à l'utilisation totalitaire de l'antisémitisme, dont l'usage est conçu comme principe d'affirmation des identités qui fait la substitution de toute autre forme du sens de l'appartenance. Néanmoins, il faut souligner que l'antisémitisme a une généalogie propre qui s'inscrit dans le processus colonial européen et dont la recomposition historique précède de loin l'avènement des systèmes totalitaires. Cf. Arendt, H., « Antisemitism » in *The Origins of Totalitarianism*. Op.cit.

141 « Ideologies-isms which to the satisfaction of their adherents can explain everything and every occurrence by deducing it from a single premise [...] ». TOT. p.468.

Dans ce contexte, nous arrivons au premier contact direct que l'analyse arendtienne du totalitarisme tisse avec l'expérience de l'amitié, justement en tant qu'expérience qui est complètement détruite par ce mécanisme de reconfiguration du sens de l'appartenance. En effet, en décrivant la composant idéologique du système totalitaire, Arendt indique :

La propagande du mouvement totalitaire sert aussi à émanciper la pensée de l'expérience et de la réalité ; elle s'efforce toujours d'injecter une signification secrète à tout événement public et tangible, et de faire soupçonner une intention secrète derrière tout acte politique public. Une fois au pouvoir, les mouvements entreprennent de changer la réalité conformément à leurs prétentions idéologiques. Le concept d'hostilité est remplacé par celui de conspiration, et ceci crée un état d'esprit où la réalité – l'hostilité réelle ou l'*amitié réelle* [*real friendship*] – n'est plus vécue et comprise en ses termes propres mais est automatiquement censée renvoyer à une signification autre.¹⁴².

Nous pourrions décrire la reconfiguration totalitaire du sens de l'appartenance comme un problème d'identité dans la continuité que ce que nous avons établi dans notre deuxième chapitre, en adoptant une perspective lefortienne. D'après Lefort, l'isolement rend possible la réduction de ce processus de signification à une alternative entre l'*être*, dont la consistance est réduite à l'appartenance au mouvement totalitaire, ou le *néant* qui ne veut pas seulement dire la mort, mais plutôt une sortie radicale de l'horizon de tout ce qui a un *sens*. Grâce à ce déplacement, le totalitarisme réussit à dépasser l'élan du *conatus essendi*, l'impulsion de survie, par l'inscription de la mort dans le processus d'explication totale qui compose la structure idéologique totalitaire. Autrement dit, la propre mort de l'individu entre en *cohérence* avec la rationalité idéologique, elle est rendue préférable à la contradiction et au désaccord avec les lois de mouvement qui guident l'avènement du système totalitaire au lieu de pouvoir.

Dans l'analyse arendtienne, le processus d'idéologisation qui accompagne l'atomisation sociale reconfigure les conditions de production du sens de l'appartenance en lien avec la peur et la terreur. Arendt se concentre sur les mécanismes idéologiques d'assujettissement des individus à la loi du mouvement du système totalitaire : la participation se réduisant désormais à une dynamique qui détruit toute autre source de signification de la réalité. Dès lors que les lois ne sont plus subordonnées aux foyers traditionnels de signification de la vie à plusieurs, une fois qu'elles sont arrachées de la trame des liens qui

142 ST. p.299. TOT. p.471. C'est moi qui souligne.

tient les êtres humains ensemble, la différence entre le bien et le mal est repliée sur un système d'élimination des contradictions. Comme Arendt précise, la réduction de la réalité à la cohérence d'un processus logique, est d'abord introduite sur la scène politique par la « propagande », en tant que construction discursive de la loi du mouvement qui propulse le mouvement totalitaire. La propagande est ainsi le modèle de la domination à venir, c'est-à-dire le cadre qui formalise la cohérence qui donnera du sens au processus d'identification et d'appartenance au mouvement de domination totale. En termes laboétiens, la propagande vise l'excitation de l'ensorcellement, mais ici le nom du tyran est remplacé par les lois du processus naturel ou historique qui donne cohérence absolue, car fictionnelle, à la réalité tout entière.

Afin de comprendre comment cette nouvelle version de l'ensorcellement s'oppose à ce qu'Arendt appelle ici la « vraie amitié », il est nécessaire de s'attarder sur le processus de destruction des liens humains à une échelle plus spécifique. En effet, la construction du dispositif idéologique totalitaire est construit sur la base d'une destruction graduelle des liens humains qu'Arendt décrit comme le résultat d'une dynamique de signification politique de l'être-ensemble, qui aboutit à la destruction de la personne humaine, dernier refuge pour l'expérience de la « vraie amitié ». La mise en œuvre de la domination totale peut se comprendre comme un anéantissement des conditions de possibilité d'une certaine expérience de l'amitié. De cette façon, afin de définir le caractère spécifique dont le totalitarisme attente à la dignité humaine, Arendt doit faire recours à une expérience politique qui marque la différence entre une société humaine et de la masse comme regroupement d'individus isolés. Pour arriver alors au sens de l'« amitié réelle », nous devons suivre le lien que cette destruction établit, sur le mode de la négation, avec la dignité humaine.

2.2. La désolation du monde humain contre l'amitié réelle.

Jusqu'ici, notre analyse du totalitarisme nous a permis d'entrevoir le passage de l'atomisation à l'abnégation comme une articulation entre la destruction des liens humains et l'essor d'une nouvelle version de l'ensorcellement. Dans ce contexte, l'idéologie totalitaire remplit un rôle double, en tant que dispositif à la fois de fascination et d'organisation des « masses ». En tirant profit du processus de déracinement déclenché par le capitalisme et institutionnalisé par la destruction de toute forme particulière d'autonomie, l'idéologie devient le dispositif d'inscription des individus isolés dans le mouvement de ces « forces

extérieures ». La nature et l'histoire deviennent donc les sources transcendantes de justification, supérieure et totale, du processus que le totalitarisme, en tant que mouvement, se propose non seulement d'interpréter, mais aussi de mener à terme. Ainsi, la prétention à la domination totale se présente comme une tentative de domination par un processus, décrit et traduit en principes idéologiques, qui vise à fabriquer une nouvelle humanité.

Si le prisme de l'ensorcellement a pu nous permettre de considérer la structure de ce dispositif idéologique comme une reformulation de la fascination, fondée cette fois sur l'aggravation du composant fictionnel du sens de l'appartenance, il faut encore comprendre comment cette destruction est mise en œuvre, comment la fin de la société de classes et l'atomisation sociale qui lui succèdent se transforment en un mouvement de recomposition de la condition humaine. La fin de société de classes et le mouvement de déracinement qui l'accompagne, nous montrent une image panoramique de la destruction politique, comme forme d'érosion et finalement d'anéantissement des repères de certitude. Néanmoins, selon la réflexion arendtienne, cet état de déracinement ne devient totalitaire que par l'intégration de ce processus, en un certain sens *extérieur*, de destruction politique dans un mouvement *intérieur* de reconfiguration des traits existentiels de la vie des êtres humains.

L'importance qu'acquiert l'idéologie dans le système totalitaire, en tant que dispositif de préparation des hommes superflus au rôle de bourreau et de victime, nous indique déjà que le totalitarisme s'immisce dans l'intériorité, dans la conscience et sa relation avec le désir. Comme Arendt le constate, le trait commun des discours antisémites, racistes ou nationalistes ne réside pas dans leur appartenance à un foyer idéologique situé ou politiquement identifiable. Au contraire, l'attraction par une prémisse capable d'une explication universelle, capable en ce sens de tout justifier, n'exerce ses charmes que sur des individus isolés, sur les masses en tant que nouveau sujet de la domination totalitaire. En ce sens, la masse est le résultat du remplacement de toute trace d'intérêt commun et de trame visible ou invisible des liens humains par l'appartenance à un mouvement, dont la seule frontière, à peine discernable et toujours ouverte au changement, est la différence entre être *dedans* ou *en dehors*. Ainsi, si, dans sa formulation laboétienne, le nom d'Un opère par la fascination par le nom du tyran, en assujettissant la dimension symbolique de la configuration sociale à la répétition de son nom comme le nom de *tous*, le totalitarisme radicalise ce mécanisme en faisant de la distance entre l'Un et l'autre la différence entre le vivant et le mourant.

Le cœur de l'affirmation fondamentale qui sous-tend en effet le discours idéologique totalitaire est, selon la formule d'Arendt : « tout ce qui est en dehors du mouvement » se

meurt » »¹⁴³, tel est le principe de composition sociale qui préside à l'exécution de cette différence. La transformation du nom d'Un en un processus, c'est-à-dire en un mouvement hétérogène qui détermine la différence entre le vivant et le mourant, implique d'abord une reconfiguration du processus d'identification qui ôte tout repère fixe au mouvement, qui concerne aussi le leader totalitaire. Celui-ci devient, en effet, le fonctionnaire d'un processus¹⁴⁴. Sa position est le lieu où se produit donc une identification totale entre l'ensemble social et le mouvement. Le leader n'est plus seulement le médium entre les masses et un principe d'identification, mais, plus concrètement, il exprime le mouvement lui-même. La volonté du leader est ainsi le sol, mobile et crypté, où se cimente la structure de la domination : il fait office de pont entre les masses et les lois du processus que les idéologies présentent comme le substitut pour l'expérience de la réalité, ainsi que comme « défense magique » du mouvement contre le monde extérieur¹⁴⁵. De cette façon, le leader, à la différence du tyran, n'est plus le point de référence d'une identité particulière, mais plutôt l'expression de la société tout entière, sa volonté étant la manifestation du mouvement elle-même.

Ainsi, la transformation de la domination en une condition non seulement punitive mais aussi active, comme un processus de fabrication en tant que tentative de création d'un nouvel être social, rend encore plus complexe la frontière entre le vivant et le mourant. En effet, l'appartenance au mouvement totalitaire peut, sans contradiction, faire coïncider la mort des autres avec le processus de déploiement d'une loi transcendante. En faisant de la participation un foyer de justification de l'injustifiable, la vie peut devenir un moyen pour ce processus de fabrication. Afin de comprendre la radicalité de ce processus, il est nécessaire de comprendre comment le totalitarisme bouleverse le processus de nomination¹⁴⁶ que La Boétie nous avait fait comprendre et qui sous-tend la domination et la structure de fascination qui la rend possible. Ici, la reconfiguration du sens de l'appartenance qui remplace la figure de l'Un par l'inscription des individus dans un mouvement naturel ou historique, nous procure une image de l'atomisation sociale en tant que processus d'inversion de la domination elle-même. La contrainte devient ainsi une force qui s'incarne de façon de plus en plus *profonde* au fur et à mesure que le mouvement devient de plus en plus total.

143 ST. p.153. TOT. p.380.

144 « In substance, the totalitarian leader is nothing more nor less than the functionary of the masses he leads; he is not a power-hungry individual imposing a tyrannical and arbitrary will upon his subjects. Being a mere functionary, he can be replaced at any time, and he depends just as much on the « will » of the masses he embodies as the masses depend on him ». TOT. p.325.

145 Ibid. p.374.

146 Cf La section le « processus de nomination » dans notre deuxième chapitre.

Ainsi, si grâce à la fascination pour le nom d'Un, la servitude se présente comme un mécanisme de subordination du nom propre au nom de quelqu'un d'autre ; et si, sous l'ensorcellement capitaliste qui décrit la critique à la philanthropie des ouvriers du XIX^e siècle, cette subordination s'effectue par le déplacement non plus du nom propre à nom du tyran, mais par la *multiplication de pères* comme mécanisme de désintéressement de la souffrance qui sert comme sol d'expérience pour la rencontre avec *tous* ; dans le système totalitaire, le nom d'Un trouve sa résidence non plus dans un individu ou dans un modèle de vie, comme celui des pères charitables. Le nom d'Un totalitaire s'inscrit dans la dynamique de fabrication d'un processus qui répond à personne, d'un mouvement qui n'appartient plus à notre monde et dont le processus est guidé par l'expansion sans limites de la domination.

Quelle est alors la frontière entre une société dont le principe est la reconnaissance de la dignité humaine et une société non seulement atomisée, mais plutôt devenue un « projet de fabrication artificielle d'un devenir contrôle » ? Au cours de notre recherche, nous avons thématiqué ce processus de destruction de façon générale en comparaison avec l'analyse arendtienne. Par exemple, dans le cas de La Boétie, l'ensorcellement par la tyrannie comporte comme sa condition de possibilité la négation de l'amitié comme expérience de l'entre-connaissance et de la pluralité en tant que forme de lien dans la séparation.

Cependant, le prisme volontariste dont La Boétie se sert ne décrit pas le processus de destruction de l'amitié, en tant qu'expérience politique. P. Leroux nous a permis d'aller plus loin, en comprenant l'isolement comme une expérience qui émerge de l'aggravation de la division des êtres humains, une séparation qui est approfondie par l'occultation de la fraternité, conséquence de l'installation de la rationalité individualiste qui émerge d'une logique capitaliste de la concurrence. Tandis qu'Arendt, pour qui la domination totalitaire se place au-delà d'une rationalité simplement économique¹⁴⁷ et que sa composante idéologique ne travaille pas simplement sur des individus soumis, mais plutôt sur la « masse » comme nouveau sujet, décrit la destruction de la vie politique comme un processus graduel d'érosion de la personne humaine.

¹⁴⁷ En fait, comme nous l'avons signalé, pour Leroux, le processus d'atomisation sociale, pour lui entrevu comme l'essor de la division de la société, n'est pas simplement conçu comme un problème économique. Comme Leroux le signale, l'occultation de l'idée de l'humanité se produit par l'aggravation d'une forme d'attachement au moi qui s'exprime, dans son contexte, comme la clôture du sens de l'existence à un horizon individualiste. Ainsi, loin de serrer le sens de l'émancipation à la reprise des moyens de production ou même à l'imagination de la société au de l'au-delà de l'exploitation, Leroux conçoit la domination comme un problème onto-politique : l'humanité et le projet d'association qui émane de cette idée sont seulement possibles si l'existence est conçue à partir de son ouverture à l'infini. Or, ce que Leroux n'avait pas contemplé, car le totalitarisme est précisément un concept sans précédents, est que la domination peut aussi être modulée comme une expérience anti-productive, capable donc de contredire même la logique de la concurrence et de l'égoïsme.

Avant de se présenter comme l'analyse d'un régime particulier de domination, la description arendtienne de ce processus d'érosion est une réflexion sur la consistance des liens humains et sur leur rôle dans la signification de l'existence. L'analyse de la domination totalitaire ne décrit pas seulement la destruction des repères politiques qui donnent le cadre à une configuration sociale déterminée, mais aussi le processus d'élimination des frontières elles-mêmes qui tracent et qui rendent possible la différence *entre* les individus. Le processus de destruction de liens humains intervient sur les conditions existentielles de la vie-ensemble. C'est sur cette base existentielle, que pour É. Tassin la conception arendtienne de la dignité est centrale pour identifier la véritable consistance de la vie politique. La dignité est le critère qui rend visible l'écart entre une société fondée sur un principe humain, d'une autre conçue comme un projet de fabrication d'une nouvelle humanité :

Le concept de dignité rend compte du lien politique qui unit constitutivement la singularité politique, éthique et ontologique de la personne à la communauté des hommes liés ensemble par l'appartenance commune à un même monde façonnée de concert¹⁴⁸.

Avec la dignité, en tant que lien politique, nous pouvons concevoir l'essor de totalitarisme comme une tentative d'élimination des conditions de pluralité et de spontanéité en tant que traits existentiels de la vie humaine. La transition qui fait passer le surgissement des narratifs d'inspiration totalitaire, amalgamant des éléments provenus du racisme, du nationalisme et de l'antisémitisme, à l'occupation du lieu de pouvoir, recouvre un processus de destruction, tout à fait concret, des éléments qui constituent la vie politique. Ainsi, Tassin déduit la triple dimension, *politique, éthique et ontologique* de la dignité à partir de la reconstitution par Arendt des conditions *juridiques, morales et existentielles* de la vie politique à partir de son analyse des phases de la domination totalitaire. En effet, si, selon la définition d'Arendt, la dignité humaine repose sur un acte de « reconnaissance » de ce que Tassin ici comprend comme une appartenance commune à un monde partagé, la domination totalitaire est conçue comme la mise en œuvre d'un processus de destruction des conditions qui rendent possible l'apparition des êtres humains en tant que tels. D'un point de vue politique, le régime totalitaire mène à terme cette disruption par l'intervention et finalement l'anéantissement des conditions de participation et de signification du monde comme une expérience partagée à plusieurs.

148 Tassin, E., *Le trésor perdu*. Op. cit. p.180.

Il s'agit ainsi du déploiement d'un processus qui décortique l'anéantissement de la personne humaine et qui explique le passage d'un individu, auparavant considéré comme un citoyen, à sa réclusion et extermination dans les camps de concentration. En ce sens, elle commence par la resignification du foyer de la loi, par la destruction de la personne juridique ; en continuant par la destruction des repères humains sur lesquels opère le jugement et la différence entre le bien et le mal, par la destruction de la personne morale ; pour s'achever en une tentative de destruction de la personne psychique, anéantissement l'humanité comme un trait existentiel, par la tentative d'extermination de la personne psychique. Ainsi compris, le processus de destruction de la personne humaine adopte comme centre l'expérience des camps, reconstituée pour Arendt grâce au témoignage des survivants, mais qui opère sur la prémisse de que ces espaces pour la production de cadavres incarnent en fait le cœur du système totalitaire, en tant que conséquences concrètes des tentatives de transformation de la nature humaine.

De cette façon, si la destruction de la vie politique peut être une piste pour sa redécouverte, nous pouvons suivre les différentes étapes de ce processus de destruction, afin d'entrevoir la place des liens humains dans la signification, juridique d'abord, morale ensuite, et finalement psychique de l'existence.

2.2.1. La destruction de la personne juridique

La destruction de la personnalité juridique, première étape de l'engrenage qui mène à la destruction de la personne psychique et physique dans les camps, suppose le bouleversement juridique général organisé par le totalitarisme. Celui-ci déplace radicalement le foyer de signification de la loi, en déplaçant de ce qu'Arendt comprend comme son expression « positive » à un mécanisme d'inscription des individus dans le mouvement d'un processus à mener à terme. En ce sens, la mort de la personnalité juridique marque aussi la mort d'une tradition politique. Elle transforme la vie dans les conditions totalitaires en un état d'exception permanent, comme nous dirait Benjamin.

D'une manière générale, pour Arendt, les lois ne sont pas seulement un cadre juridique, elles sont les conditions prépolitiques de la reconnaissance de la dignité. Elles sont les piliers qui soutiennent le sol où se produit l'apparition aux autres. La conception arendtienne des lois est mixte : elle établit leur place dans la configuration sociale en combinant leur sens ancien et de leur reformulation moderne.

Selon leur signification grecque¹⁴⁹, les lois sont comme les « murs » qui contournent et, en ce sens, protègent l'épanouissement de la vie à l'intérieur de la *polis*. En ce sens, la loi apparaît comme un instrument pour la réalisation du contenu de la vie politique, le partage de paroles et d'actes. Cette notion prépolitique de la loi est reprise par Arendt au moment d'élucider la différence du système totalitaire avec toute autre forme de régime politique. En effet, son retour sur la figure de Montesquieu ne s'effectue pas simplement pour signaler la spécificité de la terreur comme principe « (le principe qui le fait mouvoir ou le guide) » et essence (ce qui le fait être tel)¹⁵⁰ des totalitarismes, mais aussi pour récupérer la distinction sur laquelle l'expérience grecque de la vie en la polis se fonde, à savoir la distinction entre la vie privée, en tant qu'espace personnel pour la résolution des affaires vitales des individus, et la vie publique, en tant qu'espace artificiel voué à la reconnaissance de la dignité humaine. Le foyer, en ce sens, originaire de la loi est centré sur la distinction entre qui a et qui n'a pas accès à cette dimension publique, la loi étant un critère pour la participation à la « sphère où tous agissent ensemble sur des questions qui leur importent au même titre à chacun »¹⁵¹. Dans le cadre ancien, l'accès à la sphère publique ne dépendait pas d'une condition proprement politique, de la reconnaissance de la puissance d'agir ensemble de chacun, mais plutôt pour les critères qui déterminent qui peut abandonner la sphère de la vie privée.

Arendt trouve chez Montesquieu l'expression moderne de ce critère, dont la formulation est devenue complètement conflictuelle une fois que la distinction entre vie privée et vie publique a été détachée de ces repères spatiaux. Dans un cadre républicain, en tant que forme politique qui a pour principe la « vertu » et pour horizon l'« égalité de tous, la vie de l'individu, comme quelqu'un de « différent de tous les autres », et la vie du citoyen, en tant que membre d'une communauté « comme tous les autres »¹⁵², convergent dans un même cadre légal qui n'est plus fondé sur la différence entre sphère privée, comme un espace d'égalisation des hommes, et la sphère publique, comme la scène pour l'expression de leur distinction. Le régime républicain essaie de résoudre cette antinomie, en déterminant l'égalité comme un statut qui dérive de la naissance commune à « tous les hommes », et de la distinction comme une possibilité qui est délimitée à la participation publique.

149 Sur cette conception mixte de la loi, Arendt fait en fait intervenir trois traditions : la Grecque, comme origine de la distinction entre vie publique et vie privée qui fait de la loi un instrument pré-politique, dans la mesure où elle assure le passage d'une sphère à l'autre ; la Romaine, comme foyer de la loi comme principe d'autorité, qui dispose son application comme un principe de liaison du présent avec le moment de la fondation, en tant que source de la légitimité ; et le modèle moderne, ici présenté sur comme l'idéal républicain d'égalité en face de la loi, comme ouverture de l'espace public à la participation de tous les citoyens. Cf Arendt, H., « What is authority ? » in *Between Past and Future*. Op. cit.

150 Arendt, H., *La nature du totalitarisme*. Op. cit. p.83.

151 Ibid. p.87.

152 Ibid.

Dans son analyse du nationalisme, Arendt avait détecté la fragilité moderne à partir du moment où l'égalité était sortie des contours des lois pour devenir un « instrument de la nation »¹⁵³. Elle avait décrit la façon dont les mouvements nationalistes opéraient sur la base de cette même antinomie, en offrant une solution à la contradiction entre le citoyen et l'individu en élaborant une notion de souveraineté qui réduit l'égalité à un acte biologique de naissance. Contre cette tendance, Arendt revient sur l'« expérience fondamentale sur laquelle reposent les lois républicaines »¹⁵⁴, dont la notion d'égalité n'est pas déterminée par un fait donné, mais par l'accès et la garantie d'un espace de participation publique. Dans la modernité, l'idéal de participation s'est comme évaporé une fois que l'espace public a été détaché de l'expérience du partage, là où « un groupe d'hommes disposent d'une part égale de pouvoir »¹⁵⁵, pour se restreindre à une fonction de limitation des membres qui le composent. C'est dans cette ligne qu'Arendt affirme que c'est « seulement parce qu'il y a égalité de pouvoir, que l'homme n'est pas seul ; car être seul signifie ne pas avoir de pairs »¹⁵⁶. En effet, par cette opposition entre l'expérience du partage et l'isolement, Arendt indique que la source de légitimité des lois ne se trouve pas dans la détermination d'une condition privée d'égalité, comme simple fait de naissant, mais dans la reconnaissance de l'expérience d'actualisation publique de cette condition.

Cette distinction acquiert une radicale importance au moment d'élucider la spécificité des totalitarismes, dans la mesure où la passion pour l'égalité, l'expérience qui est reprise dans l'idée du régime républicain, devient une image tout à fait bouleversée par l'introduction de la terreur comme substitut d'un régime politique, en tant que principe et essence de la domination totale. Pour Arendt, si la modernité est ce moment charnière où l'idéal politique de l'égalité ouvre la voie à une expérience de la vie en liberté, elle finit par dégénérer en un processus d'égalisation des êtres humains. Cette dégénérescence est conditionnée par l'essor de la souveraineté comme façon de résoudre l'antinomie de la distinction et l'égalité. Comme Abensour le signale bien à propos d'Hobbes¹⁵⁷, il y a deux modèles d'égalité. L'un, qui conçoit la conçoit comme un « principe humain », où l'unicité de chaque membre de la société est déterminée par sa possibilité d'accès à la sphère publique comme espace d'expression et de partage des différences. L'autre, qui pose l'égalité comme un trait *naturel*, en détachant son expérience du partage des actions en concert pour la rapprocher de la peur à la mort violente comme expérience *commune*.

153 TOT, p.230

154 Arendt, H., *La nature du totalitarisme*. Op. cit. p.93.

155 Ibid. p.93.

156 Ibid.

157 Cf Abensour, M., « Le contre Hobbes d'Emmanuel Levinas ». Op. cit.

L'instauration de ce principe lupin, en tant que source de l'expérience de la vie ensemble, a dégénéré l'idéal de liberté des révolutions modernes en un sol d'où émergent les tyrannies modernes. Arendt fixe ainsi la distance entre la république et la tyrannie dans l'importance que prend l'isolement, comme expérience anti-politique. En effet, elle signale qu'« [u]n homme qui est seul contre tous n'a plus l'expérience de l'égalité du pouvoir entre les hommes, mais celle du pouvoir conjugué et impossible à contenir que tous les hommes s'opposent au sein »¹⁵⁸. La tyrannie fournit un cadre pour apercevoir comment l'on passe d'un principe humain des lois en tant que bornage de l'action politique à la sphère publique, à un principe animal, compris comme une réduction de l'humanité à l'espèce. Néanmoins, ce prisme devient insuffisant à partir du moment où la nature ne désigne plus une expérience universelle, comme la peur de la mort violente, mais plutôt un processus de fabrication d'une nouvelle humanité.

Dans ces effets concrets, ce processus s'exprime par la soumission de tout type d'expérience, de toute forme de contact avec l'expression de la vie ensemble, aux contours du mouvement. Le totalitarisme n'est pas un gouvernement fondé exclusivement sur l'expérience de la peur, dans la mesure où la peur à la mort n'est plus la dernière frontière sur laquelle la domination configure. En effet, à différence de la peur, la terreur totalitaire se définit par l'effacement de la différence entre la vie et la mort, une transgression qui est rendue possible par le déplacement de la source du sens de l'existence aux lois de mouvement du processus de fabrication mortifère des hommes superflus. Toute la structure totalitaire est, en fait, soumise à ces lois qui émanent du processus que la rationalité idéologique a mis en place, comme dispositif d'inscription des individus dans la masse. En ce sens, le système totalitaire est mis en place par la destruction de l'expérience d'une appartenance commune, à un monde partagé par *tous* ses membres, en produisant non pas des êtres humains, mais plutôt des parties d'une société devenue Une.

Ainsi, comme Arendt le décrit, le déplacement du foyer du cadre légal aux lois de mouvement ne concerne pas simplement un secteur particulier de la société. Il n'y a pas une partie de la société qui n'éprouve la suspension et la destruction des repères juridiques. En déplaçant le foyer de la légalité lui-même, le totalitarisme bouleverse la structure sociale tout entière, dans la mesure où la destruction générale de la personnalité juridique est la première étape qui permet d'extraire des individus du corps social pour les expédier vers les « trous d'oubli »¹⁵⁹. En effet, comme nous l'avons remarqué à propos de la bureaucratie, le but du

158 Arendt, H., *La nature du totalitarisme*. Op. cit. p.95.

159 ST. p.237. TOT. p.434

système totalitaire réside dans l'élimination de toute trace d'autonomie, en tant qu'espace potentiel pour l'introduction d'une différence et d'une contradiction avec le discours idéologique. L'hétéronomie du mouvement totalitaire doit, ainsi, faire s'effondrer toute possible forme d'appartenance à une autre source de signification qui ne soit pas inscrite dans la dynamique de son processus. Il est en ce sens qu'Arendt pense au déracinement totalitaire comme une expérience de la perte de chez soi (homeless) qui commence, grâce à la destruction de la personnalité juridique, c'est-à-dire par l'exil (stateless)¹⁶⁰ et la production de parias comme politique d'État.

Ainsi, le totalitarisme détruit la relation de la loi avec la sphère publique, que cette relation soit comprise dans son sens grec ou dans son sens républicain moderne. L'espace public est complètement capturé par la « propagande » qui, en tant qu'expression visible du discours idéologique, adopte non seulement un rôle d'ensorcellement, mais aussi et surtout d'organisation et de contrôle de tous les aspects de la vie. La distinction entre public et privé est anéantie par le déplacement de la loi, dès la réduction du pouvoir – au sens qu'Arendt donne dans cette époque à ce concept – à un assujettissement de la vie au processus naturel ou historique que le système véhicule. La loi devient elle-même une expression de l'idéologie, en rendant possible la réduction des individus à la masse, en tant que matière première de la nouvelle humanité que le mouvement vise à fabriquer.

2.2.2. La destruction de la personne morale

L'altération totalitaire du cadre juridique fragilise aussi les critères qui régissent la trame, visible et invisible, des liens humains qui tissent la relation entre l'institutionnalité politique et l'ensemble social. On pourrait même dire, que les lois, en tant que repères de certitude nées de la limitation d'un espace de partage, font partie de cette trame visible : elles incarnent le soutien concret, légitime et doté de certaine durabilité à l'épanouissement de la vie politique. Mais, une fois que la loi ne signale plus cette forme de limitation, mais qu'elle fait plutôt référence à l'administration d'un mouvement transcendant ou à l'expression d'une force supérieure, les individus ne sont contraints que par cette trame invisible, seul critère d'appartenance au monde encore humain.

En effet, une fois que la loi a été scindée de tout intérêt commun, que celui-ci relève d'un partage de l'égalité comme principe politique, ou qu'il garantisse la protection de la participation publique, elle perd son lien avec la vie politique pour devenir un mécanisme

160 TOT. p.451.

d'administration du processus que le mouvement totalitaire vise à produire. La loi n'est plus au service du partage et de la distinction, de l'expression de l'unicité distinctive des êtres humains, pour opérer comme un outil dans la construction d'une nouvelle nature. Ainsi, sans point de référence juridique, qui délimitent les contours de la vie-ensemble, la distinction entre le commun et l'étranger et, plus encore, entre le bien et le mal, ne dépend que des conditions de la vie privée, des jugements particuliers à chacun qui doit se battre, dans les conditions d'isolement des sociétés de masses, contre la machine idéologique totalitaire.

Un tel déplacement opère sur la base de deux schèmes qui précèdent de loin l'avènement du système totalitaire. En effet, la destruction de la personne juridique énonce, d'abord, l'introduction d'un principe de fabrication dans la composition de la vie-ensemble, qui s'exprime, dans le cadre totalitaire, par la transformation de la structure bureaucratique en un moyen de production au service du discours idéologique. Ensuite, en tant que dynamique d'organisation, cette fabrication opère par la substitution du sujet sous lequel le système opère, en décrivant un mouvement analogue au déplacement du *tous uns* au *tous Un* que nous a montré La Boétie. En effet, les nouvelles lois que le totalitarisme insère dans la composition sociale, dont la source émane de la fiction idéologique, « ne se préoccupe pas » dit Arendt « de leur traduction en normes de bien et du mal à l'usage des individus, mais elle[s] les applique directement à l'« espèce », c'est-à-dire à l'humanité »¹⁶¹. Ainsi, la transformation du gouvernement en un organisme non seulement administratif, mais en plus productif, dans une dimension historique ou naturelle, est accompagnée par la réduction de *tous* les êtres humains à la matière première à la masse qui, en tant qu'espèce, sert de matière première dans ce processus.

Sur la base de ces deux mouvements de transgression de la dimensionnalité politique, le totalitarisme est capable de suspendre, aussi longtemps que la force de sa force de domination – voire de fascination – le permet, les critères sur lesquels la vie humaine a reposé jusque là. En ce sens, l'exploration arendtienne du sens irréductible de la vie politique, en tant qu'effort tant de compréhension que de résistance à la domination totale, se concentre sur le renversement de ces transgressions, en entrevoyant les différences détruites par l'expérience totalitaire. Dans le cas de l'anéantissement de la personne morale, processus qui suit la destruction des individus comme sujets de droit, cette opération de renversement et séparation inaugure la voie destructrice que le totalitarisme empruntera pour atteindre le contenu de la trame invisible des relations humaines et de leur relation avec les lois et les institutions. Cette

161 Arendt, H., *La nature du totalitarisme*. Op. cit. p.99.

analyse prépare la scène pour le dernier stade de l'expansion de la domination totalitaire, incarnée par cette deuxième forme de réduction des hommes à l'espèce.

Ainsi, la destruction de la personne juridique suppose une transformation de l'État lui-même, autrefois figure de médiation entre les lois et leur sources de signification, en un dispositif de production d'hommes superflus, de personnes qui ont perdu toute forme d'appartenance au sol de l'expérience commune d'une communauté politique. En effet, la trame visible, juridique ou institutionnelle, devient un outil de production d'une nouvelle société, en faisant des relations avec autrui l'épreuve de l'isolement qui accompagne le processus de destruction des liens humains. En ce sens, l'isolement ne signale pas simplement la disparition du contact, de l'échange et de production d'intérêts communs avec les autres, ce qui détermine la consistance de cette trame, mais aussi la disparition du sens commun, comme sens d'orientation dans un monde qui apparaît, à *tous* ceux qui y habitent, comme une expérience partagée, comme une dimension *réelle*. Pour cela, le totalitarisme doit intervenir non seulement sur les lois, mais aussi sur les critères de jugement qui en émanent. Le système doit alors produire un état de vie où le jugement, en tant qu'activité de subsumption de l'expérience particulière à une norme universelle, est immunisé contre l'expérience et complètement subordonné au processus de production idéologique.

Sur cette base, Arendt décrit la mort de la personne morale comme l'étape qui suit l'effondrement du cadre juridique. Ainsi, l'outil que les totalitarismes découvrent pour accomplir cette tâche est la terreur, en tant qu'exécution des lois de mouvement qui composent le modèle de leur système. Effectivement, prolongeant le rôle que remplit la violence dans le processus de fabrication¹⁶², la terreur se révèle comme la traduction du mouvement, décrit par la rationalité idéologique, en un processus de formation et de construction d'une nouvelle société. En effet, l'objectif de la terreur n'a strictement plus rien à voir avec un quelconque intérêt commun issu de l'action partagée : elle est l'incarnation même du mouvement qui anime et qui produit l'essor de la domination totale. Comme Arendt l'explique :

162 « Material is already a product of human hands which have removed it from its natural location, either killing a life process, as in the case of the tree which must be destroyed in order to provide wood, or interrupting one of nature's slower processes, as in the case of iron, stone, or marble torn out of the womb of the earth. This element of violation and violence is present in all fabrication, and *homo faber*, the creator of the human artifice, has always been a destroyer of nature ». Arendt, H., *The Human Condition*. Op. cit. p.139.

La terreur comme réalisation d'une loi du mouvement, dont la fin ultime n'est ni le bien être des hommes ni l'intérêt d'un seul homme mais la fabrication du genre humain, élimine l'individu au profit de l'espace, sacrifie les « parties » au profit de « tout »¹⁶³.

En tant qu'outil de fabrication, le totalitarisme peut inscrire les lois de mouvement dans le tissu lui-même de la nouvelle humanité que son processus se propose de créer. En tant qu'expression des lois de mouvement, la terreur fait s'effondrer tout critère de jugement particulier qui pourrait avoir survécu à la destruction du cadre légal, à toute trace de trame invisible qui offre une source de signification alternative de la réalité. La terreur suspend totalement les repères à partir desquels le sens commun fonctionne : les distinctions traditionnelles, comme celle entre la vie et la mort, deviennent inopérantes et dépourvues de tout sens. Ainsi, le totalitarisme peut se présenter non seulement comme une sortie des cadres juridiques, comme une exception ou une alternative aux foyers traditionnels de compréhension de la réalité, mais plutôt comme le modèle d'une nouvelle réalité tout entière, d'une consistance supérieure, fondée sur une cohérence totale.

À propos de la relation entre les critères de jugement et la mort de la personne morale, Arendt insiste sur un aspect tout à fait pertinent pour notre analyse : la fin de la possibilité du sacrifice pour autrui. Le totalitarisme repose effectivement sur l'éviction totale du *don de soi*, voire de l'immolation, à toute entité autre que le mouvement lui-même.

Cette élimination de la possibilité du sacrifice, comme alternative ultime à l'actualisation d'un intérêt pour autrui, est produit par la corruption des liens humains accomplie par la terreur. L'une des premières expressions de la destruction de la personne morale s'avère être l'introduction du mécanisme de *culpabilité par association* qui accompagne le processus d'érosion du cadre juridique, en particulier dans la reconstruction que fait Arendt de l'anéantissement des sociétés des classes en Union soviétique. La culpabilité par association est utilisée comme mécanisme de dés-inscription des êtres humains de leur trame située, qu'elle professionnelle, familiale ou politique, non seulement de ceux qui ont été pointés comme les ennemis du régime, mais aussi de tout leur entourage¹⁶⁴. Cette composante arbitraire dans l'exécution de la terreur a comme conséquence l'effacement de la distance et donc de la dichotomie entre les amis et les ennemis, la société résultant du

163 ST. p.289. TOT. p. 465.

164 « Mass atomization in Soviet society was achieved by the skillful use of repeated purges which invariably precede actual group liquidation. In order to destroy all social and family ties, the purges are conducted in such a way as to threaten with the same fate the defendant and all his ordinary relations, from mere acquaintances up to his closet friends and relatives. The consequence of the simple and ingenuous device of « guilt by association » is that as soon as a man is accused, his former friends are transformed immediately into his bitterest enemies ; ». TOT. p. 323.

regroupement, c'est-à-dire de la déportation de ces derniers. Le résultat de cette application de la terreur qui restreint est l'expérience de l'humanité à l'épreuve de la fabrication d'une nouvelle substance pour son contenu, est la corruption totale de la solidarité humaine – « Ils ont corrompu toutes les solidarités humaines »¹⁶⁵.

Ainsi, l'expérience de la solidarité qu'Arendt nous présente, ici comprise comme un acte de sacrifice et du *don de soi* pour sauver quelqu'un d'autre, est reconduit grâce à la terreur à l'une élection absurde :

Quand un homme est confronté à l'alternative de trahir et donc de tuer ses amis ou d'envoyer sa femme et ses enfants, dont il est en tout sens responsable, à la mort ; quand même le suicide signifierait le meurtre immédiat de sa propre famille – qu'est-il en mesure de décider ? L'alternative n'est plus entre le bien et le mal, mais entre le meurtre et meurtre¹⁶⁶.

Ainsi, une fois que la différence entre la vie et la mort, seul repère possible dans un monde désigné par la fabrication, est rendue superflue, le totalitarisme peut mener à terme la reconfiguration de son dispositif d'appartenance, en déplaçant l'attachement à autrui par la peur d'être désinscrit du mouvement. Ce mouvement cependant ne concerne plus ceux qui sont envoyés aux camps qui, en tant que « tous noirs de l'oubli », mènent à terme la destruction de la personne humaine sans besoin d'inscrire la *conscience* de ses prisonniers aux lois de mouvement. Les déportés sont réduits ainsi immédiatement à la matérialité de ces corps.

En dehors des camps, la question d'Arendt, comment il est possible de décider, constante la fragilité des repères moraux une fois que le cadre juridique a été subordonné au dispositif idéologique, c'est-à-dire à la terreur comme force de production sociale. Comme notre autrice le décrit, la terreur totalitaire manifeste la dépendance des critères de jugement à la composition des liens humains, à la trame inter-subjective qui donne les références rendant possible la constitution d'un sens collectif de la réalité. L'union de l'idéologie avec la terreur détruit cette possibilité, en rendant non seulement dangereuse, mais plus précisément futile n'importe quelle tentative de réhabilitation du sens de la responsabilité avec autrui.

Une fois là, dans ce contexte de fragilisation de la trame de liens humains, le totalitarisme peut commencer le processus d'inscription totale des individus au mouvement décrit par la rationalité idéologique. Afin de mener à terme ce processus, le totalitarisme doit

165 ST. p.265. « they have corrupted all human solidarity » TOT. p.451.

166 ST. p.266. TOT. p.452.

effacer non seulement les critères de jugement, en tant que foyer possible d'une forme de dissidence, mais aussi la différence même comme prérogative humaine, car, tant que les êtres humains sont capables d'exprimer leur spontanéité – « le pouvoir qu'a l'homme de commencer quelque chose de neuf à partir de ses propres ressources, quelque chose qui ne peut s'expliquer à partir de réactions à l'environnement et aux événements »¹⁶⁷, tant qu'il est encore possible de créer une différence même dans les confins de l'homogénéité la plus totale, le totalitarisme est incapable d'accomplir son projet de domination totale. Sur la base de cette constatation, Arendt fixe une dernière barrière pour l'anéantissement de la personne humaine, en reconfigurant la façon dont la domination totale interpelle la spontanéité comme trait existentiel de la vie humaine. Un tel anéantissement ne se produit que dans laboratoires de la domination totale, les camps de concentration et d'extermination. C'est là seulement que, comme l'écrit Arendt, « tout est possible »

2.2.3. Les conditions de la mort de la personne psychique

L'analyse de la domination totale, comprise comme une dynamique de destruction de la personne humaine, nous a montré jusqu'ici la corrélation entre la « trame des affaires humaines » et la persistance de la « dignité », comme un trait de la condition humaine. Sous ce cadre, en faisant attention à la différence qu'Arendt souligne entre un réseau inter-subjectif *visible* et un réseau inter-subjectif *invisible*, la dignité n'est pas seulement le résultat de la rencontre des lois avec l'intérêt commun d'une communauté spécifique, mais il est, plus précisément, celui de la subordination des structures de stabilisation de la vie politique (les lois et les institutions) au processus de construction et de création des liens humains. Comme Arendt le souligne bien, la source de la légitimité de ces structures, ce qui leur donne du sens en tant que ciment pour la préservation de la vie-ensemble, repose moins dans leur capacité à *représenter* les individus en leur totalité, que dans leur disposition à accueillir, malgré le passage du temps, l'esprit de nouveauté d'où leur inconstitutionnalité émergent. La formulation politique du lien humain a un caractère à la fois spatial, en tant que « séparation liante » qui se tisse *entre* les individus, et temporel, en tant que liaison, de nœud, qui préserve une société dans le temps.

Aux antipodes de ce modèle politique et démocratique de composition sociale, l'atomisation, dans sa condition totalitaire, est un processus d'interruption et finalement de destruction totale des liens humains dans leur condition visible, mais aussi invisible. En effet,

167 ST. p.271. TOT. p. 455.

la domination détruit la place de l'intérêt commun dans la composition de la consistance de la vie politique, comme source de signification de la structure institutionnelle qui modèle la vie-ensemble. En tant que processus systématique, le déploiement de la domination totale n'est pas seulement la transgression, la mutation ou la fin des institutions spécifiques à une tradition particulière, mais il est plus précisément l'éradication de la spontanéité comme trait existentiel de la vie à plusieurs. Les institutions ne font alors plus référence au moment où les intérêts ont convergé lors de la fondation où le mouvement d'une action devient un processus de construction collectif d'un monde commun. Dans un sens complètement inverse, la structure hétéronome du modèle totalitaire réduit cette référence au mouvement universel, transcendant et infini de la domination elle-même, en faisant des individus les produits de la déduction de la rationalité idéologique dans le monde sensible. De cette façon, la communauté devient l'incarnation de l'hypothèse que le totalitarisme cherche à produire.

Arendt arrive à la thématization du sol existentiel de la dignité, c'est-à-dire à l'élucidation du processus de signification de la vie en tant qu'expérience mondaine et partagée à plusieurs, par l'exploration des liens qui tissent la dimension *visible* et *invisible* de la trame des affaires humaines. Sous ce prisme, le cadre juridique adopte une fonction de stabilisation spatio-temporelle des conditions qui rendent possible l'actualisation de la dignité, en tant qu'exercice de création et de signification des mondes communs. En ce sens, sa destruction expose la fragilité de la dignité, une fois que ses repères de stabilisation ont disparu, c'est-à-dire une fois qu'il ne reste que la trame inter-subjective comme expérience non-institutionnelle de la vie ensemble. Comme nous l'avons vu, l'atteinte totalitaire aux structures comme celle de la citoyenneté par exemple produit l'occultation de toute trace d'expérience politique fondée sur l'expérience de la reconnaissance – soit d'une capacité d'agir comme source de la liberté et l'unicité, soit de l'égalité comme trait artificiel et institutionnel de la vie politique –, pour lui substituer les forces transcendantes d'un processus de fabrication guidé par un destin historique ou naturel. La relation de la société avec elle-même, en tant que processus d'où émanent les critères d'appartenance qui puissent fixer ses frontières ou les conditions de participation à ses institutions, se voit ainsi empêchée par l'insertion du discours idéologique sur l'être social, en tant que réponse totale et complètement incontestable à la question du sens de la vie-ensemble. De cette façon, dignité et idéologie démontrent une relation inversement proportionnelle qui est déterminée par la proximité ou la distance qui leurs expériences démontrent vis-à-vis de la construction des liens humains.

C'est à ce point, qu'Arendt comprend la fragilité de la dignité comme un problème où sont impliqués, en fin de compte, la pensée et le jugement. Nous avons déjà évoqué l'importance de la compréhension, en tant qu'activité de dialogue infini avec notre présent, pour la reconstitution du sens des événements totalitaires. Dans son analyse de la destruction de la personne humaine, Arendt envisage cependant le rôle de la compréhension *dans* la dynamique même d'anéantissement des repères de la vie politique : elle découvre les modes d'implication spécifiques de la personne psychique dans l'extermination de l'humanité des hommes. Tout se passe alors comme si, l'anéantissement des structures qui sauvegardent la vie politique, en tant que « murs » qui protègent son espace et que « liens » qui préservent sa continuité, avait reconduit la dignité à un sol d'expérience chaque fois plus réduit et donc fragile, car il dépend de plus en plus des activités solitaires, comme la pensée et le jugement.

2.2.3.1. Le jugement et le sens commun contre l'idéologie

Dans cette direction, la destruction de la dignité commence à exposer les structures existentielles qui sont impliquées dans la manifestation de son existence. La transgression de la dimension de la loi, désormais subordonnée aux forces historiques ou naturelles qui guident le mouvement totalitaire, reconduit les critères, les normes et tout autre repère d'orientation à l'alternative entre l'expérience des individus isolés et leur soumission à un système de cohérence et de justification universel. Dans ce contexte, la capacité de discerner le bien du mal, ainsi que les critères les plus fondamentaux sur lesquels opère la vie quotidienne, est atteinte par la brutalité de dispositifs comme la culpabilité collective, les incarcérations – d'abord ciblées mais très vite aléatoires – de grandes parties de la société et finalement la mise en œuvre de la production massive de « morts vivants » dans les camps. Le système totalitaire réussit à faire de l'atomisation sociale une politique d'État, tout en révélant en même temps la dépendance du jugement, en tant qu'activité de discernement individuelle, par rapport à la persistance des liens humains, en tant que points de contact, voire d'accès, au sens de la réalité. Ainsi, au niveau de ce processus méthodique d'extermination de l'humanité des hommes, l'opposition de la dignité à l'idéologie devient un acte de lutte et de résistance contre l'absurdité.

Comme nous l'avons mentionné à propos de la conception arendtienne de l'acte de compréhension, le sens commun apparaît comme une dimension d'une importance cruciale pour la production totalitaire d'un « absolu dénouement des hommes »¹⁶⁸. En tant que point

168 Tassin, E., *Trésor perdu*. Op. cit. p.173.

de départ et destin du dialogue avec notre présent, le sens commun désigne pour Arendt le foyer original des préjugés sur lesquels le jugement opère, en étant composé par les opinions et les traces des repères, moraux, culturelles ou *grosso modo* sociaux qui émergent de la quotidienneté de la vie-ensemble. En comprenant le sens commun comme le résultat de l'échange des perceptions particulières de la réalité, des divers points de vues, qui s'accordent par leur partage, sur le sens de ce que nous considérons comme réel, Arendt revient – en permanence tout au long de son œuvre – au modèle de la *doxa* grecque. Vers la fin de son œuvre¹⁶⁹, Arendt abordera la relation du sens commun avec la réalité comme une « sensation » qui émerge de l'accord des cinq autres sens avec la perception de ce qui apparaît, à tous, comme réel. Arendt reconduit le contenu de la réalité à un problème de perception, en comprenant le sens commun comme la dimension collective qui rend à cette expérience sensible individuelle le sol où se cimente la vie à plusieurs.

Or, cette condition collective du sens commun et le fait qu'il opère, justement, sur la dimension invisible de la trame inter-subjective – c'est-à-dire sur ces choses dont la consistance dépend de l'accord et du consensus entre tous sur son existence –, deviennent tout à fait pertinents au moment où Arendt détermine les barrières qui s'interposent entre le totalitarisme et la réalisation de la domination totale. En effet, le sens commun, en tant que sens de la réalité comme expérience perceptible, habite à la frontière entre l'invisible et le visible, c'est-à-dire entre la perception comme un phénomène qui prend lieu dans les contours privatifs de l'individualité, comme quelque chose qui n'apparaît qu'à moi, mais qui a besoin du contact et du partage avec d'autres perceptions pour obtenir une consistance *réelle*. Ainsi, dans les conditions d'atomisation totalitaire, la liaison entre le *moi* et les *autres* est fragilisée par un processus qui reconduit le foyer du sens de la réalité au dispositif idéologique, en même temps qu'il précarise, jusqu'à sa destruction, la trame des relations inter-subjectives.

En ce sens, Arendt détermine les critères de composition du sens commun à partir d'une disposition spatiale des relations humaines. Quand elle décrit le résultat de la domination totale, en tant que processus d'anéantissement de la personne humaine, elle ne conçoit pas l'isolement comme un état de séparation radicale des individus, mais à partir d'une image complètement opposée. En effet, la domination totale est pensée comme un « cercle de fer », – un « band of iron »¹⁷⁰ – qui substitue une unité fusionnelle d'abord aux

169 « The reality of what I perceive is guaranteed by its worldly context, which includes others who perceive as I do, on the one hand, and by the working together of my five senses on the other. What since Thomas Aquinas we call common sens, the *sensus communis*, is a kind of sixth sens needed to keep my five senses together and guarantee that it is the same object that I see, touch, taste, smell, and hear ; it is the « one faculty [that] extends to all objects of the five senses » Arendt, H., LM. 50.

170 ST. p.291. TOT. p.465.

repères juridiques, en tant que structure de préservation de l'espace *entre* les êtres humains d'abord, et aux repères moraux, comme espaces situés autour de l'accord entre points de vue différents ensuite. À ce moment-là, la fonction du sens commun, en tant qu'expérience de détermination collective de ce qui apparaît, à *tous*, comme réel, devient superflue, dans la mesure où cette perception a été réduite à la constatation des lois du mouvement comme horizon de tout sens. Le sens de l'orientation, dans un système de subordination comme celui que présente le totalitarisme, est reconduit, dans un voyage sans retour, aux lois du mouvement qui régissent autant la structure que le destin du système.

Comme Arendt le souligne, la production de ce niveau d'isolement, bien qu'il soit présent dans la totalité de la société en tant que but du système, n'est réalisable que dans le cadre des camps de concentration, en tant que laboratoires d'expérimentation avec la possibilité d'anéantir la spontanéité de la condition humaine. En effet, comme le signale É. Tassin, l'isolement se produit par la destruction de la sphère publique, en tant qu'espace de participation au processus de signification d'une expérience du monde partagé. En ce sens, l'isolement est un trait de tous les régimes despotiques, en tant que tentatives de reconduction de la participation publique à l'affirmation d'un sens d'appartenance subordonné à l'affirmation du nom d'Un. Ce modèle est cependant complètement radicalisé une fois que les repères de la sphère publique sont anéantis par l'intervention de la terreur, en tant que dispositif d'institutionnalisation de l'absurdité comme nouvelle réalité quotidienne. En effet, grâce à la terreur, comme force de transformation de la fiction idéologique en une réalité quotidienne, toute mise à jour de la différence, c'est-à-dire toute manifestation publique d'une unicité autre que celle du système, est soit reléguée aux contours des individus isolés, soit soumise à une destruction totale. Ainsi, la disparition de la manifestation de la différence coïncide non seulement avec l'instrumentalisation des individus dans le processus de fabrication d'une nouvelle société, mais aussi avec un mouvement de brutalisation de l'existence qui réduit à l'humanité à se comporter comme s'il n'était qu'un seul individu. De cette façon, cette condition d'homogénéité n'est réalisable que si le totalitarisme remplace complètement les êtres humains, en tant que sujets de la vie-ensemble, par l'*espèce*, en tant que résultat de la fabrication d'une nouvelle nature.

Ainsi, Arendt comprend le totalitarisme non seulement comme une tentative *poétique* d'instrumentalisation des individus, dans un processus de fabrication d'un modèle idéologique, mais aussi comme une « réduction spécifique de l'homme à l'animalité »¹⁷¹. En effet, la représentation qu'Arendt nous donne des camps de concentration opère sur la base de

171 Tassin, E., *Trésor perdu*. Op. cit. p.165.

ces deux mouvements. D'un côté, les camps remplissent un rôle idéologique, en tant que « laboratoires où la conviction fondamentale du totalitarisme que tout est possible se vérifie »¹⁷². Effectivement, la mutation du mouvement totalitaire en système d'administration du processus de fabrication d'une nouvelle humanité, se fonde sur la transformation préalable de la réalité en fiction, en faisant des individus les moyens dans la consécration d'un destin historico-naturel. L'effondrement du cadre juridique et morale qui accompagne et rend possible cette démarche ouvre le processus d'idéologisation sociale à la possibilité de transformer son hypothèse du départ – laquelle n'est jamais traitée comme telle mais plutôt comme une prémisse – en une vérité de fait. D'un autre côté, ce processus d'instrumentalisation dépend de la transformation des êtres humains en matière première d'une nouvelle nature. Ainsi, dans le cas nazi, l'atomisation sociale est un mouvement d'homogénéisation fondé sur un principe eugénésique. Arendt rend compte d'un tel déplacement en métamorphosant la prémisse qui émerge de la destruction de personne juridique, « tout est permis », en celle qui correspond à la structure du contrôle bureaucratique, « tout est possible » : une fois que les êtres humains sont traités comme la matière première d'un processus de fabrication, il n'existe plus des limites pour l'expression de la puissance du mouvement. De cette façon, guidés par l'effort de transformer la fiction en réalité, les camps deviennent des espaces d'expérimentation sur la vie humaine, qui en reviennent à une tentative d'effacement de l'ensemble des frontières qui séparent les hommes de l'animalité.

En explorant ce processus, Arendt commence à entrevoir la consistance des liens humains, en tant que barrières qui s'interposent entre la dignité humaine et la domination totale. En ce sens, Arendt pose la question du lien humain à partir des conditions qui rendent leur production impossible : elle découvre la pluralité et la spontanéité comme des traits essentiels de la vie non seulement au-delà du totalitarisme, mais aussi à l'encontre de l'isolement et la désolation. Une telle découverte concerne non seulement ~~sur~~ les *structures* visibles qui servent de frontière entre les institutions républicaines et la bureaucratie totalitaire, mais aussi les *expériences* dont la présence rend la distance ou la proximité d'une société vis-à-vis de la domination totale explicite. C'est justement grâce à cette nouvelle optique, centrée sur les conditions de possibilité ou d'impossibilité d'une expérience politique, que l'analyse de la personne humaine et de ses repères juridiques, moraux et psychiques parvient au nom de l'amitié, en tant qu'expérience clé au moment de discerner cette différence.

172 ST. p.242. TOT. p.437.

2.4.- Les liens humains dans le non-monde des « morts vivants »¹⁷³ et des cadavres vivants

L'intérêt d'Arendt pour l'amitié devient plus évident lorsque la construction des liens humains apparaît comme la dernière barrière face à l'avènement de la domination totale. Celle-ci commence à apparaître en effet comme un refuge pour la vie politique une fois que la domination totalitaire passe d'une dimension visible à la consistance invisible de la trame de relations inter-subjective. Ainsi vu, le contenu de l'expérience de l'amitié se dessine à rebrousse-poil de la destruction des conditions de la vie politique, à chaque étape de ce processus.

L'amitié commence à jouer un rôle remarquable lorsqu'Arendt décrit le processus d'anéantissement de la personne juridique comme une force d'érosion des liens humains. La destruction de la sphère publique, provoquée par la perversion idéologico-bureaucratique du cadre légal ainsi que l'atteinte au « sens de la réalité », se présente comme l'introduction d'un dispositif de transformation des amis en ennemis. À un niveau juridico-moral, les effets de la réalisation de ce dispositif sont éprouvés d'abord comme une paralysie de l'action en concert, comme une annulation de la capacité de réagir face à l'utilisation de la terreur comme instrument de contrôle social. En effet, comme Arendt le souligne¹⁷⁴, cette atteinte aux liens humains émane de l'utilisation de la culpabilité pour association comme mécanisme d'élimination de la possibilité de l'autosacrifice, grâce à l'effondrement du cadre juridique qui permet l'incarcération, l'assassinat et la disparition de n'importe qui.

En même temps, l'effet de l'élimination de la possibilité de sacrifice, en tant qu'acte capable de donner du sens à une forme de résistance, est accompagné par la destruction de la distinction, dans ce cas, entre la vie et la mort. En ce sens, l'expérience du sacrifice, en tant que forme de sortie de soi et de recomposition de la relation avec l'autre comme une source de signification dissidente de l'existence – c'est-à-dire différente des lois de mouvement totalitaire –, est rendue impossible dans deux dimensions. Elle devient d'abord superflue dans la structure visible du système totalitaire, réduite qu'elle est à l'alternative absurde entre la mort et la mort. La terreur rend ainsi l'expérience du sacrifice et de toute autre forme de résistance le critère pour la des-inscription des individus dans le mouvement de domination totale. En effet, celui qui commet le sacrifice explicite la différence que le totalitarisme vise

173 ST. p241. « living dead » TOT. p.437.

174 « The next decisive step in the preparation of living corpses is the murder of the moral person in man, This is done in the main by making martyrdom, for the first time in history, impossible ». Ibid. p.451

frénétiquement à anéantir. Le sacrifice, comme expression de la spontanéité, de l'affirmation d'une divergence aux lois de mouvement, exprime ainsi la contradiction que le système cherche à subsumer. En contexte totalitaire, l'amitié devient ainsi une expérience dangereuse. Elle d'abord contrainte à quitter l'espace de la sphère publique, monopolisée par la propagande en tant que dispositif idéologique d'organisation. Ensuite, une fois disparue de cet espace, l'expérience de l'amitié est condamnée à l'alternative *clandestinité ou mort* : soit elle se produit à l'insu de la lumière publique, soit elle prend la forme du sacrifice, mais sa capacité à produire du sens se voit de plus en plus fragilisée au fur et à mesure que la domination s'intensifie.

La découverte de la façon *sans précédent* dont le totalitarisme annule la possibilité du sacrifice pose l'amitié comme une expérience qui dépend de l'interaction entre la personne morale et la sphère publique, en explicitant comment celle-ci dépend de la construction des liens humains. Ainsi, l'exposition de la fragilité des liens humains et de la facilité avec laquelle le totalitarisme corrompt la dimension l'amitié, du moins dans sa dimension visible, nous indique que le contenu de cette expérience est directement lié aux conditions de sa manifestation, c'est-à-dire à sa possibilité d'apparaître sous la lumière publique.

La découverte de cette relation de dépendance des liens humains avec la sphère publique devient, pour Arendt, une donnée fondamentale pour la compréhension de la consistance de la vie politique. Elle détermine, en effet, l'approche phénoménologique que son œuvre développera comme voie d'accès pour l'exploration de la condition irréductible de la vie politique, forgée dans le sillage de l'idée de la dignité humaine comme articulation entre la création et la diversification des liens humains. L'adoption de ce prisme phénoménologique ne détermine pas seulement la réponse arendtienne à la question de la consistance de l'amitié ou de son rôle dans le processus de destruction de la dignité et la personne humaine. La voie phénoménologique a aussi des conséquences sur la notion de compréhension et sur sa relation avec l'activité du jugement et de la pensée : elle permet de déterminer les critères à partir desquels Arendt conçoit la distance entre une société fondée sur un principe de liberté et une autre où le processus d'idéologisation rend possible l'avènement de la domination totale. En ce sens, l'importance qu'Arendt accorde à la visibilité, en tant que critère de composition des liens humains, trouve dans l'amitié une expérience capable d'ouvrir un passage d'accès au contenu spécifique de ce que notre autrice comprend effectivement par politique. L'amitié devient ainsi un repère de la vie politique, son absence signifie qu'un mouvement de destruction de la dignité humaine est à l'œuvre. Sur ce point, la source d'Arendt est le témoignage de David Rousset : « ils ont corrompu toutes les solidarités

humaines. Ici la nuit est tombée sur l'avenir »¹⁷⁵ écrit-il. En transformant le sacrifice en une possibilité superflue, c'est l'expérience de la solidarité que le totalitarisme corrompt, c'est le secours à autrui ou toute forme de responsabilité en tant que traits existentiels de la vie à plusieurs qui sont éradiqués par la destruction des liens humains et la transformation des amis en ennemis.

Comme Tassin le souligne bien, l'expérience à laquelle Rousset fait référence a déjà lieu dans un espace qui se place à une distance infranchissable de la sphère publique et de la composition des liens humains. Il s'agit selon Rousset non seulement de la corruption d'une expérience, mais plutôt d'une nouvelle expérience, d'une « fraternité de l'abjection », en tant que résultat de la destruction non seulement de l'espace créé par la trame visible des relations inter-subjectives, mais aussi de toute forme d'appartenance à une communauté humaine. Cette transgression prend lieu aussi dans les camps de concentration, dans les lieux d'expérimentation de l'anéantissement de la dignité humaine. En effet, selon le commentaire que Tassin fait de Rousset, l'expérience de la fraternité dans les camps est une relation entre individus dont la personne humaine a été suspendue, aux antipodes absolues de toute vie politique. La « fraternité de l'abjection », dont Rousset parle, n'est plus une relation entre des sujets politiques, capables d'exprimer mutuellement leur différence et encore moins leur capacité de créer quelque chose de nouveau, mais elle relève d'un sentiment complètement inverse, un « sentiment d'appartenance à l'espèce », de « quel autre est comme moi »¹⁷⁶. La fraternité de l'abjection c'est l'absence totale de la possibilité de la différence elle-même.

Il faut préciser ici que l'annulation de la possibilité du sacrifice est un stade dépassé de loin lorsque la superfluité totale de la vie devient une épreuve de chaque instant. Dans les camps, l'expérience de la mort devient si banale et aléatoire que la distinction entre la disparition de quelqu'un ou de quelqu'un d'autre est rendue impossible. Selon la description d'Arendt, le but des camps est l'effacement total de la personne humaine : toute trace de particularité a disparu et les individus sont soumis à l'égalité la plus homogène possible. Les êtres humains sont ainsi réduits à des fonctions vitales fondamentales, en tant que non-individus, en tant que « cadavres vivants ». Ici le modèle totalitaire d'une société Une et identique à elle-même est accompli. La mort abandonne ainsi le statut de borne de la vie pour devenir un moment dans le processus de production de cette identité dans l'espèce.

De cette façon, les camps, en tant que « *death factories* »¹⁷⁷, ne sont pas conçus pour des *criminels*, car ce statut reconnaît encore les prisonniers comme sujets de droits. Les camps

175 ST. p.265. TOT. p.451.

176 Tassin, E., *Trésor perdu*. Op. cit. p.172.

177 TOT. p.123.

ne reconstituent pas non plus, notamment dans leur version nazie¹⁷⁸, une nouvelle force productive, comme l'était l'institutionnalisation de l'esclavage, car cette condition rapprocherait la distance entre le monde des mourants et les morts de vivants, en donnant un but à la vie des prisonniers. Au contraire, le but des camps c'est l'expérimentation avec la possibilité d'anéantir la dignité en tant que trait de l'individualité – « de ce caractère unique dont la nature, la volonté et le destin ont pourvu également tous les hommes »¹⁷⁹ –, ils deviennent des lieux de perte d'humanité pour tous ceux qui y entrent¹⁸⁰. En ce sens, la question politique des camps, en tant qu'expérience d'une domination inédite, est centrée sur l'analyse de la consistance de cette individualité, sur ses conditions de possibilité, elle ouvre une route de retour vers la vie politique dont le sens est radicalement contraire au mouvement de production des cadavres vivants.

La réflexion de Tassin à partir de la fraternité de l'abjection permet de revenir à la question de la naturalité chez Arendt et à la spécificité de sa réponse par rapport à celles de La Boétie et Leroux. Nous pouvons ainsi brièvement revenir sur ces modèles afin d'entrevoir la spécificité de la réponse arendtienne.

En effet, pour La Boétie, la vie-ensemble est modelée par une fraternité originaire qui n'est pas une « condition », mais plutôt un trait de l'existence commun à *tous*. Il s'agit cependant d'une nature *faible*, dont la présence dans la vie humaine est facilement effaçable par l'avènement énigmatique de la servitude et de sa structure de la fascination. En ce sens, l'amitié, en tant qu'expérience oubliée de la vie en liberté, nécessité de l'entre-connaissance, de l'échange de paroles comme expériences du partage, afin d'actualiser sa présence. Or, l'une des conséquences de l'usage de ce cadre théorique est la détermination de la domination comme un état anti-nature, comme la déformation d'un moule qui préexiste à la vie ensemble

178 Les camps, comme expressions du cœur de la domination totale, et non pas comme une conséquence secondaire au déploiement de son système, incarnent aussi l'esprit anti-pragmatique qui imprègne toute la structure bureaucratique totalitaire. En ce sens, ils sont espaces profondément anti-productifs, en comprenant que leur but n'est plus la création d'un objet, mais plutôt l'anéantissement absolu des individus. En ce sens, Arendt signale : « The concentration camps as an institution was not established for the sake of any possible labor yield ; the only permanent economic function of the camps has been the financing of their own supervisory apparatus ; thus from the economic point of view the concentration camps exist mostly for their own sake. [...] The Nazis carried this uselessness to the point of open anti-utility when in the midst of the war despite the shortage of building material and rolling stock, the set up enormous, costly exterminations factories and transported millions of people back and forth. In the eyes of a strictly utilitarian world the obvious contradiction between these acts and military expediency gave the whole enterprise an air of mad unreality ». Ibid. p.445.

179 ST. p.270. « of the uniqueness shaped in equal parts by nature » TOT. p.454

180 À propos du statut des fonctionnaires de la SS qui s'occupent des camps, Arendt signale : « The camps were no longer amusement parks for beasts in human form, that is, for men who really belonged in mental institutions and prisons ; the reverse became true : they were turned into « drill grounds, » on which perfectly normal men were trained to be full-fledged members of the SS ». TOT. p.454.

des êtres humains. De son côté, Leroux pose le même problème, lorsqu'il détermine la fraternité comme un trait originaire de l'existence en tant que médiation entre la liberté et l'égalité. D'après Leroux, l'expérience de la négation de la fraternité provient d'un attachement des individus à des repères contingents, d'un défaut de regard qui doit être reconverti grâce à la révélation de « l'homme -humanité », pour une ouverture à l'expérience de l'infini. L'égoïsme émerge d'une expérience de l'isolement, comprise encore sur le modèle d'une aliénation de la nature humaine produite par une limitation du sens de l'appartenance. À l'encontre de la recomposition du lien avec l'humanité, par l'ouverture à autrui et la transformation de la souffrance de l'un en un problème pour tous, la société de castes et l'aliénation des usines interposent l'attachement au moi, par la négation de tous les autres.

Ni La Boétie, ni Leroux n'ont été contemporains d'une domination aussi totale que celle qui fut expérimentée dans les camps. Si ces derniers peuvent encore penser une fraternité originaire, naturelle, comme ressource même oubliée contre les forces tyranniques ou sociales d'isolement, l'expérience des camps de concentration nous empêche désormais de nous fonder sur une quelconque naturalité ou d'invoquer une fraternité originaire. Dans les camps totalitaires, la liberté et la fraternité sont mises à l'épreuve d'une façon radicale. Comme l'écrit Arendt :

[L]’expérience des camps de concentration montre bien que des êtres humains peuvent être transformés en des spécimens de l’animal humain et que la « nature » de l’homme n’est « humaine » que dans la mesure où elle ouvre à l’homme la possibilité de devenir quelque chose de non nature par excellence, à savoir un homme.¹⁸¹

C'est en effet le propre du totalitarisme que de prétendre à un retour radical à la nature, en déterminant le modèle des lois de mouvement comme un processus « technopoiétique »¹⁸². En ce sens et comme Tassin l'explique bien, la distance qu'Arendt exprime à l'égard du mot « nature » – ou même à l'égard de la notion d'« origine »¹⁸³ – réside dans la possibilité d'occultation attachée à ces notions. Un tel risque n'est pas seulement

181 ST. pp.270-271. TOT. p. 455. (C'est moi qui souligne)

182 Tassin, E., *Trésor perdu*. Op. cit. p.160.

183 Comme Arendt l'explique dans sa réponse aux critiques d'Éric Voegelin, le terme « origine » peut nous conduire à une erreur sur la procédure de l'exercice de compréhension que représente *The origins of totalitarianism*. Il ne s'agit pas, en effet, d'une « histoire » de l'avènement de cette forme de domination, à la façon dont l'historiographie moderne et sa logique processuelle opèrent par rapport au passé, mais d'une « analyse en termes d'histoire » des éléments qui ont convergé dans ces événements et qui étaient « encore clairement visibles ». Comme Arendt que cite Tassin l'affirme, « le livre ne traite pas exactement des « origines » du totalitarisme – comme son titre l'affirme malencontreusement – mais rend compte historiquement des éléments qui se sont cristallisés sous forme de totalitarisme ». Ibid. p.146.

présent dans le processus de production du sens, mais il est inhérent au déploiement de la domination totalitaire elle-même. En effet, Arendt détecte un lien entre l'opération qui vise à déterminer la façon dont ce type de domination change la définition de la vie humaine et les efforts totalitaires pour faire de l'humanité le produit d'un processus de détermination, voire de fabrication. La découverte de ce lien deviendra pour Arendt le fil d'Ariane qui guidera sa mise en question de la tradition de la pensée politique, dans la mesure où il existe un geste commun entre la détermination de la « nature humaine », comme cadre pour affirmer l'être du politique, et les tentatives totalitaires de transformation et, finalement, de production d'une nouvelle naturalité.

D'après Arendt, l'usage de la nature comme *prisme* pour l'exploration de la dimension politique est structurellement biaisé et il révèle l'ancrage politique qui sous-tend l'usage des cadres et des catégories qui confluent dans le processus de compréhension. Ce biais réside dans le processus de détermination de l'essence de l'humain, un exercice inscrit dans le cœur non seulement disciplinaire de la tradition de la pensée, mais aussi dans la relation même que la pensée entretient avec la dimension politique. Dans sa formulation arendtienne, le recours à la « nature humaine » exprime une réduction du sujet du politique à la figure de l'*homme*, pris comme un être abstrait, universel, mais plus fondamentalement, isolé :

La politique a très peu à faire avec la nature de l'homme [...] mais a beaucoup à faire avec la *condition* de l'homme, c'est-à-dire à proprement parler avec le fait que, quelque qui puisse être la nature de l'homme (à supposer que l'homme ait une nature à proprement parler), ce n'est pas un homme, pécheur ou malfaisant, mais de nombreux hommes qui vivent ensemble et habitent le monde¹⁸⁴.

Ainsi, proche de ce que nous avons découvert chez La Boétie lorsqu'il déplace le sujet du *Discours* de la conscience individuelle à l'amitié en tant que nom de *tous*, Arendt détecte les conséquences politiquement funestes qui résultent de l'occultation de la condition de pluralité qui donne consistance à la vie-ensemble, en pointant la tradition de la pensée politique comme le foyer de ce geste. De même que la politique s'avère être une affaire des êtres humains, de même la détermination de la *nature* politique des hommes suppose la mise en œuvre d'une opération de réduction qui fait d'*un* le modèle de *tous*.

Arendt introduit ainsi sa conception de la pluralité en opposition à une tentative de naturalisation du politique, cette tentative étant l'expression d'une rationalité essentialiste. Si

184 Tassin, É., *Le trésor perdu*. Op. cit. p. 154.

nous comprenons, d'un côté, le totalitarisme comme un attentat contre la nature humaine, nous déplaçons l'exploration de sa spécificité vers une opération d'élucidation de son essence, en invisibilisant le geste de réduction qui est impliqué lorsqu'on pose la dimension des « affaires humaines » comme si elle était le problème d'un seul être. Et même si nous définissions le totalitarisme comme un processus d'anéantissement de la liberté humaine, affirmation avec laquelle Arendt serait pleinement d'accord, tout en considérant cette liberté comme une qualité de son essence, nous n'en déplacerions pas moins la consistance de cette liberté à une tentative de « qualifier l'homme *in abstracto* »¹⁸⁵. D'un autre côté, la destruction totalitaire démontre que ce que nous pouvons considérer comme l'inhérence de la liberté à la nature humaine s'avère être, *de facto*, une prémisse fautive. Les êtres humains peuvent non seulement perdre leur liberté et continuer à vivre dans un monde déterminé par l'absurdité, la terreur, mais ils peuvent en plus participer activement, en tant qu'êtres humains et non plus comme *monstres*, à ce processus.

En continuant de nous exprimer en termes d'essence, nous déterminons certes ce qui fait d'un homme un homme libre, mais nous ne remettons en question ni le geste de réduction de la pluralité qui habite cette procédure ni l'exposition de la fragilité inédite que cette conception de la nature rend invisible. Si nous nous tournons vers la négation totalitaire de la liberté, nous en rencontrons une destruction de la liberté qui opère en dehors du cadre de la nature pour considérer l'espace qui se tisse *entre* les êtres humains. C'est dans ce sens qu'Arendt conçoit à l'être humain comme *quelque chose de hautement « unnatural »* : la signification de la vie, la persistance de sa dignité, s'effectue d'abord sur le sol de l'artificialité d'un monde *créé* par les êtres humains et ensuite par la composition d'un sens de l'appartenance qui dépend du partage et de l'actualisation de la pluralité. Ainsi, sous le prisme de l'essentialisme, le totalitarisme émerge comme une mutation de la nature humaine et non comme le projet de fabrication *artificielle* d'une nouvelle nature. Le risque de cette opération d'essentialisation est la naturalisation du totalitarisme lui-même, en tant qu'inscription de sa possibilité dans l'horizon de la configuration *humaine* de la vie ensemble, voire comme une conséquence plus ou moins inévitable à la vie à plusieurs.

Contre cette alternative, et sous un prisme phénoménologique cette fois, l'humanité est une dimension qui n'appartient ni à l'homme, en tant que sujet compris à partir de son individualité, ni à sa nature, comme l'a clairement montré l'avènement d'une forme de destruction de la condition politique des êtres humains. Si ce n'était pas le cas, c'est-à-dire si l'être humain était libre par nature, que ferions-nous des individus qui ont été impliqués dans

185 Ibid. p.154.

un système d'anéantissement de la liberté en tant que trait existentiel de l'humain ? Comment rendrions-nous compte de la façon dont l'humanité a été mise en jeu dans ces conditions ?

Dans ce cadre, la destruction de la sphère publique expose non seulement la dépendance des lois et des mœurs, en tant que repères de la vie politique, à la trame inter-subjective, mais aussi, il expose aussi la subordination de la dignité à l'acte de sa manifestation. L'expérience des camps comme espaces de destruction de la pluralité, démontre la fragilité de la dignité et la façon dont elle dépend d'une reconfiguration du sens de l'appartenance. Celle-ci est nouée à la trame des relations inter-subjective, en tant qu'expérience imprégnée du souci non plus de l'être¹⁸⁶, de l'existence comme une expérience de la mortalité, mais plutôt par le « souci du monde »¹⁸⁷, de l'espace où la vie est signifiée comme une expérience partagée.

La subordination de la dignité à la sphère publique émane de la conception arendtienne de la condition de pluralité, en tant que « marque »¹⁸⁸ de la vie à plusieurs. Dans *The Human Condition*, Arendt définira plus tard la pluralité par son « double caractère de l'égalité », en tant que condition commune aux êtres humains, « et de distinction »¹⁸⁹, en tant que puissance d'apparaître comme quelqu'un unique. L'égalité que la pluralité exprime ne réside pas ainsi dans une qualité essentielle, mais dans une expérience qui émerge de l'actualisation, via l'échange de paroles et d'actions, de l'unicité comme trait commun à *tous*. De cette façon, la capacité à exprimer ce qu'Arendt appelle « *the unique distinctness* »¹⁹⁰ des êtres humains, réside dans la possibilité d'être perçu comme quelqu'un d'effectivement irréductible à *tous* les autres. L'égalité dépend de la distinction en même temps que la possibilité d'être différent ne dépend pas d'un attribut inaliénable, mais de la manifestation de l'unicité comme moyen de sa mise en jour grâce aux autres.

La dignité et la pluralité qui l'accompagne recomposent le sens de l'appartenance, en le détournant de la route qui le reconduit à l'espèce, pour le retisser avec le monde comme expérience partagée. Cette condition apparaît ainsi comme un trait *des êtres humains*, elle ne dépend pas seulement de celui qui apparaît, mais aussi de ceux qui témoignent de cette révélation. L'apparition devient alors un acte forcément partagé, propre à la vie à plusieurs,

186 « À l'ipséité solitaire du *Dasein* ordonnée au souci de l'Être selon le caractère de la mienneté, Arendt opposera la pluralité originaire, ontologique, qui requiert l'action comme lien des hommes entre eux et l'espace politique de visibilité comme mode de révélation publique du « qui », etc. » Ibid. p.130.

187 Arendt, H., « De l'humanité dans de « sombres temps ». Réflexion sur Lessing » in *Vies Politiques*. Gallimard, Paris, 2012. p.23.

188 Comme É. Tassin le signale : « Non seulement les hommes existent au pluriel comme aussi tous les êtres terrestres, mais ils ont en eux-mêmes la marque de cette pluralité ». Tassin, É., *Le trésor perdu*. Op. cit. p.88.

189 Arendt, H., *The Human Condition*. Op. cit. p. 175.

190 Ibid. p.176.

mène à terme, dans le contexte des *The Origins*, par l'actualisation de la dignité comme acte de construction et de signification des mondes communs. Dans son œuvre ultérieure, Arendt précisera que l'expression de l'intérêt sur le sol d'une réalité commune, comme la prérogative de l'action et la parole, comme expériences de composition d'un monde partagé à plusieurs.

Néanmoins, avant d'entrevoir le rôle de l'action et la parole dans le processus de signification de la personne humaine, et l'importance de l'amitié comme lien proprement politique pour Arendt, nous devons restituer la façon dont elle valorise l'amitié plutôt que la fraternité, quand bien même ce serait une fraternité qui n'a rien à voir avec la fraternité de l'abjection.

2.4.1. La fraternité contre l'amitié ?

La discussion de la fraternité par Arendt rassemble des réflexions aussi différentes et vastes dans son œuvre que sa conception de l'antisémitisme, son concept d'histoire, sa lecture de la Révolution française ou encore sa vision des mouvements ouvriers modernes. Malgré cette image panoramique si large, le facteur commun de toutes ces discussions s'avère être la consistance du lien qui l'amitié et la fraternité manifestent vis-à-vis de la pluralité, comme trait phénoménal de la vie-ensemble, dans la relation différente qu'elles entretiennent avec le sentiment de la corporéité comme frontière de la signification de l'existence. Le cadre à l'intérieur duquel Arendt travaille est aristotélien. Nous pouvons alors revenir brièvement à ce cadre afin d'entrevoir la différence entre une égalité naturelle, au sens d'une essence donnée en raison de l'appartenance à une espèce, et une égalité d'individus inégaux – « *an equality of unequals* »¹⁹¹ – qui ont besoin d'être « égalisés », d'une façon artificielle – afin de pouvoir apparaître en tant que tels.

En effet, le foyer de cette différence se trouve dans la distinction aristotélienne entre la vie sensitive, *zoe*, et la vie particulière et donc mortelle, *bios*. Pour Arendt cette différence est celle de la contradiction entre la vie de tout ce qui fait partie de l'existence – du *kosmos* comme ordre immortel réglé par la reproduction et la régénération –, et la vie au singulier d'un individu qui est marquée existentiellement par le fait de naître et de mourir une seule fois. Nous revenons sur cette distinction parce que, pour Arendt, l'opposition tragique entre la mortalité humaine et l'immortalité de la nature est à la source, non seulement du concept ancien d'histoire, mais aussi, et de façon plus cruciale pour nous, du rôle politique de la condition de pluralité.

191 Ibid. p.215.

En effet, la distinction, comme possibilité humaine, acquiert une signification existentielle à partir de la détermination de l'action comme productrice d'histoires. L'action, qu'Arendt recompose sous le prisme grec, incarne la possibilité humaine d'exprimer la distinction, mais à condition d'un apparaître constitutif de la trame des relations humaines. L'action révèle l'unicité distinctive des êtres humains par la manifestation de sa capacité unique de commencer des processus nouveaux, en exposant en passage « l'agent » qui est attaché à ce début. Cette dynamique se compose alors de l'action, comme forme d'inscription de la nouveauté dans une trame de relations déjà existantes, et de la parole comme forme de révélation de l'individualité qui l'accompagne. Ce qui, dans le contexte de *The Origins* s'appelait « spontanéité », s'appellera plus tard « natalité » : en tant qu'acte d'insertion du *qui*, en tant que « réponse à la question posée à tout nouveau venu « Qui es-tu ? »¹⁹², l'action est conçue comme une « deuxième naissance ».

À partir de cette distinction, Arendt recompose le cadre aristotélien de la hiérarchie politique de la vie pratique, en désignant le *travail* à la place la plus basse, comme l'activité de préservation de la vie dans son acception la plus générique, c'est-à-dire en tant que conservation d'un mouvement que nous partageons avec tout être vivant et est inscrit dans l'ordre cyclique de sa régénération. L'*œuvre*, en tant qu'exercice de fabrication, est justement, l'activité qui emprunte sa permanence à ce mouvement naturel, mais en le contaminant avec la mortalité humaine. L'œuvre crée des mondes, en les dotant de permanence, mais comme nous l'avons vu à propos de la fabrication comme forme de gouvernement¹⁹³, elle est incapable en tant qu'activité de générer une appartenance au monde partagé en raison de la condition d'isolement qui la rend possible¹⁹⁴. Quant à l'*action*, elle insère un nouveau

192 Ibid. p.178.

193 En effet, pour Arendt les objets sont *durables*. Ils permettent l'accommodement d'une vie mortelle dans un *kosmos* immortel, mais au prix de se détacher de la vie de leur créateur pour s'inscrire dans la permanence *artificielle* du monde humain. C'est le produit de l'œuvre ee qui reste une fois que son exercice est réalisé, et non l'existence de son fabricant qui d'après le modèle platonicien devient simplement le médiateur entre l'idée et la matière première. Cf, Arendt, H., « The concept of History : Ancient and Modern ». Op. cit.

194 Comme Arendt le décrit à propos du mouvement ouvrier, « L'activité d'œuvre, pour laquelle l'isolement est une condition nécessaire, est sans doute incapable de fonder un domaine public autonome où puissent paraître les hommes en tant qu'hommes [...] ». Ce trait existentiel de la fabrication, de l'isolement comme sa condition, n'empêche pas pourtant que l'œuvre puisse créer d'autres rapports avec la vie politique, séparée de l'acte de fabrication lui-même. Comme Arendt le signale à propos de la connotation politique des mouvements ouvriers, « Pour ce rôle politique et révolutionnaire du mouvement ouvrier, qui très probablement touche à sa fin, il y a un fait essentiel : l'activité économique de ses membres était accessoire, et sa force d'attraction ne s'est jamais bornée au rang de la classe ouvrière ». On pourrait alors déduire que la condition politique des mouvements ouvriers est déterminée par la présence d'un souci du monde commun, en tant qu'inscription de la lutte contre la souffrance comme forme de création d'un intérêt commun, non plus limité à la condition sociale, c'est-à-dire économique, d'un groupe déterminé. Arendt, H., *La condition de l'homme moderne*. Pocket, Paris, 1988. p.281. Cf, Arendt, H. *The Human Condition*. Op. cit. 212,219.

mouvement, sans précédent et aux conséquences inédites, capables de révéler l'unicité des êtres humains et de signifier, par ce geste, la vie ensemble.

Sur la base de cette hiérarchie, Arendt déterminera la consistance de la politique à partir de la formulation d'Hérodote à propos de l'histoire, comme la collection des « paroles, des actions et des événements – c'est-à-dire des choses qui doivent leur existence exclusivement aux hommes »¹⁹⁵. En la différenciant de la vie sensitive et de la vie productive, Arendt vise à sauver la spécificité de l'action politique, comme un acte d'inscription de la vie particulière dans le *souvenir collectif* qui donne son fondement existentiel à une communauté politique, comme espace pour la préservation de la mémoire. Une telle représentation de la vie-ensemble comme une sorte de boîte de résonance pour l'apparition et la préservation des histoires, en tant que révélation des individualités, est complètement opposée à la fraternité de l'abjection à l'œuvre dans les camps. Si la vie ensemble, dans sa condition politique, est définie comme un espace de conservation du souvenir, comme forme de transcendance humaine à la mortalité des individus singuliers, les camps, eux, sont des « *holes of oblivion* »¹⁹⁶. Ces trous noirs de la mémoire ne sont pas seulement déterminés par leur capacité d'anéantir l'individualité par l'homogénéisation, mais ils sont aussi capables, comme une conséquence de ce projet, de détruire jusqu'au souvenir de *quelqu'un*, du *qui* attaché à la vie proprement humaine.

De ce point de vue, si une communauté proprement politique est configurée comme un dispositif de souvenir collectif, la vie sous la forme de la désolation totalitaire correspond à un oubli organisé – an « *organized oblivion* »¹⁹⁷. Le totalitarisme explore ainsi les régions les plus extrêmes de la rationalité idéologique, en faisant de la négation de la réalité un acte qui consiste non seulement dans l'occultation des crimes, mais dans leur effacement total, en tant qu'événements¹⁹⁸. Pour atteindre ce but, le totalitarisme ne doit pas seulement détruire le domaine public, la sphère où les êtres humains apparaissent et laissent donc leurs traces en tant qu'êtres uniques. Il doit aller plus loin et instituer l'isolement comme condition de la vie ensemble. Arendt appelle cette forme de vie « désolation », en tant qu'« expérience d'être abandonnés par tout et par tous »¹⁹⁹.

195 Arendt, H., « The concept of History » in *Between Past and Future*. Op. cit. p.44.

196 TOT. p.434.

197 Ibid. p.452.

198 « The murder leaves behind him a corpse, and although he tries to efface the trace of his identity, he has no power to erase the identity of his victim from the memory of the surviving world. The operation of the secret police, on the contrary, miraculously sees to it that the victim never existed at all ». Ibid. p.435.

199 ST. p.307. TOT. p.476.

Ainsi, Arendt formule cette réticence à partir de sa propre expérience, elle définit historiquement la fraternité, comme une expérience qui « a son lieu naturel chez les opprimés et les persécutés, les exploités et les humiliés, que le XVIII^e siècle appela les *malheureux*, et le XIX, les *misérables* »²⁰⁰. Arendt pense, plus spécifiquement, au contexte de la Révolution française et notamment aux traits anti-politiques attachée à la fraternité en tant qu'elle accompagne l'introduction de la *question sociale* sur la scène politique. À ses yeux, l'échec politique de la Révolution française tient au fait que la reconstitution d'une hiérarchie politique, à partir de l'ouverture d'un espace public d'apparition, n'a pas été suivie par une refondation de l'expérience de la liberté sur le modèle de la participation collective, mais au contraire, par l'adoption de la survie comme horizon des institutions. Comme Arendt le signale,

The Revolution, when it turned from the foundation of freedom to the liberation of man from suffering, broke down the barriers of endurance and liberated, as it were, the devastating forces of misfortune and misery instead.²⁰¹

Arendt distingue la dimension politique et la dimension sociale de la Révolution, en insistant sur la proximité de l'action en concert avec l'expérience de la fondation d'un monde commun pour l'apparition de la pluralité des êtres humains, *versus* son affinité avec la satisfaction des besoins biologiques afin de survivre. Un tel critère, issu de la distinction entre la vie publique et la vie privée, est fondamental pour comprendre l'interprétation arendtienne de la fraternité. Il s'agit, en fait, d'un problème de sentiment. Au sommet de la hiérarchie politique arendtienne, il y a le « souci du monde », comme expression des liens humains en tant que produits de la cristallisation des intérêts dans une réalité commune. Face à cela, c'est la compassion qui est le sentiment qui anime la fraternité des *misérables* et, en un certain sens, elle représente le carrefour où Arendt place la signification politique de la Révolution française. D'un côté, la capacité d'éprouver une souffrance partagée réhabilite les liens humains et elle est la condition d'un principe politique qu'Arendt, comme Leroux et les paroles ouvrières que nous avons visité, appelle la *solidarité*. Traduite politiquement, la compassion peut devenir l'expérience d'une fondation d'une communauté nouvelle, d'un « communauté d'intérêts avec l'opprimé et l'exploité »²⁰².

200 Arendt, H., « De l'humanité dans de « sombres temps ». Réflexion sur Lessing » in *Vies politiques*. Op. cit. p.23.

201 Arendt, H., *On Revolution*. Op. cit. p.102.

202 « community of interest with the oppressed and exploited » .Ibid. p.79. (Nous traduisons)

Politiquement, la condition de cette nouvelle trame de relations inter-subjectives n'est pas le rapport avec une « classe », une « nation », ou un groupe déterminé, mais plutôt une ouverture désintéressée – au sens kantien du terme – à autrui. Cette communauté d'intérêts opère pourtant sur la base d'un principe, public et délibéré et non sur la base d'une passion. La passion suppose une relation avec autrui sans espace *entre* lui et soi, elle n'est pas une ouverture à autrui, mais une identification à lui. Alors que la solidarité, en tant que principe politique, est capable de faire de la souffrance une forme de lien humain qui, malgré le contact avec son expression déchirante, est capable d'aller au-delà de cet identification pour créer le ciment apte à fonder une nouvelle communauté politique. C'est en ce sens qu'Arendt peut concevoir le rôle de la souffrance dans la constitution du principe politique de la solidarité comme une cause motrice, comme son élan initial, mais pas comme son *telos*. L'horizon de la solidarité qui, selon les termes mêmes d'Arendt, va au-delà de la « classe », de la « nation », ou même des gens – du « people » – pour pointer vers l'humanité tout entière – « *all mankind* »²⁰³.

De l'autre côté de ce carrefour, Arendt place la pitié, en tant que « perversion de la compassion »²⁰⁴. La pitié ne se réfère à aucun critère de distinction ou de construction, mais elle produit une identification soudée à l'autre. En supprimant toute distance, la compassion, en tant que pitié, est devenue un sentiment politiquement très rentable, capable de fixer un intérêt commun par la rencontre entre des gens inégaux à la base : à la place de la distance, elle insère le tourment comme trait de l'authenticité, en tant que « capacité à souffrir avec « l'immense classe des pauvres » »²⁰⁵ comme s'il s'agissait de sa propre souffrance. Ainsi, le souci d'Arendt vis-à-vis de cette inversion de la compassion réside dans sa puissance anti-politique. En effet, l'installation de la souffrance comme une preuve de la consistance du discours politique, de son *sens de la réalité*, suppose l'inversion du sens de l'égalité qui est déplacé, de l'expérience de l'*égalisation des inégaux*, à l'identification de la politique elle-même avec la tâche de s'occuper de ce qui est nécessaire à la survie. Au lieu de donner l'impulsion à un principe solidaire de construction d'une humanité fraternelle – comme l'imaginent les ouvriers qui accompagnent la doctrine de P. Leroux –, l'arrivée de la compassion sur la scène politique, marque le basculement de la politique elle-même dans l'administration et le gouvernement²⁰⁶. Ainsi, bien qu'Arendt reconnaisse la puissance

203 Ibid.

204 Ibid. p.78.

205 « capacity to suffer with the « immense class of the poor ». Ibid. p.65. (Nous traduisons)

206 « Since the revolution had opened the gates of the political realm to the poor, this realm had indeed become « social ». It was overwhelmed by the cares and worries which actually belonged in the sphere of the household and which, even if they were permitted to enter the public realm, could not be solved by political means, since the were

politique de cette forme de déplacement des contours du moi à la position d'autrui, la compassion se sépare faiblement de la pitié, elle ouvre la porte à la justification de n'importe quel *moyen*, même de l'utilisation de la cruauté²⁰⁷, afin de résoudre le problème « toujours urgent » de la misère.

De cette façon, le souci de la pitié, en tant que sentiment, n'est plus le monde, mais la résolution d'un problème qui est à l'extrême opposé de l'acte de mise à jour de la pluralité. La survie est, en effet, un problème de l'espèce dont la solution se trouve dans l'administration et l'organisation des besoins des êtres humains, pris ensemble comme un grand organisme à nourrir. Arendt fait ainsi le pont entre la nécessité comme expérience biologique, incarnée par l'accès des *misérables* sur la scène politique, par la faim comme pulsion vitale, et la nécessité historique, comme processus en mouvement. Selon la lecture d'Arendt, ces deux éléments s'amalgament dans le cours de la Révolution et dans l'inversion de sa conception de la fraternité, en occultant le principe politique de la solidarité solidaire par l'antéposition d'un besoin plus urgent. Le point se trouve ainsi dans l'articulation du caractère « irrésistible » des processus biologiques, avec l'expansion et le mouvement d'un processus lui-même irrésistible de transformation historique. En ce sens, les conditions de ce déplacement sont déterminées, d'abord, pour l'adoption d'un principe anti-politique comme but de l'horizon politique, à savoir le dépassement de la faim et des conditions misérables d'existence. Au-delà de l'installation de la survie comme but politique, la Révolution déplace le sujet de la vie politique, des êtres humains capables d'établir d'une façon délibérée une communauté d'intérêts partagés, à la masse. De cette façon, cette version de la masse – « *the masses of the poor* »²⁰⁸ – incarnée par la transformation des *misérables* en *enragés* de l'histoire, nous indique le début d'un processus idéologique qui occulte la souffrance particulière des individus, comme forme d'accès à leur unicité, en réduisant leur participation publique à la figure de la masse, proche dans ce contexte de ce qu'Arendt conçoit comme la *populace* (*The mob*) dans *The Origins*.

Cette proximité avec la rationalité totalitaire est la raison par laquelle Arendt s'éloigne du principe²⁰⁹ de la fraternité, en l'interprétant selon son foyer historique notamment français,

matters of administration, to be put in the hand of experts, rather than issues which could be settled by the twofold process of decision and persuasion ». p.81.

207 « Pity, taken as the spring of virtue, has proved to possess a greater capacity for cruelty than cruelty itself. « Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains ! » - these words taken almost at random from a petition of one of the sections of the Parisian Commune to the Nation Convention, are neither accidental nor extreme ; they are authentic language of pity ». Ibid. p.79.

208 Ibid. p.104.

209 « Terminologically speaking, solidarity is a principle that can inspire and guide action, compassion is one of the passions, and pity is a sentiment ». Ibid.

pour préférer l'amitié, comme nom de l'expérience politique de l'actualisation des liens humains. La fraternité, en tant qu'expérience située au carrefour de la solidarité et de la pitié a pour Arendt un caractère bouleversant. Comme elle le signale à propos de l'expérience des *parias*, la fraternité comporte un geste d'« ouverture à autrui », elle est une « condition préalable de l'« humanité » dans tous les sens du terme »²¹⁰. Elle s'en éloigne cependant en raison des traits anti-politiques qui bornent cette ouverture. La fraternité est une expérience de la séparation sans relation, c'est-à-dire une forme de composition des liens humains qui n'opère pas par la communication, comme voie de confection, de construction et d'élucidation des intérêts communs, des liens *entre* les êtres humains. Elle suppose plutôt par la constatation d'une séparation qui détermine la reconnaissance, mais fait du dialogue une expérience accessoire, sinon interdite, parfois superflue.

En effet, comme Arendt le découvre à partir de l'expérience des *parias*, l'expérience de perte du monde – de déracinement (*rootlessness*) et de perte de chez soi (*homelessness*) –, même si elle est vécue comme un « grand privilège d'être déchargés du [son] souci »²¹¹, n'est communicable que *dans* la communauté qui partage cette condition. Cette séparation, engendrée par la persécution, plonge la vie dans l'obscurité, dans la clandestinité, notamment dans un contexte où la simple association publique fait courir un danger mortel. Ainsi, les critères de la communicabilité et l'entre-connaissances entre *parias* ne sont pas déterminés par la distinction et pour l'apparition, en tant que révélation d'une unicité chargée de nouveauté, mais plutôt, par la « chaleur », en tant qu'expérience des « d'hommes étroitement serrés les uns contre les autres »²¹². La chaleur et la fraternité expriment pour Arendt les tentatives de compensation de la perte de l'expérience publique, en offrant « l'irréalité mystérieuse qui affecte les relations humaines, chaque fois qu'elles se développent dans une *acosmie* absolue et sans être reliées à un monde commun à tous »²¹³. De cette façon, la perte du souci du monde, au contraire de ce qui indique la pitié, se constitue dans le sillage de la destruction des liens humains, de l'isolement comme forme d'érosion du sol d'une expérience du commun, en déterminant les modalités de la fraternité qui d'y émane sous un obstacle infranchissable.

Arendt situe l'amitié à l'autre bord politique de cette expérience de perte de l'espace public et de menace d'effondrement du monde moral, sous l'influence de cette atmosphère « d'irréalité ». À la différence de la fraternité, l'amitié est présentée comme une

210 Arendt, H., « De l'humanité dans de « sombres temps ». Réflexion sur Lessing ». Op. cit. p. 24.

211 Ibid. 23.

212 Ibid. p.25.

213 Ibid.

recomposition du sens de l'appartenance partagée, qui n'est plus guidée par la marque de la privation d'un sol commun d'expérience, mais au contraire, par le souci du monde comme horizon constitutif de son activité. L'amitié commence ainsi à apparaître comme un synonyme du monde commun, comme une expérience d'élucidation, de création et de séjour dans une réalité partagée, créée par la cristallisation des intérêts particuliers dans la trame des relations humaines. Comprise dans ce sens, dans cette relation avec la production d'un monde commun, l'amitié s'installe, en tant que notion, à la frontière qu'Arendt découvre entre l'action politique, comme acte de construction des réalités communes, et la compréhension du monde, comme exercice de signification.

3.– L'amitié comme expression de l'humanité

« *while I am by myself, all men, the humanity of all men [appears]* »²¹⁴

Dans son discours dédié à Lessing, Arendt revient à l'amitié à partir d'une opération de sauvetage. La figure de Lessing représente pour l'autrice le contexte pour thématiser la relation de la pensée avec le monde, notamment quand ce lien est déterminé pour l'épreuve de sa perte, de l'exil, du déracinement et finalement de l'absolue désolation. En effet, Lessing représente pour Arendt une forme de retrait, propre à ce qu'elle conçoit comme l'activité de la pensée, tout en étant profondément guidé, dans sa formulation, par le souci du monde. « Lessing se retire dans la pensée sans se replier sur son soi »²¹⁵, dit notre autrice, en soulignant comment, dans le cas de persécution la pensée peut devenir non une négation du monde, mais plutôt « une manière de se mouvoir en liberté »²¹⁶.

Ainsi, la description de Lessing comme un penseur de la clandestinité nous reconduit à notre discussion de départ. En effet, la pensée comme mouvement clandestin dans le monde, tout en exprimant le souci, nous ramène à l'espace de la critique qui a inauguré la formule abensourienne de la *voie oblique*, en tant que brèche, entre-les-lignes, pour la découverte de la condition amicale de la pensée. La voie oblique, comme forme d'entre-connaissance entre l'auteur et ses lecteurs et lectrices, signale – comme nous l'avons thématisé dans notre premier chapitre – l'actualisation d'un geste qui, dans son mouvement, déplace le foyer de la

214 Arendt, H., « Philosophy and Politics » Op. cit. p.88.

215 Arendt, H., « De l'humanité dans de « sombres temps ». Réflexion sur Lessing ». Op. cit. p. 18.

216 Ibid. p.17.

pensée à l'espace de l'*entre* deux. À mi-chemin entre l'expression des intentions cachées de l'auteur, inscrites dans les textes sur le mode de traces d'écriture, et l'exaltation de la curiosité des lecteurs en tant que réveil des « sentiments » libertaires, la voie oblique inaugure le passage vers la resignification critique de la pensée comme activité.

La description par Arendt de la pensée de Lessing semble reproduire ce même geste de déplacement et de recomposition critique, en révélant une nouvelle voie entre la pensée, l'action et la liberté. En effet, comme Arendt le signale,

Pour Lessing, la pensée ne naît pas de l'homme et n'est pas la manifestation d'un moi. C'est plutôt l'homme – créé selon Lessing pour l'action et non pour la ratiocination – qui s'ouvre à la pensée, parce qu'il découvre finalement aussi en elle une manière de se mouvoir en liberté dans le monde²¹⁷.

Afin de comprendre l'importance de cette affirmation, nous avons besoin de la replacer dans un contexte. Nous faisons référence, en fait, moins à la figure de Lessing qu'à ce moment qu'Arendt décrit comme les « sombres temps », c'est-à-dire au contexte où la perte du monde devient une expérience si extrême, et pourtant banale, que la pensée, en tant qu'activité inactive, peut servir de voie d'expression de la liberté. Ainsi, après la « perversion » des lois, par la corruption du lien qui noue les droits et les institutions à la fondation d'un monde humain, et la perversion de la personne morale, en tant que moment où « les éléments du monde familier sont tordus, détournés, retournés, pour être recyclés à part d'une institution visant à modifier du fond en comble le monde »²¹⁸, il ne reste que la personne psychique, comme dernier refuge de la dignité humaine.

À la différence de l'exploration que nous avons déployée chez M. Abensour, Arendt ne fait pas référence à l'écriture, comme trace visible d'un geste de mouvement critique de la pensée. Dans le contexte des sombres temps, nous en sommes à un stade préalable à l'expression d'un tel geste, où le lien entre pensée et liberté ne s'établit pas grâce au refuge offert par l'écriture, mais au niveau de son activité elle-même. En effet, dans le sillage de la domination totale, le lien qu'Arendt explore ne se centre pas sur le lien entre écrivain et lecteur, mais entre la pensée et la perte de la condition humaine. La réflexion sur le totalitarisme offre ainsi le contexte pour poser la relation entre la pensée et l'humanité des hommes comme une énigme qui s'inscrit dans les contours de l'individualité, de la relation

217 Ibid.

218 Leibovici M., Roviello, A.M., *Le pervertissement totalitaire : la banalité du mal selon Hannah Arendt*. Éditions Kimé, Paris, 2017. p.17.

existentielle du moi avec l'absence et la perte du monde. Donc, le foyer critique qu'Abensour discerne dans l'acte de déplacement de la pensée, des confins de l'expérience solitaire de l'écrivain à la rencontre collective – sur le mode de l'entre-connaissance – entre deux ou plusieurs *moments de détresse*, se fait en sens inverse chez Arendt, vers les confins du moi, vers l'expérience intérieure.

Notre autrice accède à cette dimension interne en ne se limitant plus à la considération du système totalitaire à partir des *arcanes de la domination*, c'est-à-dire comme un dispositif de contrôle et de coercition des individus, pour le concevoir comme un organisme d'« inversion des consciences »²¹⁹. De cette façon, le totalitarisme comme domination des consciences fait voir comment les structures *visibles* de la trame subjective des relations humaines, ses dimensions juridiques et morales, dépendent du milieu de la conscience. Plus précisément, la conscience apparaît comme l'espace où le déplacement entre le désintéressement (*selflessness*) du monde – comme expression du déracinement – vers l'abnégation – le fanatisme comme soumission aux lois du mouvement – prend lieu, en nouant la fragilisation du caractère visible de la trame inter-subjective avec sa version la plus minimale, à savoir la vie du moi pensant.

Ainsi, Arendt reconstitue le parcours de cette inversion, en prenant l'érosion de la pluralité et de la spontanéité comme la boussole qui la conduit finalement à l'analyse de l'activité de la pensée comme dernier espace pour l'humanité des hommes. En fait, comme en témoigne déjà sa réflexion sur la compréhension, cette dimension intérieure joue un rôle de plus en plus important au fur et à mesure que le monde extérieur devient de plus en plus fragile. L'atteinte à la personne morale expose ainsi l'importance de l'activité de jugement après que les supports de monde aient subi une érosion radicale des repères de certitude : la différenciation entre le bien et le mal devient une activité qui se resserre de plus en plus sur les individus – progressivement isolés –, à mesure que le *cercle de fer* totalitaire se rétrécit. Ainsi, l'isolement, conséquence de la vie dans toutes les tyrannies, peut donner lieu à une forme très paradoxale d'expérience quand le désintéressement s'inverse en fanatisme.

En effet, l'institutionnalisation de l'isolement, comme condition partagée des individus dominés, résulte dans la désolation du monde qui, comme Tassin l'explique bien, suppose « la paradoxale production d'une non-appartenance-au-monde corrélative de la fabrication d'une non-communauté »²²⁰. Ainsi, le totalitarisme met en œuvre le processus de fabrication d'un destin naturel-historique par la destruction du souci du monde comme trait existentiel. En ce

219 Ibid. p.21.

220 Tassin, E., *Trésor perdu*. Op. cit. p.187.

sens, la désolation devient la paradoxale expérience d'une non-expérience, c'est-à-dire de la perte d'une place dans le monde par l'élimination de notre inscription dans une trame partagée à plusieurs. La superfluité de l'existence signale ainsi un contexte où la participation, avant de devenir l'acte d'apparition collective qui actualise les conditions de pluralité et de natalité qui donnent consistance à la trame des relations humaines, acquiert un sens unique, en tant qu'inscription de l'individualité dans le mouvement d'un processus de fabrication d'un destin non plus humain, mais plutôt naturel ou historique.

Le totalitarisme se révèle ainsi comme un système qui produit la non-appartenance, la superfluité, afin de mener à terme son processus de remplacement de la réalité par la fiction. Dans ce processus, le sens de la réalité, comme boussole de la vie-ensemble, produit de l'expérience d'actualisation des liens humains, est atteint quand sa source passe du partage du sens de l'appartenance à la reproduction du discours idéologique. Dans ce contexte, l'élucidation collective des normes morales est réduite à des critères qui émanent soit des contours de l'isolement, soit de l'abnégation totale en faveur des lois du mouvement totalitaire. Ainsi, suite à la constatation de la fragilité des normes morales en lien avec un processus de production de la superfluité, Arendt revient sur l'activité de la pensée, afin d'y entrevoir un dernier refuge pour la pluralité en tant que condition de l'individualité, voire de l'humanité.

Comme Arendt le décrit à propos de la dynamique poétique de la domination totale, le processus de fabrication d'une nouvelle humanité, capable seulement de remplacer l'humanité des hommes en la détruisant, est définie, en tant que système, par l'affirmation d'un début et d'une fin propres. Dès lors, la spontanéité, comme « *man power to begin something new of his own resources* »²²¹, ainsi que la pluralité, comme forme d'expression de l'unicité par cette nouveauté, doivent être complètement abolies. En raison de la condition phénoménale du monde humaine, en tant que sphère d'apparition des êtres uniques en raison de leur condition d'être eux-mêmes des « nouveaux venus » – « *newcomers* »²²², le totalitarisme réussit à déraciner l'inhérence de la pluralité à la trame visible des relations humaines en la détruisant, c'est-à-dire en éliminant l'espace qui se tisse *entre* les êtres humains. Dans le contexte de *The Origins*, Arendt comprend déjà cette élimination de cette espace comme une destruction de l'espace que la liberté comme expérience politique habite – « *living political reality [...] the*

221 TOT. p.455.

222 « Because they are initium, newcomers and beginners by virtue of birth, men take initiative, are prompted into action. [*Initium*] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit ("that there be a beginning, man was created before whom there was nobody"), said Augustine in his political philosophy. » Arendt, H., *The Human Condition*. Op. cit. p.177.

living space of freedom »²²³ – : la destruction de la sphère publique fait s’effondrer la possibilité d’apparition, d’abord, de l’intérêt comme une réalité commune, mais aussi des individus, comme personnes capables d’agir et de parler de concert.

C’est en ce sens qu’Arendt décrit la terreur comme une force de destruction non seulement de la liberté, mais aussi de sa source elle-même²²⁴. Si la liberté est une expérience qui définit l’appartenance au monde, décrite jusqu’ici par l’expérience de l’action et de la parole comme forces de construction et de signification de la vie-ensemble et, plus précisément, comme voies d’actualisation de la pluralité et de la natalité comme conditions de la vie humaine, quel est le lieu existentiel de cette source ? Comment Arendt peut-elle, en effet, distinguer la liberté, comme expérience située, dans un « sens spécifique », et sa source ? Existe-t-il une liberté au-delà de ce « sens spécifique », c’est-à-dire au-delà de son expression visible ? En effet, avant de déplacer le sens de la liberté à son expérience politique, cette différence cherche à récupérer, au sens d’une opération de sauvetage, un sens de la liberté qui peut avoir un refuge dans les contours de l’unicité des individus, même là où règne la terreur totalitaire,.

La représentation de la domination totale, en tant que désolation généralisée, est décrite en termes phénoménologiques et politiques. La destruction de l’unicité implique l’interdiction d’agir qui, dans sa dimension politique originaire, dépend de la liberté de mouvement, en tant que passage d’une dimension privée à la vie publique. La description arendtienne de la désolation totale se présente alors comme la convergence entre l’élimination radicale de la participation des individus au processus de production de la vie-ensemble, en tant que foyer de l’appartenance partagée, et l’annulation du contact avec la réalité, comme forme de participation à l’exercice de signification de ce qui est apparent et manifeste à tous.

Arendt comprend la production de l’isolement comme un effet de la brutalisation de l’existence des individus, lesquels sont reconduits, par le processus technopoietique d’un projet de fabrication d’une nouvelle nature, à l’homogénéité de l’espèce. L’auteur reconstruit ce processus dans le cadre des activités de la *Vita activa*, en comprenant la perte de la capacité d’agir ensemble, de la dimension proprement politique, comme le produit d’une double réduction. Les individus sont d’abord instrumentalisés, à partir du processus idéologique qui les pose comme des moyens dans la poursuite d’un destin historico-naturel. Dans ce processus, l’isolement se présente comme une expérience anti-politique : la sphère publique

223 TOT, p.466.

224 « Terror [...] as the obedient servant of natural or historical movement has to eliminate from the process not only freedom in any specific sense, but the very source of freedom which is given with the fact of the birth of man and resides in his capacity to make a new beginning ». Ibid.

s'effondre et la fabrication de la fiction idéologique, en tant que forme de composition et d'organisation sociale, la remplace. Dans ce processus *poétique*, le totalitarisme comprend l'instrumentalisation idéologique comme une dynamique qui n'est plus subordonnée à la participation à une expérience partagée, mais tout au contraire, comme une inscription des individus dans la composition et le déploiement d'un processus. À partir de ce premier mouvement de réduction, le totalitarisme reconduit les individus, déjà instrumentalisés, à l'espèce, en tant que matière première de ce processus de fabrication. C'est à ce point où l'isolement (*isolation*), en tant qu'attribut de l'œuvre de fabrication d'une nouvelle nature humaine, devient désolation (*loneliness*), en tant qu'expérience générale d'abandon. Il s'agit ici d'un double abandon : « par tout », une perte d'accès et de participation au monde comme réalité matérielle, « et par tous »²²⁵, en tant que perte radicale du sens d'appartenance à une réalité partagée à plusieurs.

Après avoir déduit le sens de la désolation en tant qu'expérience de l'abandon total, Arendt peut reprendre l'analyse de la pluralité et du sens de l'existence. Plus le mouvement de production de superfluité et d'absurdité s'accroît, plus l'isolement des individus s'accroît. L'individualité est le dernier rempart où peut se réfugier une pluralité déjà visiblement perdue. Dans le sillage des témoignages de camps et sur le constat des récits de figures comme Eichmann, Arendt explore l'idée de pluralité comme expérience existentielle, dont le site est la vie psychique ou spirituelle des individus isolés. Cette exploration se présente, dans le contexte de ces *sombres temps*, comme une voie de retour à la vie politique, à l'analyse de sa consistance, désormais contrainte à son unité minimale. Ce retour à la politique, comme Arendt le montrera tout au long son œuvre, prend la forme d'un sauvetage, non plus d'un concept, non plus d'une catégorie, mais plutôt d'une expérience politique. En effet, les traces de cette expérience, ici comprises comme les vestiges de la pluralité dans l'épreuve de la destruction du monde commun, se révèlent grâce à l'établissement d'une différence entre l'isolement, comme expérience de l'extinction du souci du monde, et la solitude, comme expérience du retrait du monde visible. Cette différence représente pour Arendt la brèche qui lui permet de retrouver le sens existentiel originnaire de la pluralité, comme expérience de la condition humaine, même là l'essor de la désolation réduit la consistance de la pluralité au dialogue silencieux du moi avec moi-même.

225 ST. p.307. TOT. p.476.

3.1.- La solitude et l'expérience de deux-en-un

*Numquam minus solum esse quam cum solus esset*²²⁶

La première différence que suscite l'atomisation, comme processus de destruction de liens humains, se situe à la frontière entre la dimension visible et invisible de la trame des relations inter-subjectives. En effet, Arendt comprend l'isolement à partir d'une impuissance politique – « une situation où je ne peux agir parce qu'il n'est personne pour agir avec moi »²²⁷, alors que la désolation est décrite comme une expérience de la vie psychique – « une situation où, en tant que personne, je me sens à l'écart de toute compagnie humaine »²²⁸. Dans sa dimension politique, l'isolement concerne toute interruption de la participation à la vie politique, toute forme de retrait de sa sphère publique d'apparition. Si l'action, en tant que *praxis politique*, décrit le mouvement par lequel les sujets manifestent leur unicité, par la révélation du qui attaché à l'acte de mise à jour de leur condition de natalité, l'isolement décrit la dynamique complètement contraire, en tant que suspension de notre présence dans cet espace d'apparition. Or, l'isolement, comme conséquence de la destruction de cet espace, en tant que sphère de participation publique, radicalise l'expérience de ce retrait, en déterminant une sorte de sortie du monde en un voyage sans retour. L'isolement devient une condition politiquement cruciale dès lors que le retrait du monde devient la conséquence d'une destruction de la sphère publique et non, l'effet d'une suspension momentanée de notre inscription dans une réalité commune.

L'isolement, comme d'une expérience commune est un trait caractéristique de toute tyrannie, alors que le paysage de la désolation est beaucoup plus obscur. La différence qu'Arendt vise à sauver, entre la destruction de la sphère publique et la perte du sens de la compagnie, décrit une scène où l'isolement ne s'incruste pas seulement dans les contours de la fraternité, comme expérience de recomposition clandestine d'un sens, forcement coupé du sens de la réalité selon Arendt. Au-delà de la chaleur, en tant que contact avec autrui, la désolation est une non-appartenance absolue, c'est-à-dire l'épreuve *interne* de l'impossibilité de recomposer tout lien avec autrui. L'importance de cette différence est plus claire quand Arendt introduit un troisième terme, la solitude, afin de faire apparaître la spécificité de la désolation comme expérience existentielle. En effet, comme Arendt signale :

226 « « Never was he less alone than when he was alone [...] or rather [...] never was he less lonely than when he was in solitude » .Ibid. p.476.

227 ST. p.305. TOT p.474.

228 « that is in a situation in which I as a person feel myself deserted by all human companionship ». Ibid.

Comme Épictète le fait observer [...] l'homme désolé (*eremos*) se trouve entouré d'autres hommes avec lesquels il ne peut établir de contact, ou à l'hostilité desquels il est exposé. L'homme solitaire, au contraire, est seul et peut par conséquent « être ensemble avec lui-même », puisque les hommes possèdent cette faculté de « se parler à eux-mêmes ». Dans la solitude, en d'autres termes, je suis « à moi-même », en compagnie de mon moi, et donc deux-en-un, tandis que dans la désolation je suis en vérité un, déserté par tous les autres²²⁹.

Comme Arendt le montre, la redécouverte de la solitude, comme le mode existentiel du retrait du monde comme réalité partagée, permet à Arendt d'ouvrir une voie, bien que fragile, entre l'individu isolé et la pluralité, comme condition de l'humanité de l'existence. La solitude est l'état où le lien humain est reconduit aux contours de la vie psychique, en tant qu'expérience d'une compagnie invisible et privée. Cette forme de compagnie, sur le modèle d'un dialogue, produit donc une scission de l'individualité : la solitude est l'état où l'actualisation et la recomposition des liens humains a lieu dans les confins du moi. Alors que la désolation est cet état où l'expérience du moi s'éprouve à partir d'une dynamique de fixation sans échappatoire où l'identité est restreinte à l'épreuve d'un moi sans dialogue et donc sans ouverture en dehors de l'horizon déterminé par son sens de l'appartenance.

En revanche, la solitude est une expérience de la scission de l'individualité, elle actualise un écart au sein de l'attachement du moi à lui-même, ce qui permet, une suspension provisoire de toute identité. Ainsi, avant d'apparaître comme une donnée naturelle ou historique, le moi devient d'abord une *expérience*, le dialogue étant le foyer d'une activité capable de signifier l'existence. Cette expérience émerge ensuite d'un double mouvement de prise de distance, par rapport à l'expérience du monde avec les autres – notre implication dans cette réalité partagée est momentanément suspendue – mais aussi par rapport à soi-même, par l'introduction d'un autre point de vue qui se présente comme une compagnie. Cette dernière acception de la solitude est le trait qui attirera le plus fortement la réflexion d'Arendt, dans la mesure où l'attestation d'une dualité interne permet de sauver une expérience profondément politique dans un contexte où toute trace de son expérience semble avoir disparu.

La présence du dialogue dans les contours du moi n'est pas seulement une figure métaphorique qui décrit la dynamique d'un acte réflexif, mais plutôt l'attachement de cette

229 ST. p.308. « As Epictetus sees it [...] the lonely man (*eremos*) finds himself surrounded by others with whom he cannot establish contact or to whose hostility he is exposed. The solitary man, on the contrary, is alone and therefore « can be together with himself » since men have the capacity of « talking with themselves ». In solitude, in other words, I am « by myself », together with my self, and therefore two-in-one, whereas in loneliness I am actually one, deserted by all others. » » TOT. 476.

activité à la vie politique, comme foyer de sa dynamique. En effet, le dialogue du moi avec lui-même a lieu sur le même mode que le dialogue qui donne consistance à la vie politique, permettant l'attestation de la révélation de quelqu'un qui y apparaît. Autrement dit, en tant qu'expérience, la solitude désigne l'acte de nous parler à nous-mêmes comme si nous étions quelqu'un d'autre, elle fait du retrait de la vie à plusieurs la condition de possibilité de l'acte par lequel le moi s'apparaît à lui-même. C'est en ce sens que la solitude est pour Arendt le milieu où la pensée, en tant qu'activité de l'esprit, a lieu, dans la mesure où elle considère que le retrait du monde dans le sillage du dialogue permet une activité de création et de réhabilitation des liens humains, même quand il n'y a personne d'autre.

Les conséquences politiques qui découlent de cette division de l'individualité en cette dualité originaire sont déterminantes. En effet, avant de démontrer, sous la figure de ce « dialogue silencieux », l'indépendance du moi par rapport à l'expérience du partage avec autrui, Arendt fait tout le contraire : elle retrouve le lien de l'identité elle-même à l'acte d'apparition et à la présence de la compagnie. « Pour être confirmé dans mon identité, je dépends entièrement des autres »²³⁰, signale Arendt, en comprenant l'actualisation de cette dualité originaire sous le même modèle dont action et parole opèrent sous les contours de l'espace public, c'est-à-dire comme un acte de révélation du « qui ». En effet, l'unicité, en tant que trait de la condition de pluralité, dépend de la capacité d'actualiser la différence comme un trait autant partagé qu'irréductible de l'existence humaine. Le fait d'être quelqu'un, c'est-à-dire de porter un « *qui* » unique et distinctif, dépend ainsi de l'acte d'insertion de cette unicité dans l'espace d'apparition où l'identité est composée à partir du partage et la reconnaissance de la perception de quelqu'un comme différent.

Comme dirait Tassin, « « il n'y a de singularité que depuis l'interpellation plurielle qui me fait « irremplaçable » »²³¹, dans la mesure où on parle d'êtres humains et non d'outils dans la fabrication d'un modèle ou de matière première pour la production d'une nouvelle espèce. Dans un sens, la solitude exprime l'unité minimale de la distance comme condition du dialogue du *moi* avec *moi-même*. De même que l'espace public fait de la distance *entre* sujets – capables d'action et parole – le milieu où se nouent les liens humains, la solitude dispose le dialogue comme l'exercice de prise de distance de soi, en suivant la dynamique de révélation du « *qui* », mais en sachant aussi que, comme Socrate le définit, la pensée est un acte *silencieux et invisible* et, donc, incapable de devenir l'espace pour l'assertion de l'identité.

230 ST.308. TOT. p.476.

231 Tassin, E., *Le trésor perdu*. Op. cit. p.190.

Ainsi, loin de dénoter la complétude de l'existence, comme un trait de son caractère autosuffisant, la désolation montre la réduction du moi à l'unité comme la conséquence d'une dépossession absolue, où l'individu est complètement *déserté* par *tous*, y compris lui-même. En tant qu'incapacité d'apparaître à soi, la désolation décrit le remplacement de la révélation de l'unicité, grâce à l'actualisation de la condition de natalité, par la subordination de l'existence aux conditions données. Autrement dit, l'identité n'est plus une *expérience*, soumise aux conditions qu'impose la perception de la réalité comme un sol partagé, mais plutôt le résultat d'un processus de fixation à soi, dont la place est déjà attachée aux lois du mouvement comme force d'une signification totale et transcendante.

La société atomisée devient une société pleinement totalitaire une fois que les êtres humains isolés ont existentiellement perdu la compagnie, non seulement d'autres mais aussi d'eux-mêmes. Dans la mesure où, pour Arendt, se retirer en soi c'est retrouver une compagnie avec soi-même, et se mettre à réfléchir, la radicalisation de la domination correspondra à une *absence de pensée*. En effet, l'érosion de la solitude, provoquée par l'essor de la désolation, advient au moment où la terreur a été capable de remplacer complètement le sens de la réalité, en tant que perception collective de ce qui apparaît à *tous*, par le dispositif de subjection idéologique. Dans un contexte où même l'acte de retrait *intérieur* a été détourné vers l'affirmation du cercle de fer comme un horizon indépassable pas même en imagination, l'élimination de la solitude implique l'effacement total de la pluralité comme condition de la vie humaine sur terre.

Arendt compose une définition de l'activité de la pensée à partir de deux pôles constitutifs. En sauvant de la solitude, grâce à sa différenciation d'avec l'isolement et la désolation, Arendt ouvre d'abord une voie vers une expérience politique de la pensée qui la conduit directement à la figure de Socrate, en tant que source du modèle dialogique qui décrit le deux-en-un. Cela permet à Arendt d'articuler le retrait du monde, en tant que suspension momentanée de notre appartenance à son espace d'apparition, à l'expérience de la compagnie, comme trace existentielle de la pluralité. Socrate rend possible ainsi de concevoir la solitude comme une expérience de critique, c'est-à-dire de mise en question du sens de l'appartenance grâce à la division de l'identité propre au dialogue. Le nom que Socrate donne à cette expérience n'est autre que celui que La Boétie donne à la résistance à la tyrannie, à l'interruption de la fascination, et que P. Leroux utilise pour signaler la consistance de l'humanité comme épreuve de l'infini dans l'autre. Socrate désigne la pensée comme une forme privée et solitaire d'amitié sur le mode d'une compagnie avec soi, conception

qu'Arendt re-inscrit dans le contexte des sociétés de masses afin de fournir un dernier refuge à la résistance, même là où celle-ci semble avoir été éradiquée complètement.

Ensuite, en tant que forme d'analyse de la désolation, et sur le constat de la banalisation de l'atomisation croissante des sociétés post-totalitaires, Arendt utilise la figure d'Eichmann comme un modèle de l'absence de la pensée. En effet, cette figure de la machinerie totalitaire décrit la condition scandaleuse de la banalisation de la désolation, Eichmann est un exemple des effets de la perversion de la solitude une fois qu'elle est complètement soumise au processus d'idéologisation. Ainsi, contre la mutation de la domination, devenue une force d'anéantissement de la possibilité de sortie et de compagnie, Arendt n'invoque plus le nom de l'amitié contre la tyrannie, mais plutôt contre la désolation comme expérience non plus « limite »²³².

3.2.- L'amitié contre la désolation : Socrate contre Eichmann.

*« cette fuite est la réalité à travers laquelle le monde se manifeste »*²³³

Arendt retrouve le lien de Socrate au nom de l'amitié à deux périodes différentes de son œuvre. Si l'on suit un ordre bibliographique, on trouve une première formulation de l'amitié dans le cours qu'Arendt donne à l'Université de Notre-Dame en 1954, source d'un texte fondamental pour le projet abensourien. Il s'agit du séminaire publié sous le titre « Philosophy and politics » où Arendt analyse la relation entre la constitution politique de la *polis*, à partir de la conception aristotélicienne de l'amitié, et l'expérience de la pensée, conçue dans le sillage de la figure de Socrate.

L'intérêt si prononcé d'Abensour pour ce texte, relativement marginal par rapport à la vaste œuvre de la penseuse, réside précisément dans les termes par lesquels le lien entre la politique et l'activité de la pensée sont conçus. Par un choix plutôt inhabituel par rapport aux linéaments qui coordonnent sa réflexion, Arendt ne thématise pas seulement la relation entre l'activité de la pensée et la philosophie à partir d'un exercice de démantèlement des « points aveugles » à l'égard de l'irréductibilité de l'expérience de la politique qui émanent de la pensée des philosophes professionnels. Bien que cet exercice y soit présent, Arendt fait un pas

232 « Ce qui, dans le monde non totalitaire, prépare les hommes à la domination totalitaire, c'est le fait que la désolation, qui jadis constituait une expérience limite, subie dans certaines conditions sociales marginales telles que la vieillesse, est devenue l'expérience quotidienne des masses toujours croissantes de notre siècle ». ST. p.310. TOT. p. 478.

233 Arendt, H., « De l'humanité dans de « sombres temps ». Réflexion sur Lessing ». Op. cit. p. 32.

au-delà de la constatation de la brèche entre les concepts et les catégories de la pensée philosophique et la consistance spécifique de la vie politique : elle voit dans la figure de Socrate un lieu inédit de médiation entre une forme politique de l'amitié et une formulation philosophique de son expérience.

Ainsi, Socrate est la découverte qui vient après à la mise en œuvre de l'*epoché* de la figure de Platon, comme limite indépassable de l'horizon de la philosophie politique. En effet, en comprenant la mort de Socrate comme « le traumatisme originel qui a ouvert l'abîme entre la philosophie et la politique »²³⁴, la redécouverte arendtienne de son expérience de la pensée inaugure une voie oblique, capable de mettre à distance autant le dédain philosophique des affaires humaines que la tendance à remplacer la politique par le gouvernement, afin de retisser le lien entre l'exercice de la philosophie et le rôle du citoyen. Ainsi, Socrate permet d'ouvrir un passage vers une expérience de la philosophie qui n'est plus contaminée par la tendance tyrannique incarnée par la figure du « philosophe roi » platonicien, en même temps qu'il donne consistance à l'implication de la pluralité dans l'activité de la pensée.

Ainsi, comme Abensour l'explique, la mort de Socrate marque l'auto-exil de la philosophie par rapport aux confins de la vie dans la *polis*, exil qui est, selon Arendt, le foyer originaire d'une attitude structurelle propre à la tradition de la pensée occidentale. Dans sa version institutionnelle, la naissance de la philosophie politique s'est faite dans un esprit immunitaire, fondé sur une tendance à la « protection de l'agitation de la multitude »²³⁵ : pour elle, la vie de la *polis* est configurée comme un chaos dangereux qu'il faut réformer. Ainsi la *doxa*, en tant qu'expérience de l'échange de points de vue et base de la condition phénoménale de la politique actualisant la dignité en tant que manifestation de l'unicité et de la différence, est ciblée comme une expérience à remplacer par un modèle de gouvernement fondé sur la fabrication, comme nous l'avons déjà vu à propos des schèmes totalitaires.

La figure de Socrate offre un contre-modèle à cette tendance, elle reconstitue la relation entre l'expérience fondatrice de l'activité de la pensée, du *thaumadzein* ou étonnement, avec les principes constitutifs de la vie-ensemble. Sous le regard arendtien, Socrate apparaît à la fois comme un citoyen et comme un philosophe, sans qu'il y ait contradiction entre l'exercice de ces deux activités, la vie-ensemble étant, de plus, le sol commun de leur expérience. Ainsi, Socrate pose cette forme d'étonnement comme la source de la pensée *en même temps* qu'il en inscrit le *pathos* dans les conditions politiques qui déterminent la vie en *polis*.

234 Abensour, M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Op. cit. p.29.

235 Ibid.

Or, avant de commencer la reconstitution de ce lien fragmenté, il nous faut brièvement souligner l'opération abensourienne qui pose la pensée d'Arendt dans cet esprit. La détermination de l'expérience de l'amitié comme une forme de lien entre les activités de la philosophie et la politique émane d'un travail particulier de lecture qui interpelle la figure abensourienne de la *voie oblique* d'une manière tout à fait particulière. D'une part, Abensour semble retrouver chez Socrate un passage vers une recomposition critique de la philosophie politique, en tant qu'activité déterminée à la fois par l'occultation des choses politiques et l'identification disciplinaire. L'expérience de Socrate n'est ni académique, au sens platonicien d'une reproduction du geste structurel de mépris des affaires humaines, ni contre-philosophique, en tant que déplacement en dehors de ces contours.

En même temps, d'autre part, cette sorte de voie oblique vers une expérience non-académique de la philosophie, comme forme de sauvetage d'une disposition critique – sur le mode d'un *Stimmung* comme celle de la vigilance, est elle-même le résultat d'une opération de lecture qui reproduit le modèle de cette double négation à l'intérieur de la pensée arendtienne. Contre la posture explicite de l'autrice, Abensour lit ce texte comme une opération de sauvetage de la possibilité de la philosophie politique. Malgré la désertion publique d'Arendt du cercle de philosophes²³⁶, malgré sa dénonciation permanente du statut politiquement problématique de la condition anti-politique des penseurs professionnels, malgré son propre travail de démantèlement du trait platonicien qui compose l'horizon disciplinaire de la philosophie vis-à-vis de la vie politique, Abensour choisit d'y lire la persistance d'une possibilité pour la modulation de son activité dans un sens critique. Abensour choisit de lire alors *entre les lignes*, en créant un dialogue avec les intentions cachées d'Arendt afin de sauver, non seulement la condition politique de la philosophie, mais plus précisément, la persistance d'une expérience commune qui est capable de retisser son sens d'appartenance avec l'activité de la critique.

Dans cette optique, Abensour se concentre sur ce qui paraît, dans le sillage du poids écrasant de la posture anti-philosophique d'Arendt, un lapsus d'écriture :

Si les philosophes, en dépit de leur nécessaire distance à l'égard de la quotidienneté des affaires humaines, devaient parvenir un jour à élaborer une vraie philosophie politique, ils

236 « Ce qui me gêne, c'est de m'y risquer moi-même, car je n'ai ni la prétention, ni l'ambition d'être « philosophe », ni de compter au nombre de ceux que Kant appelait, non sans ironie, *Denker von Gewerbe* (penseur de profession) ». LVE. p.19-20. Cf Abensour, M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique*. Op. cit. pp.18-24.

devraient faire de la pluralité, l'objet de leur *thaumadzein* cette pluralité d'où naît le monde des affaires humaines dans sa grandeur et dans sa misère.²³⁷

Sur la piste de cette *véritable philosophie politique*, Abensour reconstitue l'exercice arendtien de démantèlement de la tradition de la pensée occidentale, en détournant sa direction de sortie de la philosophie pour le reconduire à sa redécouverte. La pensée de la résistance d'Arendt est alors redéfinie, en y ajoutant les traits libertaires²³⁸ de sa posture, contre le despotisme et contre toute réduction de l'irréductibilité des choses politiques, contre la résistance à l'occultation de l'expérience qui donne son origine à la philosophie comme activité humaine. En effet, le *thaumadzein*, cet étonnement bouleversant et paralysant, se révèle comme l'expérience qui est sous-jacente à l'activité de la pensée sur un mode socratique : il procure à Abensour une alternative de détour afin de revenir sur la condition critique de la philosophie politique. Dans ce cadre, la thématization de l'amitié est inscrite dans le déploiement d'un exercice de sauvetage de la philosophie politique, dont le nom indique l'inauguration d'un espace pour la recomposition du lien entre la vie-ensemble et une certaine acception, très particulière, de la pensée critique. De cette façon, la philosophie s'inscrit de nouveau dans notre cartographie, comme le domaine – redécouvert par l'usage d'une lecture *entre les lignes* – où l'expérience de l'amitié encore persiste.

3.2.1.- Thaumadzein et amitié, l'articulation de la pensée amicale

À partir de cette clé de lecture, Arendt s'approche de l'amitié en tant qu'expérience politique à partir d'une formulation d'abord aristotélicienne, en tant que « *the political, non-economic [form of] equalization* »²³⁹ de la *polis*. Si l'amitié désigne une modalité de la vie à plusieurs, le prisme qu'Arendt choisit pour entrevoir sa consistance s'inscrit fortement dans la conception de la vertu par Aristote et de son expérience comme une épreuve de l'égalité. L'amitié comme forme d'égalisation est présentée comme une élucidation du *commun*, c'est-à-dire comme une activité, d'une réalisation collective et totalement inscrite dans un espace

237 Abensour, M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique*. Op. cit. p.50. (C'est Abensour qui traduit et qui souligne). Cf. Arendt, H., « Philosophy and politics ». Op. Cit. p.103.

238 En parlant de la posture extérieure d'Arendt à la philosophie politique, comme forme de voie oblique vers sa redécouverte comme activité critique, Abensour signale « si l'in prête toute son attention à cette orientation essentielle, à cette ironie, si on en accueille la force dérangeante, ne s'aperçoit-on pas que cette extériorité est un passage obligé pour accéder à ce qui chez H. Arendt est inclassable, voire « scandaleux » et ne se prête nullement à une opération de canonisation ? Bref, on augmente ainsi les chances de retrouver « l'enfant terrible » dont la pensée par tout un versant pointe vers une idée libertaire de la politique ». Abensour, M., « *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* » in *Pour une philosophie politique critique*. Op. cit. p.263.

239 Arendt, H., « Philosophy and politics ». Op. Cit.. p.83

d'apparition, qui donne le sol qui soutient la vie politique de la *polis*. Comme chez Aristote, les apparitions de l'amitié dans la conception proprement politique d'Arendt font toujours allusion à une expérience qui se donne dans un milieu d'égalité, comme une forme de constatation de son existence, et qui montre sa compatibilité avec la sphère publique, en tant que lien créé par la reconnaissance.

De là, le contenu de l'amitié est un problème de distance. En tant que forme d'élucidation du commun, l'amitié, comprise dans la dimension politique d'une dynamique de reconnaissance, tisse ses liens avec la dignité à partir de sa compatibilité avec la sphère publique. Arendt trace une différence entre amitié et « amour »²⁴⁰, ce dernier étant une épreuve de perte de la distance avec autrui qui, à la différence de l'isolement, devient intimité. En même temps, Arendt distingue l'amitié du « respect »²⁴¹, cette affection étant déterminée à partir de la distance institutionnalisée par les repères juridiques et moraux qui soutiennent une communauté politique. Plus proche que le respect, l'amitié exprime une forme d'intimité qui n'attente pas à l'apparition de l'unicité distinctive d'aucun des impliqués dans son exercice. Elle n'est alors pas fusionnelle. En outre, plus loin que l'amour entre deux personnes, l'amitié s'avère être tout à fait compatible avec la lumière de la sphère publique, en déterminant sa forme d'égalisation sous le modèle de la réhabilitation des liens humains, comme la source de la création des mondes communs²⁴².

À partir de ce foyer aristotélien comme *expérience du commun*, Arendt déterminera l'amitié comme l'une des représentations qui donnent consistance à la figure du lien humain en tant que dimension spatio-temporelle constitutive de l'*entre* (*between*), en tant que

240 Sur l'incompatibilité phénoménologique entre les soucis de la vie privée des soucis de la vie publique, Arendt signale : « This, to be sure, does not mean that private concerns are generally irrelevant; on the contrary, we shall see that there are very relevant matters which can survive only in the realm of the private. For instance, love, in distinction from friendship, is killed, or rather extinguished, the moment it is displayed in public ». Arendt, H., *The Human Condition*. Op. cit. p.51.

241 « Respect, not unlike the Aristotelian *philia politike*, is a kind of "friendship" without intimacy and without closeness; it is a regard for the person from the distance which the space of the world puts between us, and this regard is independent of qualities which we may admire or of achievements which we may highly esteem. ». Ibid. p.243.

242 Il y a un tout une dimension de l'amitié chez Arendt que nous ne serons pas en mesure ici de thématiser, mais qu'il est nécessaire de le garder au moins dans l'esprit. Il s'agit de la relation entre amitié et l'exil, comprise non plus comme l'épreuve que fait la pensée une fois qu'elle fait son *retrait* de l'espace d'apparition, mais dans un sens beaucoup plus concret, comme une expérience marquante de la propre biographie d'Arendt. Comme M. Leibovici le souligne dans les itinéraires de la correspondance entre Arendt et Kurt Blumenfeld, « pour celui qui a vécu l'exil, les amitiés sont essentielles, elles sont l'unique sol sur lequel il peut espérer se tenir [...]. Malgré les divergences et les conflits qui la traversent nécessairement, l'amitié – surtout celle des « vieux amis » – est ce qu'il faut préserver avant tout. Si les « vieux amis » sont d'abord les amis de jeunesse, ils sont aussi ceux qui viennent du même monde effondré d'où l'on provient soi-même et qui, si on les retrouve après le déluge, restaurent une certaine continuité de l'existence ». Sous cette optique, l'amitié devient une tentative de reconstitution du déracinement et de la perte de chez soi, en faisant de l'exil l'expérience de la reconstitution, par traces, d'un monde commun perdu. Leibovici, M., « Honorer l'amitié » in Arendt, H., Blumenfeld, K., *Correspondance 1933-1963*. Desclée de Brouwer, Paris, 1998. p.8.

séparation liante des sujets politiques. Dans sa dimension phénoménologique, l'amitié incarne une expérience de l'égalisation, elle renvoie à la relation *entre* les membres de la *polis* où une distance rend possible leur apparition comme sujets uniques, c'est-à-dire capables de partager *paroles* et *actes*. L'amitié pose l'égalisation des inégaux, du fait de la rencontre qui désigne le foyer de la vie politique, comme un acte participatif – c'est-à-dire phénoménologiquement distinctif – par lequel les sujets impliqués deviennent « *partners in a commun world* »²⁴³, semblables malgré et grâce à la communication de ces différences.

Arendt arrive à la figure de Socrate, en en faisant l'exemple d'un modèle amical capable de poser non seulement la relation *entre* les membres d'une communauté spécifique, mais aussi le lien entre le philosophe et la figure du citoyen. H. Arendt lit le rôle qu'Aristote donne à l'amitié, comme une condition de l'égalité et de la possibilité de l'apparition du *commun*, comme une route d'accès à l'expérience profondément discursive qui fonde la vie dans la *polis*. Sur cette route, l'instauration du commun, c'est-à-dire la création des liens amicaux qui permettent de tisser un monde partagé, se donne comme une expérience dialogique : par l'échange des « *dokein* », des opinions, des perspectives, de ce que les anciens Grecs ont conçu comme *doxa*. Cette construction des liens communs, dont la limite est donnée par la quantité virtuellement infinie des rapports qu'une telle configuration humaine peut accueillir, acquiert un fondement existentiel quand Socrate utilise ce modèle pour décrire l'expérience de la pensée.

Pour arriver à ce point, Arendt utilise la formulation de l'amitié aristotélicienne comme pont entre l'expérience de la vie à plusieurs de la *polis* et l'expérience du moi pensant, qu'elle trouvera finalement dans la figure Socrate. Arendt ne comprend pas seulement l'expérience de l'égalisation à partir d'un modèle issu de l'action dans sa condition politique, c'est-à-dire comme une reconnaissance de l'autre comme quelqu'un capable d'exprimer son « qui », son unicité distinctive en tant que trait existentiel. La structure de la reconnaissance qui habite l'amitié se présente aussi et surtout comme une possibilité de déplacement à la *place* de l'autre. En ce sens, l'amitié révèle son lien moins avec l'action, comme forme d'apparition, qu'avec l'échange de paroles, comme forme d'élucidation collective de ce qui apparaît comme *commun* à tous ceux qui participent dans la construction de son lien. C'est en ce sens qu'Arendt clarifie ce point :

243 « The equalization in friendship does not of course mean that the friends become the same or equal to each other, but rather that they become equal partners in a common world – that they together constitute a community ». Arendt, H., « Philosophy and politics ». Op. Cit., p.83

More than his friend as a person, one friend understands how and in what specific articulateness the common world appears to the other, who as a person is forever unequal or different. This kind of understanding — seeing the world (as we rather tritely say today) from the other fellow's point of view — is the political kind of insight par excellence²⁴⁴.

Ainsi, la co-appartenance de l'amitié et du dialogue rend possible le déplacement de son expérience dès la scène d'apparition, qui s'établit à partir d'une activité à plusieurs, à l'exercice de dialogue qui se présente, déjà en 1953 pour Arendt, comme une activité qui prend lieu dans une autre mode existentiel. L'amitié entretient un lien consubstantiel avec le sens de la réalité, c'est-à-dire avec l'exercice permanent de calibrage du sens de l'orientation individuelle grâce à l'accord avec la perception commune de ce qui apparaît à *tous* comme réel. Arendt reconnaît les traces d'une expérience politique chez Aristote, dans la mesure où le dialogue rend les inégaux semblables, il est au foyer d'une activité soit politique et visible, soit spirituelle et invisible. Dans une certaine mesure, Aristote va encore plus loin. Non seulement l'amitié appartient à une double dimension existentielle – à la sphère publique où a lieu cet acte de reconnaissance et à l'intimité du dialogue comme trait de la pensée – mais encore ces deux dimensions sont interdépendantes. En effet, Aristote fait de l'amitié une condition de possibilité de l'expérience de la citoyenneté – « *only someone who has had the experience of talking to himself is capable of being a friend, of acquiring another self* »²⁴⁵ –, cette forme de déplacement à la position d'autrui étant le prérequis pour l'exercice de la vie politique. En déterminant le trait existentiel de ceux qui habitent la trame inter-subjective, visible et invisible qui se tisse entre les membres d'une communauté, l'amitié commence ainsi à devenir une sorte d'impératif de la vie-ensemble²⁴⁶.

Dans ce texte de 1954, H. Arendt voit en Socrate le pont entre la dimension politique de cette expérience amicale, en tant que forme de séparation liante entre sujets, et la dimension traitée dans *The Origins*, dans le sillage de la mort de la personne psychique en tant que siège de la structure dialogique de la pensée. D'une certaine façon, Socrate nous offre un modèle positif d'un trait existentiel qui, dans le contexte de la réflexion sur le totalitarisme, n'apparaît qu'à partir du prisme de la destruction, comme une expérience qui, sous l'épreuve de la domination totale, devient impossible. Socrate incarne un modèle de la vie philosophique qui, malgré son attachement à l'exercice de la pensée, ne nie jamais l'impératif

244 Ibid. pp.84-85.

245 Ibid. p.85.

246 « Community is what friendship achieve ». Ibid. p.83.

amical de la vie dans la *polis*, en faisant du dialogue amical le foyer du sens de la vie humaine.

Dans cet esprit, Socrate représente un pont d'articulation, une figure charnière et, un indice de cette *terra incognita* où l'amitié sert de source tant à la vie politique qu'à l'activité contemplative. Cet indice se révèle grâce à la mise en évidence de la corrélation entre l'expérience du lien qui donne à la *polis* son but, c'est-à-dire à l'amitié en tant que fondement de la vie-ensemble comme de l'apparition du « commun », et celle qui donne sa spécificité à l'activité de la pensée. L'amitié socratique apparaît alors comme un point de rencontre entre l'expérience de la *polis*, de la vie à plusieurs, de la construction des intérêts communs ainsi que du partage de points de vue, et cette l'activité de pensée qui se déroule dans les contours du « moi pensant », par nature solitaire, mais pas pour cela isolée²⁴⁷.

L'inclusion de l'amitié dans l'activité de la pensée, comme son modèle pré-platonicien d'attachement à la vie-ensemble, pose l'activité de la pensée, en tant qu'expérience de *parler avec soi-même*, comme un acte de compagnie. Cette intromission de l'autre dans le dialogue, par essence privé, permet à Arendt de déplacer l'expérience de la pensée des confins isolés de la contemplation des idées – dont le foyer platonicien sert, comme nous l'avons vu, de modèle pour la détermination de la politique comme une forme de fabrication – à l'exercice solitaire de sortie de soi vers le contact avec quelqu'un d'autre. La pensée commence ainsi à effacer ses frontières avec les modes de composition de la *doxa*, en comprenant son activité sur le modèle de la compagnie, même dans les contours de ces moments où le moi se tient compagnie à soi-même.

Deux décennies plus tard, Arendt ne répondra que partiellement aux questions que ce texte de 1954 inaugure, quant au contenu positif de l'expérience amicale de la pensée et à sa relation avec la vie politique, au moment où elle se consacrera à l'analyse des activités de l'esprit. Elle reprendra cette idée socratique du dialogue silencieux à la fin de son œuvre, cette fois pour placer, dans ces mêmes coordonnées, la définition de la pensée elle-même.

Dans ce contexte, H. Arendt revient à la figure de l'amitié, mais sa préoccupation n'est plus cette fois-ci la possibilité d'une philosophie politique ou l'exploration de son rapport à la vie politique. Elle s'intéresse plutôt à la réflexion sur les événements totalitaires et le rôle de

²⁴⁷ Sur la différence entre *solitude* et *isolement*, Arendt signale « Thinking, existentially speaking, is a solitary [*solitude*] but not a lonely business ; solitude is the human situation in which I keep myself company. Loneliness [*isolement*] comes about when I am alone without being able to keep myself company ». Arendt, H., *Life of the Mind*. Op. Cit. p.185. (Dorénavant, abrégé LM)

la pensée face à cette catastrophe. Ainsi, elle se demande si la pensée, en tant qu'activité, n'est pas impliquée dans la chute d'une société dans une configuration totalitaire²⁴⁸.

Dans cet esprit, elle retrouve chez Socrate une manière de réfléchir sur la relation entre la pensée, en tant que « deux-en-un », et la possibilité profondément critique d'entrevoir et même de réagir au mouvement qui tend à la totalisation d'une société. Dans cette ligne, elle retrouve dans la conception de la pensée socratique un refuge, sous le nom de l'amitié, pour accueillir un dernier espace pour la pluralité :

[L] e deux en un socratique apporte un baume à la solitude de la pensée ; sa dualité inhérente laisse entrevoir la pluralité infinie qui est loin de la terre. Pour Socrate, la dualité du deux-en-un signifiait tout simplement que si l'on veut penser, il faut s'arranger pour que les deux interlocuteurs soient en bonne forme et soient *amis* l'un de l'autre. Le partenaire qui fait son apparition quand on est seul, l'esprit en éveil, est bien le seul qu'on ne puisse jamais planter là – si ce n'est en cessant de penser.²⁴⁹

Avec la reformulation socratique de la formule de « deux-en-un », Arendt peut redéfinir l'acte de la pensée à partir de la reconstitution de sa liaison avec le monde. En effet, dans son analyse des activités de l'esprit, l'autrice identifie la pensée avec un mouvement de retrait du « monde des apparences » et, en ce sens, de fuite dans les confins « autosuffisants » du moi, en tant qu'activité autonome²⁵⁰. En suivant le modèle d'Aristote, la pensée, en tant qu'activité qui trouve son *but* en soi-même – dans le pur déploiement de son mouvement – est capable d'offrir ainsi une alternative *momentanée* à l'inter-dépendance qui détermine le caractère justement politique de la trame des relations humaines. En ce sens, face à la dynamique qui noue le lien entre acteur et spectateur dans la sphère publique, où celui qui agit dépend toujours d'autrui qui témoigne de la révélation de son unicité, la pensée reconduit cette relation au dialogue solitaire du moi avec moi-même. En tant qu'activité, l'objet de la pensée est dans sa propre mise en œuvre. D'un point de vue politique, interrompant notre

248 Comme nous l'avons déjà annoncé, la relation entre la pensée et le domination totale est présentée d'une façon négative, en se servant d'Eichmann comme modèle de l'*absence de la pensée*. En cette ligne, Arendt formule la question qui sert comme fil d'Ariane de son exploration des activités de l'esprit : « It was this absence of thinking – which is so ordinary and experience in our everyday life, where we have hardly the time, let alone the inclination, to *stop* and think- that awakened my interest. [...] Might the problem of good and evil, our faculty for telling right from wrong, be connected with our faculty of thought ? » LM. pp.4-5.

249 LVE. p.245. LM. p.187. (C'est Arendt qui souligne).

250 « Thinking implies an unawareness of the body and of the self and puts in their place the experience of sheer activity, more gratifying, according to Aristotle, than the satisfaction of all the other desires, sins for every other pleasure we depend on something or somebody else ». Ibid. p.1621

présence dans la sphère d'action et de participation publique. la pensée correspond à un mouvement de disparition.

À partir de cette différence, l'action et la pensée marquant deux dimensions existentielles différentes, Arendt revient à Socrate et à sa formule amicale de la pensée afin de distinguer la distance qui sépare ou qui rapproche cette forme de dialogue avec l'isolement. En effet, le souci de l'autrice se concentre sur ce que nous pouvons comprendre comme la fragilité de la condition politique de la pensée, en tant qu'activité d'actualisation de la pluralité humaine. En ce sens, dans le sillage de la constatation de la possibilité de la mort de la personne psychique, il y a une proximité possible entre les éléments qui composent la pensée comme une activité solitaire et l'expérience paradoxale de la désolation, comme non-appartenance radicale au monde. De cette façon, l'analyse se concentre sur les conditions à partir desquelles la fuite du monde s'effectue dans l'exercice de la pensée, en retrouvant dans le modèle socratique une sorte de remède aux effets anti-politiques de ce mouvement de sortie.

Ainsi, la proximité entre pensée et isolement est comprise sur le modèle, comme bien le signalent Martine Leibovici et Anne-Marie Roviello, d'un « pervertissement »²⁵¹ de son activité, comme une sorte de détournement qui la conduit à son anéantissement. Dans l'analyse de la vie de l'esprit, le foyer de ce détournement est situé, justement, dans l'interruption, voire la destruction du lien entre la pensée et les conditions qui rendent possible la dignité humaine. D'après Arendt, l'affection d'autosuffisance qu'éprouve le moi pensant, pendant que son activité se déroule comme une fin en soi-même, se fonde sur la capacité de la pensée à faire abstraction de sa dépendance aux conditions matérielles de l'existence, en ce sens à la vie elle-même, pour se placer, comme dirait Platon, dans la dimension de *choses qui existent pour toujours*. La pensée, en tant qu'acte de contemplation des idées, sert en ce sens comme milieu pour l'accès à une expérience de la transcendance, de la cohérence et de la solidité qui fait apparaître la consistance de la vie mondaine comme une nature forcément faible.

L'installation de cette contradiction entre la vie contemplative et la vie pratique est moins une conséquence de l'exercice de la pensée qu'un déplacement philosophique de la contemplation comme activité potentiellement anti-politique, comme M. Abensour bien l'explique²⁵². Néanmoins, selon l'analyse d'Arendt, dans une dimension préalable à cette

251 Cf Leibovici M., Roviello, A.M., *Le pervertissement totalitaire : la banalité du mal selon Hannah Arendt*. op. cit.

252 En suivant la clé qui donne l'anti-platonisme arendtien – et en se servant, dans l'analyse plus fine aussi d'Heidegger –, Abensour montre comment l'idée de vérité détourne sa relation, dans un certain moment de l'œuvre de Platon, avec la beauté, avec ce qui « brille le plus par soi-même et le plus purement », pour la reconduire à l'exactitude, avec « ce qui est droit (orthos) », comme forme de mesure. Ce changement de l'aléthéia s'avère être ainsi le résultat

transgression philosophique, cette tendance à la fuite sans retour trouve son fondement, en tant que geste d'occultation de la dimension politique, dans la fragilité de l'amitié comme expérience de la pensée. Au-delà de l'avènement du mépris philosophique, exemplairement platonicien, des affaires humaines, Arendt détecte, dans le témoignage de la pensée qu'expose la figure de Socrate, le carrefour où convergent la fuite, comme une option sans retour, et la sortie de soi, comme expérience de la redécouverte d'autrui. En ce sens, Socrate se place à un moment charnière où l'abstraction et la disparition, en tant que traits de la pensée, co-habitent encore avec le retour de la pensée à l'intérêt commun et la vie à plusieurs.

Arendt reconstitue ce moment à partir de l'analyse de l'aporie socratique comme une trace de l'expérience de la pensée dans son état originaire. L'autrice de la vie de l'esprit arrive à cette reconstitution à partir de l'articulation entre deux prémisses directement attribuées à Socrate. Dans le contexte de la discussion platonicienne sur la nature du mal, Socrate signale d'abord : « commettre l'injustice est pire que la subir »²⁵³. Selon l'interprétation arendtienne, la clé pour déchiffrer la dimension existentielle de cette affirmation, et donc son sens, réside dans la position de ce *moi* qui parle. Pour Arendt, il ne s'agit pas du *moi* en tant que citoyen, parce que, du point de vue du souci du monde, le crime doit être empêché sans se soucier de savoir si pour la victime il valait mieux jouer ce rôle que le contraire. Ainsi, cette interprétation déduit que le *moi* qui parle ici n'est autre que le moi pensant, en tant que dimension où le dialogue silencieux a lieu et où la question de la dualité entre la position de la victime ou du bourreau devient un questionnement sur le sens de l'existence.

Sur cette ligne, nous arrivons à la deuxième aporie socratique :

Mieux vaudrait me servir d'une lyre dissonante et mal accordée, diriger un chœur mal réflé ou me trouver en désaccord ou en opposition avec tout le monde, que de l'être avec moi-même *tout seul* et de me contredire.²⁵⁴

du détournement d'une expérience purement contemplative, de l'apparition de l'éternité en tant que trace d'un monde suprasensible dans les contours du monde sensible, à une vérité qui s'exprime comme une forme de mesure du décalage entre de l'imparfait du parfait. Ainsi, la conséquence politique la plus évidente de cette resignification de la vérité s'avère être la découverte, premièrement philosophique, de la proximité entre la gouvernance et la fabrication. En effet, une foi que l'élucidation de la vérité peut se situer, en tant qu'activité, au-delà de l'expérience par définition inactive de la contemplation des idées, la position de celui qui est en contact avec le contenu véritable de l'idée de bien peut, voire doit, coïncider avec l'occupation du lieu de pouvoir. Loin ainsi de l'inutilité esthétique de la contemplation auto-évident des traces d'immortalité, la vérité devient une expérience ancrée dans une impulsion *souveraine*, qui fait, dans ce cas du « philosophe roi », une figure chargée d'une « puissance de guidage d'où émaneraient normes et règles destinées à ordonner et à contrôler les conduites humaines du grand nombre ».

Abensour, H., *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Op. cit. pp.102, 110.

253 LVE. p.287. LM. p. 181.

254 Ibid.

Comme Arendt le souligne, cette allusion à l'unicité, à *être un*, inscrit cette prémisse dans une dualité existentielle constitutive. Car Socrate ne parle pas ici des avantages ou des désavantages pragmatiques de s'accorder avec la trame inter-subjective proche en suivant le choix de la majorité. En ce sens, il ne parle ni de l'accord comme un *bien* politiquement bénéfique ni de son importance dans la composition de la vie-ensemble. Socrate ne parle pas non plus du point de vue de la pensée conçue simplement à partir de sa condition *extatique*, comme épreuve d'une unicité originaire qui se donne par la suspension momentanée de la vie avec les autres – pour qui la question *sur qui je suis* suscite aussi des désaccord – grâce à la mise en œuvre de la contemplation comme acte pur et autosuffisant. Aucune de ces options ci-dessus. Socrate, selon l'exercice de lecture d'Arendt, parle de la dualité qu'éprouve la pensée une fois qu'elle se déroule comme une activité amicale, c'est-à-dire sur le modèle du deux-en-un.

L'épreuve du désaccord avec la multitude, comme manifestation de l'expérience de la pensée, se présente comme une interruption de l'unicité de l'identité, laquelle se voit fragmentée par le dialogue. Arendt explique ce bouleversement comme l'origine de ce que nous comprenons par « conscience », en concevant sa scission comme la constatation de ce que « je ne suis pas seulement pour les autres, mais pour moi »²⁵⁵. En ce sens, cette expérience cristallisée dans le récit de Socrate, comme fissure du voile platonicien, permet à Arendt de sauver une expérience originaire de la pensée comprise comme l'activité amicale de concordance dialogique entre le moi qui apparaît à tous les autres et le moi qui n'apparaît qu'à soi-même. Celui qui entre en contact avec la multitude se trouve ainsi interpellé par celui qui n'apparaît qu'une fois que cette dimension est laissée en arrière.

Dans le passage entre le moi-avec-les-autres et le moi-pensant, Arendt place la fragilité de la pensée, la possibilité de sa perversion. Socrate conçoit ce déplacement d'une façon spatiale, en considérant la vie à plusieurs sur le modèle grec comme une dimension qui appartient à la vie publique, et la vie contemplative comme un exercice qui a lieu dans la sphère privée. Or, la question centrale qui différencie la pensée comme activité critique de la pensée comme forme d'occultation de la politique réside dans la nature de ce passage. Comme la deuxième prémisse l'indique, l'harmonie de l'unicité du moi dépend de l'accord de la dualité que la contradiction avec la multitude a réveillée dans les contours de son individualité. Sur ce modèle, Arendt expose la différence entre une pensée qui arrive à cette *harmonie* par la communication amicale entre ces deux parties, et une voie qui réussit à

255 LVE. p.240. LM. p.183.

fusionner de nouveau l'identité par l'élimination de la contradiction, c'est-à-dire par l'élimination de la fragmentation du moi.

Ainsi, comme le signale le modèle spatial socratique, cette dernière alternative se présente comme l'anéantissement de l'écart à soi. Comme l'exemplifie Arendt à partir de la différence entre Hippias et Socrate : « Quand Hippias retourne chez lui, il demeure un car, bien qu'il vive seul, il ne cherche pas à se tenir compagnie [...] Quand Socrate est rendu, il n'est pas seul, il est *avec* lui-même »²⁵⁶. Hippias désigne le modèle d'une pensée qui a forgé l'unicité par la force de la cohérence, en anéantissement dans le processus l'écart de moi à soi-même. Socrate par contre a choisi le désaccord avec *tous* avant la transformation de celui qui l'attend chez lui, de sa conscience, en expérience de l'isolement. Comme Arendt le signale, « le moi, lui aussi, est une espèce d'ami »²⁵⁷, le seul ami avec qui ont est contraint de vivre, même quand tout le reste ont déjà disparu.

En ce sens, le critère socratique selon lequel il convient de rester ami avec nous-mêmes, avec celui qui nous attend toujours chez nous, le seul ami avec qui nous sommes forcés de vivre jusqu'à la fin de notre vie²⁵⁸, contredit l'expérience radicale de l'isolement totalitaire. Le totalitarisme, en tant que système de production de la désolation, a réussi, en effet, à faire de la fragmentation du moi une expérience qui coïncide avec l'absence de la pensée. Néanmoins, comme l'a montré Arendt, cet état représente moins une condition totalitaire, déterminé par l'expérience radicale de la destruction de la personne humaine, qu'un détournement de la relation avec le monde, une occultation de son souci. En ce sens, l'absence de la pensée apparaît, d'abord, comme un trait des sociétés atomisées, une expérience dont la banalité incarne le vrai défi des sociétés post-totalitaires. Mais ensuite, si l'absence de la pensée et la désolation sont conçues sous la figure de l'occultation, contre un modèle de la perte irréversible ou même de la maladie inévitable des sociétés contemporaines, nous pouvons aussi dialoguer avec son expérience afin d'entrevoir, au travers de ses fissures, les lignes de fuite, les voies de retour au dialogue avec ce *qui* que nous attend chez nous.

256 LVE. p.246. « When Hippias goes home, he remains one, for, though he live alone, hi does not seek to keep himself company. [...] When Socrates goes home, hi is no alone, he is *by* himself » LM. p.188.

257 LVE. p.247. LM. p.189.

258 « Better to be at odds with the whole world that be at odds with the only one you are forced to live together with when you have left company behind ». LVE. p. 188.

3.2.2.- L'amitié, le remède pour l'absence de pensée

« La conscience est l'anticipation de l'individu qui
vous attend chaque fois qu'on veut bien rentrer
chez soi »²⁵⁹

La fameuse description d'Eichmann par Arendt, « ce n'était pas de la stupidité, mais un manque de pensée »²⁶⁰, est le point de départ de l'analyse du rôle politique de la pensée. En effet, cette absence de pensée n'est pas comprise ici comme un défaut de la raison, comme une mauvaise action commise parce que l'auteur ne disposait pas d'informations suffisantes, ou parce qu'il ne savait pas ce qu'il faisait. Il s'agit, signalent Leibovici et Roviello, d'un défaut de l'actualisation de la conscience, d'un refus de penser qui s'exprime, à partir d'un modèle dialogique, comme un refus « de se rendre présent à cette « pure réflexion » qui hante l'être sensible à-soi, et qui, par son écart, institue le soi en son humanité »²⁶¹. Eichmann, comme Hippias, est tout seul lorsqu'il rentre chez soi, en étant incapable de ressentir, c'est-à-dire de faire passer par lui-même, aucune interpellation sur ses actes.

Or, dans le cadre de la pensée qui désigne les apories socratiques, cette absence de pensée se révèle comme un attribut propre de l'un. En effet, à la différence de l'*unicité distinctive* qui fonde la dimension de la vie politique selon Arendt, l'*un*, comme interlocuteur du dialogue silencieux de la pensée, se révèle comme une particularité propre à l'identité. Nous apparaissions comme un individu dès que nous sommes entourés d'autres individus, c'est-à-dire dès que nous ne sommes pas seuls. C'est seulement dans la solitude que la conscience peut être interpellée dans son unicité, par l'ami qui nous attend chez nous. C'est en ce sens qu'Arendt conçoit la désolation comme un phénomène particulièrement présent dans la société de masses, dans la mesure où l'épreuve de l'isolement comme un état sans sortie a besoin de la constatation de la perte du lien avec tout le monde²⁶². En ce sens, l'expérience de l'absence de pensée, en tant qu'éviction de toute prise de distance à soi, adopte la forme d'une absence de contradiction, d'une affirmation impeccablement harmonieuse de soi, contre l'expérience du deux-en-un, qui se présente plutôt sur le mode de la persuasion, du désaccord amical et du débat, dans les confins du moi.

259 LVE. p.250. LM. p.191.

260 LVE. p.21. LM. p.4.

261 Leibovici M., Roviello, A.M., *Le pervertissement totalitaire : la banalité du mal selon Hannah Arendt*. op. cit. p.209.

262 « As Epictetus sees it [...] the lonely man finds himself surrounded by other with whom he cannot establish contact or to whose hostility he is exposed ». TOT. p.476.

Ainsi, l'inspection de la dualité dans les confins de l'unicité, comme condition de possibilité de la réconciliation avec moi-même, comme façon de devenir de nouveau *un*, suppose l'introduction de la dynamique politique de la vie-ensemble dans les confins de la conscience. Autrement dit, la pensée, lorsqu'elle actualise sa dualité originaire, agit comme s'il avait deux points de vue, comme si l'ami qui nous attend chez nous avait un autre *doke moi* sur les actions commises pendant que l'identité était encore unie. C'est en ce sens qu'Arendt situe les apories de Socrate dans un carrefour constitutif.

En effet, à une extrémité nous pouvons prendre l'interprétation de l'impératif socratique comme un avertissement sur les périls éthiques de l'auto-contradiction, la pensée étant l'activité qui sauve l'existence de l'isolement par la composition de l'unicité, en tant que condition nécessaire pour la vie-ensemble. Effectivement, arriver en tant que *deux* à l'espace d'apparition publique suppose un problème moral, comme quelqu'un dont la parole n'est pas digne de confiance, ou même comme un trait de la folie. Dans cette dimension politique, la contradiction doit se déplacer à l'espace de la vie privée, afin de préserver le lien d'égalité que l'on tisse avec la communauté d'êtres uniques. Néanmoins, les conditions de la sphère d'apparition publique déterminent que la révélation de cette unicité, sur le modèle de l'apparition du « qui » dans l'espace de la trame inter-subjective, est ouverte à la perception de tous ceux qui y sont impliqués et qui ont, donc, une impression forcément particulière, limitée et différente. En effet, la pluralité, en tant que « loi de la terre », fait que l'unicité dépend de la communication d'impressions, du partage de points de vue. Ainsi, l'aporie socratique demande une traduction éthique : « *Be as you would like to appear to others* »²⁶³, c'est-à-dire apparaît à toi-même comme tu veux apparaître aux autres.

Ainsi, la trace de la contradiction, de la non-coïncidence, ne peut être éliminée sauf si on élimine la perception elle-même, c'est-à-dire si l'identité ne dépend plus de l'apparition collective, mais plutôt d'une donnée assignée. En ce sens, à une autre extrémité de ce carrefour, l'aporie socratique peut aussi être lue comme l'antécédent du principe de non-contradiction, c'est-à-dire comme la manifestation non plus d'une expérience de la pensée et de son lien avec la pluralité humaine, mais comme la découverte de l'une des règles de la raison. En effet, Arendt identifie, dans le même moment où elle place la découverte de cette dualité originaire, la possibilité de son détour et de son occultation par la substitution du dialogue silencieux par la résolution, rationnelle, de la fragmentation du moi. Tout se passe ainsi comme si le principe de non-contradiction aurait donné avec la réponse non-politique au

263 Arendt, H., « Philosophy and Politics ». Op. cit. p.87.

problème de la fragmentation des identités, en déduisant l'unicité non pas à partir du dialogue entre *inégaux*, mais à partir d'une déduction logique, c'est-à-dire qui n'a pas besoin d'autres.

Effectivement, le principe de non-contradiction, en tant que règle de la pensée, se révèle comme l'alternative logique à la non-coïncidence, en tant que trait de la vie politique. À la différence de la résolution momentanée de la dualité qui a lieu dans le dialogue de la pensée, l'implémentation de la non-contradiction, comme un principe purement rationnel, indique le déplacement de la concordance de perceptions qui prend lieu dans l'espace d'apparition, soit privée dans le cas de la pensée soit public dans la production de la *doxa* et le sens commun, au règlement et uniformisation du divers à partir d'un axiome logique. Le moi devient moi-même sous cette modalité par un principe de cohérence, une opération qui change la recomposition du sens de l'unicité qui détermine l'exercice de la pensée, déterminé pour le dialogue entre deux, à la synthèse du divers sous la continuité de l'un. En ce sens, Arendt discerne une interprétation politique du principe socratique, qui détermine la non-coïncidence comme la brèche par laquelle l'humanité des hommes s'explicite – « *while I am by myself, all men, the humanity of all men [appears]* »²⁶⁴. Une telle interprétation s'oppose à l'adoption du principe de non-contradiction comme *mesure* de la réalité, comme critère de sa consistance, en tant que prisme capable de *résoudre* la non-coïncidence par son éviction de la vie-ensemble.

Cette dernière alternative de lecture de l'aporie socratique, comme un appel à l'unification totale du divers, est la route qu'Arendt associe à la figure de Platon et, conséquemment, à la tradition de la pensée politique occidentale. Ainsi vue, l'opposition de la *doxa* à la *vérité*, l'opposition de la construction d'un sens de l'orientation par l'échange de points de vue à la déduction de la réalité à partir d'un principe rationnel, implique l'effacement de l'expérience politique de la pensée, comme acte de mise à jour de la pluralité, en la remplaçant par une dynamique déductive qui nous conduit, de plus en plus, en dehors du monde sensible et humain. De cette façon, Arendt revient à Socrate afin de *sauver* le sol de pluralité qui éloigne la pensée de la connaissance, qui la distingue du processus de subordination de l'expérience aux catégories qui organisent la consistance du réel, pour rapprocher son activité de la compréhension et du jugement, comme forces de suspension et d'interprétation plurielles du sens de la réalité.

C'est à partir de cette différence, entre la dimension éthico-politique de la non-contradiction et sa version logico-déductive, qu'Arendt retrouve le lien entre la pensée comme une activité amicale et la résistance à la domination totalitaire. Dans la mesure où la pensée

264 Ibid. p.88.

est une condition de la vie humaine, elle devient véritablement *la chose la mieux partagée* parmi les êtres humains – pour paraphraser l’expression cartésienne –, en étant une possibilité latente pour *tous*²⁶⁵. La pensée, comme dit Arendt, est « elle-même la quintessence dématérialisée du vivre »²⁶⁶, en tant que fissure par laquelle l’humanité, en tant qu’épreuve du lien qui nous noue à la trame où nous sommes inscrits par le fait d’être au monde avec autres, pénètre dans la solitude comme dialogue intérieur.

Ainsi, Arendt retisse la relation entre l’absence de pensée et le processus d’idéologisation sociale, dont Eichmann donne le témoignage le plus scandaleux, à partir de l’interprétation de la destruction de la personne psychique comme une destruction de cette essence dé-matérialisée de la vie humaine. « Les hommes qui ne pensent pas sont comme des somnambules »²⁶⁷ dit notre autrice, l’absence de la pensée et son remplacement par une rationalité idéologique étant l’expression la plus radicale de la perte de chez soi (*homelessness*), en tant qu’étape finale du déracinement total qui institue la désolation du monde. En ce sens, à rebrousse-poil de l’attachement si fort de la pensée avec une force anti-politique, à partir de l’occultation de la dimension de pluralité qui habite le principe de non-contradiction et qui a déterminé son exercice comme une sortie sans retour du monde, Arendt redécouvre un effet *indirect* du dialogue silencieux dans le domaine moral et politique.

En effet, comme l’exemple socratique le démontre, la pensée, sans qu’elle déduise des normes de comportement, sans qu’elle soit capable non plus de remplacer le sens commun en raison de sa déconnexion avec l’espace d’apparition public²⁶⁸, est pourtant capable d’interrompre l’uniformité et le mouvement des identités pour y introduire une forme de paralysie libératrice. Arendt décrit cet instant sous la forme d’un *arrêt*, une interruption du cours de la vie, de la continuité de l’écoulement du temps produite par l’acte de disparition du monde sensible, une telle interruption pouvant servir de ligne de fuite, dans des « situations limites » – « *boundary situations* »²⁶⁹. Arendt récupère ainsi le sens socratique de la pensée comme l’épreuve d’un étonnement bouleversant, du *thaumadzein*, comme forme de des-inscription de l’identité d’une construction déterminée de la réalité pour l’introduire dans un état d’aporie, de réflexion, où les réponses s’évanouissent avec la propre unicité du moi.

D’un point de vue laboétien, nous pourrions interpréter ce moment comme l’interruption de l’ensorcellement, en considérant ces *situations limites* comme le moment où

265 LM. p.191.

266 LVE. p.249. LM. 191.

267 LVE. p.250. LM. 191.

268 Comme Arendt signale, la pensée « does not create values ; it will not find out, once and for all, what « the good » is ; it does not confirm but, rather, dissolves accepted rules of conduct ». Ibid. p.192.

269 Ibid. p.192.

le processus de signification de la réalité a été complètement subordonné à la reproduction du mouvement des forces transcendantes. Plus spécifiquement, il s'agit du remplacement du dispositif idéologique, comme foyer du sens des identités, par le dialogue par le penser pour soi-même, ce retour sur soi étant comme la brèche qui laisse entrevoir le sol de pluralité qui compose l'unicité comme trace de la distinctivité humaine. Dans ce contexte, où la paralysie qui accompagne l'étonnement coïncide avec la dissidence par rapport au mouvement de masses, l'arrêt de la pensée devient une sorte d'action politique²⁷⁰.

Notre autrice est plus précise, lorsqu'elle insiste sur l'élément destructeur qui suit cette paralysie, cette interpellation et suspension de l'unité de l'identité, ce qui permet la libération du jugement – et avec lui de l'imagination – comme faculté de juger des « particuliers » en l'absence des normes préétablies. En effet, l'imagination – « faculté même de la compréhension rationnelle dans sa modalité affective originaire »²⁷¹ – est ici interprétée à partir de la possibilité d'entrer en contact avec le point de vue d'autrui. En ce sens, cette forme de déplacement, de la position du moi à la position de l'autre, a lieu dans le dialogue amical de la pensée, en tant qu'expérience de la compagnie. La compagnie devient le modèle de l'imagination comme milieu politique d'une activité de retrait du monde, en décrivant la présence d'autres comme la trace de notre appartenance à un monde commun. Or, avant de rendre possible la fuite totale de la pensée d'un monde partagé, cette version de l'imagination, comme forme de compagnie, explicite l'importance du lien entre la pensée et son monde, en déterminant la consistance de cette forme de compagnie à partir de la persistance de l'expérience de la pluralité dans les confins de la solitude. Autrement dit, la trace d'autres devient chaque fois plus faible une fois que nous commençons à perdre la possibilité d'actualiser le lien-humain qui la rend possible, une fois que la solitude commence à devenir isolement.

Selon la recherche arendtienne et son insistance sur la relation entre le mal et l'absence de pensée, l'imagination, comme « boussole » de la compréhension, décrit la dynamique qui saisit la pensée une fois que son activité devient l'actualisation d'un mouvement de sortie. Sous le modèle de l'écriture, on pourrait concevoir cette sortie plutôt comme une promenade, comme celles que Socrate faisait avec ses amis, dans la mesure où l'acte de penser se fonde sur l'expérience de la compagnie. Ainsi, comme le disait Arendt à propos de Lessing, le lien entre la pensée et l'action se trouve dans son attachement commun à l'expérience de la liberté

270 Ibid. p. 193.

271 Leibovici M., Roviello, A.M., *Le perversissement totalitaire : la banalité du mal selon Hannah Arendt*. op. cit. p.206.

comme « liberté de mouvement »²⁷². Agir avec autres et penser accompagné décrivent ainsi un geste commun, en tant que formes d'abandon de l'unicité, soit de la vie privée pour participer dans la création des mondes communs soit comme épreuve de la fragmentation de l'identité. Ainsi, dans un sens comme dans l'autre, en tant que sortie ou comme mouvement de retour chez soi, le lien de l'action et la pensée est noué par la transformation de leur mouvement en une actualisation de la pluralité humaine.

En ce sens, dans un contexte où la vie publique a été intervenue par la persécution et par l'interdiction de la liberté de mouvement, en devenant l'espace pour l'inscription des individus dans un destin historique ou naturel ; quand l'expérience d'être à *plusieurs* est vécue comme l'épreuve de la désolation, comme la sensation de la non-appartenance au monde, c'est dans un tel contexte que la trace de la liberté de mouvement qui habite dans la pensée peut servir comme une sorte de brèche, comme l'ouverture d'un espace, même dans les confins de la conscience, pour une résistance contre la désolation. La pensée, sous cette version de socratique, s'exprime comme un mouvement de déplacement des contours du moi, en faisant de l'étonnement, de cette forme d'arrêt, la brèche capable d'ouvrir un espace non seulement pour l'apparition de quelqu'un, mais aussi pour la rencontre d'une humanité perdue.

272 « Lessing se retire dans la pensée sans se replier sur son soi ; et s'il y a eu pour lui un lien secret entre action et pensée (*ce que je crois, sans pouvoir le prouver*), ce lien consistait en ce qu'action et pensée, toutes deux, adviennent sous la forme du mouvement, et que donc la liberté qui, toutes deux, les fonde, est la liberté de mouvement ». Arendt, H., « *De l'humanité dans des sombres temps. Discours sur Lessing* » Op. cit. p.18.

Conclusions

L'apparition de l'humanité dans l'exercice de la pensée qu'H. Arendt décrit, dans cette forme de fragmentation et d'unicité par le dialogue, nous indique qu'au moment où la conscience *s'actualise*, dans cette « brèche entre le passé et le futur », l'esprit retrouve les traces de son inscription dans le monde comme expérience partagée. L'activité de la pensée, sur ce modèle, est décrite alors comme une forme de retour. Il s'agit, en fait, non seulement du retour de Socrate chez lui, mais aussi du souci du monde dans l'horizon d'un exercice qui se définit par le retrait et par la possibilité de suspendre, voire détruire, tous ses repères de certitude. En ce sens, à l'écart de la voie que prend le retour platonicien à la caverne des « affaires humains », Socrate désigne sa route en prenant comme modèle la compagnie, en faisant de la solitude une autre forme d'appartenance au monde. Ainsi, par cette actualisation amicale de la conscience et en suivant le modèle politique de l'égalisation des inégaux, la pensée socratique détermine cette autre forme d'inscription à partir de la critique : suspendant momentanément l'identité ou l'unité du moi l'épreuve du *deux-en-un* transforme ce décalage, cette brèche, en une ouverture capable de briser la désolation, c'est-à-dire de fracturer l'homogène. La compagnie écarte alors la solitude de l'isolement.

Ainsi, cette route inédite que Socrate révèle, en tant que route de retour, nous permet de revenir sur les autres noms de l'amitié de notre cartographie amicale. La place frontalière que l'amitié socratique occupe entre théorie et praxis, entre solitude et agir ensemble, apparaît effectivement comme la pièce charnière qui rend visibles les points de communication entre ces différentes expériences de la pensée politique. Ainsi, nos expéditions à travers des paysages si différents apparaissent, à la fin de cette recherche, comme une collection de cartes, de journaux de bord, qui signalent malgré ces différences, un même horizon commun. L'amitié est l'expérience de l'expression politique, philosophique, critique et utopique du fait d'être accompagné, ce qui, dans notre contexte post-totalitaire, dans un monde qui désigne l'isolement et la désolation comme les foyers d'occultation et de destruction des liens humains, est devenu la condition la plus fragile de toutes.

L'amitié contre l'isolement peut ainsi être lue comme la formule qui décrit les différentes formes de résistance politique à la vie en tyrannie et au despotisme qui prennent, dont l'impulsion la plus propre est l'actualisation de la pluralité contre les tentatives de sa réduction, transgression ou destruction. En effet, la définition de l'amitié en tant que fragmentation de l'unité, en tant qu'actualisation du *tous uns*, nous permet de revenir sur la naturalité et la sacralité de l'expérience de résistance dont nous parle le Discours de La Boétie : cette forme d'entre-connaissance est non

seulement une manifestation politique de la vie en liberté, mais elle est aussi le modèle du réveil des consciences. Comme Arendt le signale, il ne s'agit pas ici d'une réduction de l'actualisation de la pluralité à un problème psychologique des consciences individuelles, mais il s'agit au contraire de la redécouverte, dans les confins de l'expérience de la solitude, de la présence et de la persistance de l'humanité, des noms de *tous*. L'étonnement, comme épreuve de la suspension du monde et de ses conditions actuelles, apparaît alors non seulement comme une expérience du réveil qui vient de nulle part, mais comme l'actualisation de la dualité sur laquelle se fonde la structure de la conscience.

Ainsi vu, le *Discours*, comme dispositif littéraire, opère en fait comme le témoignage de cette expérience, comme la trace textuelle que laisse l'impact de l'étonnement. En effet, l'étonnement de La Boétie et l'inquiétude qui s'en dégage décrivent la puissance d'un acte de fragmentation qui, conçu à partir de sa condition existentielle, s'inscrit dans la *naturalité* que La Boétie conçoit comme une épreuve de la transcendance : ce retour à notre « belle mère » est une forme de contact avec l'altérité du social. L'amitié est ainsi l'expression de la vie au-delà de la servitude, de la tyrannie, de l'isolement et de la désolation, mais sans pour cela devenir une expérience de négation, voire de fuite du monde dans son état actuel. Elle signale plutôt l'épreuve d'un écart, d'une fissure, capable d'y introduire une autre composition du sens, un autre principe humain. L'amitié transforme ainsi l'*au-delà* en l'invocation d'une force *contre*, en transformant la prise de distance et la libération de l'imagination politique qui l'accompagne en un geste de traduction politique : l'amitié devient le sauvetage de ce qui est en danger, de la spontanéité et de la pluralité des liens humains dans un contexte qui vise leur anéantissement.

Dans cette fissure, La Boétie a entrevu la possibilité d'une résistance à la tyrannie comme expérience de recomposition sociale, fondée sur l'entre-connaissance. Grâce à la persistance du message laboétien, cette brèche est restée ouverte, elle a permis à Leroux de regarder l'expérience de la fraternité ouvrière dans l'optique de l'entre-connaissance amicale. L'amitié devient ainsi non seulement un nom capable de réveiller et de faire redécouvrir la pluralité humaine, mais aussi le sol d'expérience d'un projet de transformation de la société tout entière. Dans ce cadre, l'amitié signale une condition existentielle, l'ouverture du processus de signification de la vie au contact de l'altérité, de l'infini qui habite les autres, mais elle signale aussi un projet politique : la vie en association. Sous cette nouvelle importance, l'amitié sert de fondement à une doctrine philosophique, en tant qu'élucidation des principes de l'idée de l'humanité, mais aussi comme définition d'une pensée utopique, comme forme de réveil et de libération de l'imagination sous l'inspiration du *tout autre social*. En ce sens, l'idée d'humanité articule l'étonnement que déclenche l'inquiétude que Leroux éprouve devant la disparition de l'amitié dûe à l'essor de la rationalité

capitaliste, avec l'entre-connaissance comme expérience de la mise en œuvre du principe politique de la solidarité. Ainsi, la réhabilitation des liens humains devient un acte à la fois de résistance, forgé dans une redéfinition du sens de la critique dans le sillage de l'idée d'humanité, et de création collective et fraternelle.

De cette façon, l'aspect négatif de l'amitié en tant que suspension et interruption de la tyrannie, de l'égoïsme ou de la logique de la concurrence est connecté avec le contenu positif d'une expérience *chargée d'avenir* – comme nous l'a dit Benjamin -, capable d'accueillir la transmutation non seulement de la servitude en liberté, mais aussi du passé en une source de vitalité. Les traces des expériences amicales passées, de l'association comme projet de traduction de la condition subjective de l'humanité – de leur présence dans la conscience nous dirait Arendt – en une réalité objective, deviennent ainsi les « voix de *nos amis*, [...] de ceux qui nous ont précédés sur terre »¹ : ces traces donnent consistance à une mémoire historique collective qui, comme le discours de La Boétie, sert de brèche permettant la réémergence de l'humanité. Ainsi, le contenu créateur de l'entre-connaissance, comme expérience de l'échange et du contact avec des idées hétéronomes, ouvre l'horizon de la critique du despotisme à la redécouverte des choses politiques au sens large, comme expérience du penser avec autres. En laissant entrer voix de ceux qui nous parlent de loin dans cette espace de solitude, le dialogue silencieux du moi pensant ouvre l'horizon de son expérience.

Ainsi, le retour du politique, comme Abensour le comprend sous cette clé post-totalitaire, suppose non seulement l'interruption de l'occultation des choses politiques, mais en plus l'introduction d'une forme d'arrêt dans la dynamique de subordination de la compréhension à l'affirmation du donné, du *statu quo*. Effectivement, la redécouverte de la pluralité dans les confins de la solitude libère momentanément l'identité de son engagement dans l'unicité, en laissant entrer « le vent de la pensée » comme forme de libération de l'imagination. L'affirmation du moi et du monde s'ouvrent ainsi à un dialogue qui, par les *voix des amis*, est capable de poser le prisme de l'humanité, de l'actualisation de la pluralité, avant le processus de notre inscription dans le monde. Cette présence des autres dans l'acte de signification de notre existence, dans l'exercice constant de compréhension en tant que dialogue avec notre monde, permet ainsi d'inscrire une résistance à la désolation dans l'acte même d'ouverture et de composition de l'horizon du possible. L'amitié devient ainsi non seulement l'expérience de la compagnie, mais aussi du déplacement de moi au foyer d'entre-connaissance comme source d'un autre point de vue.

1 Lowy, M., *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept de l'histoire »*. Op. Cit. p.35.

L'aspect critique qui imprègne l'expérience de l'amitié, comme résistance à la domination, se situe alors à l'écart de tout irénisme, en comprenant l'acte de l'entre-connaissance comme une forme de résistance située à une reproduction de la domination comprise dans sa spécificité post-totalitaire, c'est-à-dire dans le sillage de la fragilité de la liberté que la domination totalitaire a fait apparaître. Mais en même temps, en tant qu'expérience créative de réhabilitation des liens humains, l'amitié se situe à distance de tout catastrophisme, en comprenant, notamment grâce à l'exemple socratique, que l'actualisation de la compagnie, comme trait qui définit notre existence, inscrit cette expérience de résistance dans une dimension commune à *tous*.

Ce dernier aspect de l'amitié, comme forme de séparation liante non seulement entre les sujets politiques mais aussi entre la pensée critique et la vie politique, est le point qui fonde l'espace du jardin où Socrate, La Boétie, Adorno, Leroux et Arendt se rencontrent. Effectivement, les différents noms que M. Abensour collectionne nous conduisent, par des routes assez diverses, à ce même lieu, en déterminant le ton de leur dialogue à partir d'une énigme pour laquelle le projet d'une philosophie politique critique n'a pas vraiment une réponse, mais plutôt une proposition. Comment faire de la critique une expérience de la pensée qui échappe au paradoxe de l'occultation qui hante son activité ? Comment faire de la critique l'expression d'un besoin de l'humanité ? Comment faire de la pensée l'expression d'un engagement avec la fragilité de la dimensionnalité du politique ? Comment faire de l'affirmation de la persistance de la pensée utopique la redécouverte d'une impulsion émancipatrice nouvelle ? Face à tous ces questions, M. Abensour répond par la configuration d'un projet de réhabilitation de la philosophie politique, en comprenant cet effort non comme une tentative pour revivre le cadavre dont Strauss nous a parlé, mais plutôt comme le nom d'une voie vers la redécouverte de l'amitié comme foyer d'un nouvel esprit de résistance.

La philosophie politique, redirigée vers l'exploration de l'amitié contre la servitude, devient le refuge pour cette sensibilité moderne aux apories de l'émancipation, en redéfinissant son exercice à partir d'une nouvelle *Stimmung*, la vigilance. Ainsi, contre la restauration d'une discipline académique, la philosophie politique critique signale l'inscription de la vigilance contre la dégénérescence de la liberté, en plaçant son exercice, la redécouverte des choses politiques, dans des contextes où l'émancipation commence à s'instituer comme un projet politique. En effet, comme La Boétie le signale, le sauvetage de l'énigme de la malencontre offre au projet de réhabilitation de la philosophie politique un nouveau foyer : la question irritante que suscite la fragilité de la liberté comme expérience politique. De cette façon, ce déplacement de la philosophie situe sa source dans le contact avec les lieux d'expression de l'énigme, là où la fragilité de la liberté devient le point d'inflexion entre l'émancipation et la reproduction des conditions de domination.

En mettant en question ce que nous avons désigné comme le registre de la réponse ou l'apparition de ceux qui croient posséder la formule de la liberté, la présence de l'amitié et l'esprit de vigilance qui émane de son expérience ne changent pas seulement les dynamiques de la praxis émancipatrice. L'expérience de l'amitié, en tant que modèle de la pensée, installe aussi cette forme de vigilance dans les conditions de son exercice, en faisant de la philosophie politique « véritable » moins une discipline, dans le sens institutionnel du terme, qu'une pratique qui opère sous les conditions que la compagnie et le dialogue rendent possibles. La philosophie politique critique devient ainsi l'expression d'une praxis amicale qui, en adoptant le modèle de l'entre-connaissance et du dialogue silencieux, retisse son appartenance à son contexte et, plus précisément, à l'expérience de construction des nouveaux mondes, en gagnant son caractère *véritable* par la récupération de sa *dignité*. Effectivement, dans l'acception arendtienne du terme, la philosophie devient non seulement critique, mais aussi *digne* à partir de son inscription dans une expérience de création collective des mondes communs, en tant que sol de départ de la vie contre la tyrannie, contre le despotisme, contre la destruction des liens humains.

La philosophie ainsi comprise participe du processus d'actualisation de la reconnaissance mutuelle de la capacité humaine à agir ensemble, à créer des mondes communs, mais à partir du geste qui permet en premier lieu ce déplacement, à savoir la résistance à l'occultation. En ce sens, si la philosophie devient l'expression de cet esprit de résistance, sa mise en œuvre devient le réveil de la sensibilité à l'inversion de l'émancipation. Cette résistance, bien évidemment, agit contre la reproduction de hiérarchies qui ont déterminé sa relation avec la vie politique, à *rebrousse-poil du fantôme du philosophe roi* qui la hante depuis l'origine de sa fondation institutionnelle, mais aussi contre la « multiplication des pères » comme nous disaient les paroles des ouvriers, c'est-à-dire contre l'impulsion de devenir elle-même une voie pour le retour de la fascination du nom d'Un.

Dans ce dialogue pluriel, collectif et émancipateur, la philosophie est située au carrefour amical des expériences diverses. La quête du principe politique capable de signifier l'expérience de la solidarité ouvrière participe du dialogue avec l'opération de démantèlement des points aveugles de la tradition de la pensée politique occidentale, en même temps qu'elle adopte, comme sa boussole, l'interruption de la reproduction de la domination comme pratique de sauvetage des pratiques révolutionnaires de ceux pour qui *l'état d'exception est la norme*. L'amitié, en tant qu'expérience sous-jacente à chacune de ces voies, sert ainsi de foyer à une pensée politique – comme Socrate l'avait déjà envisagé –, en reconfigurant les critères de son inscription dans le monde, de ce moment d'accord et de recomposition de la fragmentation de la conscience, à partir d'une redéfinition de la critique écrite dans le sillage du souci pour l'émancipation.

Or, bien que ce foyer commun permette d'entrevoir les points de communication entre ces différentes versions du sens de la critique, la portée de cette reconfiguration de la pensée n'est discernable que par sa traduction dans une pratique politique. Effectivement, la recomposition de cette cartographie amicale situe l'exercice de l'amitié à la frontière de la pensée et de l'action politique, en faisant de la philosophie qui en émerge une activité qui est imprégnée par la dépendance entre ces deux modes existentiels. Cette philosophie ne peut pas alors demeurer une activité pleinement solitaire, dans la mesure où cet acte de compagnie doit être compris à partir des conditions de pluralité qui le rendent possible, c'est-à-dire à partir de ses effets dans le contexte politique où elle prend lieu. Ainsi, de la même façon que pour Lessing la pensée incarne l'expression de la liberté de mouvement là où celle-ci est interdite dans son expression publique, le dialogue silencieux devient politique par l'actualisation de la pluralité dans un contexte où sa présence commence à disparaître, en faisant du voyage de sortie, de des-inscription et de des-identification que la pensée rend possible l'expression d'une lutte contre la désolation. Cependant, si l'amitié ne concerne que la praxis politique, quelle place donner alors à cette forme de sensibilité à l'inversion de l'émancipation dans son contraire ?

Ainsi, il ne s'agit pas d'assimiler la redécouverte philosophique de cette nouvelle formulation de la pensée dans la praxis politique, à une activité qui serait en elle-même une forme d'action émancipatrice ou même d'effacer sa différence spécifique avec l'acte de compagnie qui a lieu en dehors de la solitude. Il ne s'agit pas non plus d'accentuer à nouveau la distance entre la pensée et la praxis, par crainte d'occulter leurs irréductibilités constitutives. Il s'agit plutôt d'entrevoir ce qui réveille l'adoption du *besoin de l'humanité* comme principe politique, à savoir l'inter-dépendance qui se tisse entre philosophie, politique, critique et utopie. Effectivement, la constatation de la fragilité de la dimensionnalité du politique, sa proximité avec la destruction et la désolation totale, oblige toute pratique politique à ouvrir la porte à l'*ami qui rentre chez lui* c'est-à-dire à la fragmentation de la conscience dans un dialogue motivé par le souci du monde. Dans cette même ligne, la constatation de ce qu'Abensour appelle la nécessité du politique, l'affirmation de son retour contre les tentatives de son occultation, détourne la fuite de la pensée, en modulant son mouvement de sortie du monde par un geste de compagnie. Pensée et praxis adoptent ainsi le sol d'une expérience commune, la fragilité du politique : la réhabilitation des liens humains, soit sur le mode de la fragmentation de la conscience, soit sur celui de la pratique de l'entre-connaissance, se mue en une force d'affirmation d'une résistance à l'occultation non seulement des « choses politiques », mais à l'occultation aussi de la manifestation *sur terre* de la dignité humaine.

Il reste, bien évidemment, à entrevoir quel est le résultat de cette articulation dont nous n'avons donné ici que ses conditions de possibilité. Comme nous l'avons signalé, l'expression de la

résistance dépend de conditions d'occultation et de destruction *situées* des liens humains. En ce sens, le travail d'élaboration d'une pensée amicale issue du projet d'une philosophie politique utopico-critique suppose la tâche d'élucidation permanente des conditions à partir desquelles la fascination pour le nom d'Un se recompose, se reconfigure, se renouvelle. En effet, l'un des traits de la condition post-totalitaire de notre contexte s'avère être l'extraordinaire capacité de mutabilité de la domination. L'ensorcellement expérimente non seulement la multiplication du nombre de pères, mais aussi l'intensification de la banalisation de la désolation, une dynamique qui ne fait que s'aggraver grâce à l'oscillation chaque fois plus forte entre l'ouverture et le contact avec le *tout autre sociale* et la reproduction et le perfectionnement des mécanismes de répression et de contrôle.

C'est dans ce contexte, où le lendemain de la révolte marque le début du processus de reconfiguration de la fascination, où au pathos du nouveau succède la nostalgie de l'ancien ordre et le désir de participer, à nouveau, à la solidité de sa consistance, c'est là que l'amitié, comme expérience de la question irritante, de la résistance à la tyrannie, de l'affection fraternelle à l'autre, de l'infini qui l'habite, du souci du monde, de la compagnie avec soi, bref comme nom de l'humanité, peut contribuer à prévenir les catastrophes ou, du moins, à en interrompre leur répétition.

Annexe I

Manifeste de la collection "Critique de la politique"

La critique de l'économie politique m'inclut pas et ne peut inclure la critique de la politique qui faisant partie intégrante et distincte du projet du jeune Marx, dans les grands textes de 1843 et 1844. Visant à récupérer cette dimension perdue ou, à dessein, occultée, la critique de la politique se fonde sur la distinction essentielle de la domination et de l'exploitation. Ensemble de phénomènes différentes, concept autre, la domination ne peut ni se réduire à l'exploitation, ni être considérée comme en dérivant, même si d'aucuns concèdent l'autonomie relative du politique.

Outre son objet propre – la structure historique spécifique de la domination-esclavage – la critique de la politique se définit :

- par le refus de la sociologie politique, en tant qu'instance de refoulement des questions critiques énoncées par la philosophie politique : prétendant édifier une science du politique, elle tend à faire de la politique une science ;
- par le choix d'un point de vue : écrire sur le politique du côté des dominés, de ceux qu'en bas pour qui l'état d'exception est la règle ;
- par l'interrogation génialement formulée par La Boétie : pourquoi la majorité des dominés ne se révolte-t-elle pas ?

En vue d'opérer une percée nouvelle, cet effort critique entend se déployer dans trois directions principales :

À l'écart du politisme, *une critique sociale de la domination* qui, dans le sillage de l'École de Francfort, prend pour hypothèse de départ l'existence d'une tendance à la domination totale dans le monde contemporain, sous quelque régime politique que ce soit. Cette critique s'attachera à dévoiler, au-delà des justifications idéologiques, les formes nouvelles de domination en relation avec le déplacement du politique le règne universel de la bureaucratie. L'ambivalence des structures de domination exigera de procéder à une enquête sur la généalogie des formes historiques du politique. Loin de se limiter à la critique pourtant fondamentale de l'État, cette critique sera aussi polymorphe et diverse que la structure complexe de domination qu'elle s'efforcera de mettre au jour.

Une critique des critiques pratiques de la politique, à savoir, des mouvements sociaux qui, lors des différentes insurrections et révolutions de l'histoire, fidèles à la résolution ni Dieu ni Maître, ont attaqué en acte la structure même de la domination et, plutôt que d'installer un nouveau pouvoir coercitif, ont tenté d'abolir la division entre maîtres et esclaves.

Au lieu de poursuivre la réhabilitation de la politique comme s'y emploient divers courants modernistes, c'est à écouter les projets qui tentent de briser les « chaînes de l'esclavage » que se consacrera la collection « Critique de la politique », attentive à dénoncer les entreprises qui, instaurant une confusion entre la subversion de la société et la transformation ou la modernisation de l'État, barrent, sous le couvert de l'émancipation politique, la voie de l'émancipation humaine.

Annexe II

La révolte chilienne, entre le réveil collectif et la cécité forcée¹

Tirer sur le visage, les yeux, c'est tirer sur la Méduse qui vient représenter cette révolte sociale. C'est vouloir annuler le pouvoir radical des vivants, car un tel soulèvement c'est une lutte pour la vie, une revendication pour la précarisation à laquelle elle est soumise. Dans cette révolte, les yeux sont le véhicule le plus sincère et le plus direct d'exhortation et de résistance aux forces qui servent de médiateur entre l'élite chilienne et le peuple.²

Le scénario sur lequel cette épigraphe a été écrite, un mois après le soulèvement populaire chilien du 18 octobre 2019, nous semble à la fois lointain et extrêmement proche. Comme l'atmosphère aporétique qui entoure toute tentative qui vise déplacer, voire interrompre le cours de l'histoire, les événements de ce moment bouleversant à plusieurs sens, nous confrontent à un panorama dont l'horizon est déterminé par deux pôles qui forment une contradiction irréductible.

On fait référence, d'un côté, à la réintroduction des vieux fantômes de la terreur qui habitent – et dans une large mesure qui composent – notre mémoire historique y dont la présence, qui n'a jamais été pleinement dissimulée dans la composition de rythme routinier de notre normalité, prend à nouveau une consistance absolument réelle et palpable par la réintroduction de la violence et de la torture dans la sphère politique. D'un autre côté, on constate l'émergence d'un certain espoir, une affection qui imprègne l'ensemble social pour y moduler une sorte de geste collectif d'interruption et de sortie. Il s'agit, plus précisément, du réveil d'une sensibilité éprouvée à plusieurs, tout à fait mobilisant et dont l'expression durant la brèche qui représente cette période rassemble beaucoup à ce que H. Arendt pense comme le *pathos* de la nouveauté révolutionnaire, c'est-à-dire à l'installation dans l'espace public d'une atmosphère émotive qui accompagne la mise en œuvre du pouvoir politique, en tant

1 La première version de ce texte a été écrite en novembre 2019, dans le cadre d'un groupe d'écrits sur l'"explosion sociale" chilienne. À l'invitation du professeur Jordi Riba et du professeur Patrice Vermeren, ce texte a été revisité, ce qui a donné lieu à deux reformulations. Dans cette version, ce texte a été présenté au colloque "La république Universelle. Les chemins de la liberté" en octobre 2020. Dans sa deuxième reformulation, ce texte a été réécrit collectivement, avec Andrea Ugalde, et publié dans le livre *Pensar el Acontecimiento*, édité par le professeur Riba.

2 Ugalde, Andrea; « *Chile despertó : desaparendo a los ojos de medusa* ». Consulté on-line le 15/12/2021 : <http://carcaj.cl/chile-desperto-disparando-a-los-ojos-de-medusa/>

3 Cf Arendt, H., *On Revolution*. Pinguin Books, New York. 2006.

qu'action collective qui inaugure un processus historique inédit. Dans la formulation spécifique à ces coordonnées, cette affection semble s'exprimer comme une recomposition de l'imagination politique, une apertures de son horizon de possibilités, en intervenant directement sur la composition de la normalité pour mettre en question les principes de sa configuration, envisager la possibilité de son interruption et, finalement, l'opportunité de sa restructuration.

À la suite de cette émergence, aujourd'hui nous sommes confrontés à un contexte dans lequel la dénommée « solution institutionnelle au conflit social », la *Convention Constituyente*, a la tâche sans doute épique de réécrire non seulement une constitution, mais aussi de mener à terme une opération beaucoup plus profonde et donc fragile. En effet, il s'agit de la mise en œuvre d'un processus qui vise changer le rapport de l'institutionnalité nationale et sa source originaire, c'est-à-dire entre les structures de représentation symbolique qui modulent la vie politique et le *tous* et *toutes* qui compose leur son tissu social. Dans cet esprit, nous sommes face à un effort pour écrire une constitution démocratique, en comprenant pour cela quelque chose de plus que la répétition du geste insipide qui a maintenu la composition du modèle chilien depuis la fin de la dictature. Nous assistons, effectivement, à une tentative d'occupation populaire des lieux de pouvoir, avec une *Convention Constituyente* paritaire, avec une représentation des peuples autochtones où la droite, pour la première fois dans notre histoire récente, n'est pas majoritaire. En même temps, la construction de ce nouvel espace de représentation cohabite avec l'apparition publique de l'horreur de la brutalité policière, comme si ce que nous connaissons aujourd'hui comme le *réveil du Chili* avait également éveillé la nécessité de mettre à jour la violence qui est à la base de notre idée de nation. Effectivement, plus de 34 personnes sont mortes, près de 460 ont perdu la vue, 2 500 autres ont été emprisonnées et au moins 77 d'entre elles sont toujours en prison à ce jour, sans procédure régulière et au milieu d'une campagne de terreur destinée à faire d'elles le visage du terrorisme organisé.

C'est sur ce contexte et ces chiffres que se fonde la réflexion d'Andrea Ugalde, philosophe chilienne et l'autrice de notre épigraphe, qui tente de confronter, ou plutôt dans ces termes, de *comprendre* un panorama politique qui démontre, à l'époque et encore aujourd'hui, un caractère profondément aporétique. Car, comme le rappelle son courageux texte, il est absolument nécessaire « comprendre l'intention qui se cache derrière cette punition », parce que c'est là seulement que réside la possibilité de « *l'inverser* », de « *contrecarrer son sens instructif* » et de finalement de « *la défier* »⁴. Suivant ce sens spécifique, nous nous

4 Agualde, Andrea; « *Chile despertó : desaparando a los ojos de medusa* ».

demandons ici, comment alors comprendre la relation entre ces deux moments, entre l'horreur et l'espoir, à la fois si contradictoires et si proches l'un de l'autre ?

À cette fin, l'image punitive qui évoque A. Ugalde semble assez appropriée. Car, à un moment où des milliers de Chiliens envahissent les espaces publics – comme s'il s'agissait, au regard de la classe dominante, d'une invasion extraterrestre –, en modulant avec une clarté immaculée le slogan *Le Chili s'est réveillé*, les représentants de l'État, en faisant appel à son inspiration la plus brutale et la plus originaire, ouvrent les portes à la violence, à la torture et à la mutilation oculaire comme expression de la réponse institutionnelle à la demande populaire de justice. Dans ce contexte, les militaires descendent dans la rue, mais cette fois-ci, ils ne cherchent pas simplement à accompagner la protection de l'ordre public et la défense des biens privés⁶. Cette fois, il ne s'agit pas seulement de contenir le fantôme de l'instabilité sociale qui apparaît d'une manière de plus en plus régulière après chaque catastrophe naturelle. Cette fois les militaires occupent les rues pour contenir un tremblement social, à savoir le bouleversement radical de la normalité et l'interruption momentanée de sa répétition par l'apparition, à la lumière publique, de la catastrophe sociale qui a produit la consolidation d'un système de reproduction des inégalités. Ainsi, sous la même logique dont le gouvernement fait usage des forces de l'ordre pour recouvrir l'exposition du dramatique de la misère qui expose les désastres naturels, l'ensemble des composants policiers de l'État ont occupé l'espace public afin de rendre de nouveau invisible l'intolérable, dans un effort inutile pour restaurer le voile de normalité sur lequel fonctionnait notre idée de nation.

Vu sous cet angle, le message que le président a délivré au lendemain de ce tremblement social expose une dimension élémentaire, au sens où Levinas utilise ce terme⁷. La réaction hâtive et disproportionnée de son administration à ce qui, à la première minute, n'était rien d'autre qu'un acte de désobéissance civile de la part d'un groupe de lycéens, a

5 Dans le contexte des réactions disproportionnées et des défaillances de la composition discursive que le gouvernement tentait d'articuler, une fuite d'un enregistrement de la première dame, Cecilia Morel, révèle la réception intime de la classe dirigeante vis-à-vis du soulèvement populaire : « *nous sommes absolument dépassés, c'est comme une invasion étrangère, extraterrestre, je ne sais pas comment dire, et nous n'avons pas les outils pour les combattre* ». *S'il vous plaît, gardons notre calme, appelons les personnes de bonne volonté, profitons du rationnement de la nourriture et nous devons réduire nos privilèges et partager avec les autres* ». Consulté sur ligne le 15/12/2021 : <https://www.diarioconcepcion.cl/pais/2019/10/21/audio-filtrado-cecilia-morel-admite-que-estan-absolutamente-sobrepasados.html>

6 Il existe deux précédents d'utilisation des forces militaires pour le maintien de l'ordre. La première s'est produite dans le contexte du méga-séisme de 2010, Michelle Bachelet ayant ordonné le déploiement de l'armée dans les villes les plus touchées, dans le cadre du couvre-feu, pour contenir le pillage des biens privés. La deuxième fois, c'était en octobre 2019.

7 « La philosophie d'Hitler est primaire. Mais les puissances primitives qui s'y consomment font éclater la phraséologie misérable sous la poussée d'une force élémentaire. [...] Plis qu'une contagion ou une folie, l'hitlérisme est un réveil des sentiments élémentaires ». Levinas, E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Rivages poche. Paris, 1997. p.7.

effectivement révélé une dimension profonde de la configuration sociale chilienne : son attachement structurel à une certaine idée de l'identité, celle-ci fondée sur l'ordre et l'unité nationale, celle-ci accompagnée d'une manière structurelle par la présence d'une peur fondatrice du débordement⁸. Tout se passe ainsi comme si la confrontation entre l'espoir émancipateur qui inonde les rues des grandes villes du Chili et l'affirmation véhémement et brutale de l'ordre dominant auraient comme résultat l'aperture d'une brèche qui laisse entrevoir la composition intime de notre configuration nationale. Dans ce sens, l'exposition de la catastrophe dans la sphère publique, l'apparition spontanée du sentiment collectif d'injustice et la conséquente mobilisation d'une grande partie de l'ensemble social est répondue du côté de gouvernement avec une déclaration de guerre, comme si c'était le seul langage que les oreilles des représentants de l'État pouvaient entendre face à la clameur populaire de la justice. Confronté à cette réaction collective, face à cette transformation subite du normal en l'intolérable, la réponse du gouvernement de S. Piñera explicite effectivement la façon dont l'État, en travaillant sur le principe fondateur de la guerre, réduit les efforts de reconfiguration de l'ordre social, ou même la simple réaction collective face à l'injustice, à une expression de l'altérité sociale qui se place au-delà des frontières de la composition sociale. Ceux qui se manifestent alors face aux conditions intolérables de la vie quotidienne, contre l'installation d'un système de reproduction des inégalités ou même pour l'aperture de l'horizon du possible vers une nouvelle configuration, sont *tous* et *toutes* transformés en les ennemis et les autres de l'État.

« *Nous sommes en guerre contre un ennemi puissant, implacable* », dit le propre ordre du président, en ajoutant « *aujourd'hui, il n'y a pas de place pour les ambiguïtés* », afin d'évoquer un imaginaire qui fait trembler toutes nos consciences grâce aux résonances des horreurs passées qui sont encore inscrites dans notre mémoire politique récente. Ainsi, plutôt que la mise en œuvre d'une certaine stratégie face à une crise sociale, nous assistons – grâce au message du président – à l'expression d'une certaine « philosophie »⁹, en comprenant l'évocation de la guerre, les images des militaires en charge de l'ordre public et l'apparition des premiers corps torturés et mutilés comme l'exposition du principe qui façonne autant qu'il

8 Sur la modulation spécifiquement chilienne de cette peur et de sa relation fondatrice avec la signification de l'autorité et son attachement à l'exercice de l'autoritarisme, il est complètement rélevant lire *La peur aux subordonnés* (Araujo), la théorie sur l'autorité chilienne de Kathya Araujo. Araujo, K., *El miedo a los subordinados. Una teoría de la autoridad*. LOM, Santiago, 2016.

9 On fait de nouveau référence à la réflexion de Levinas sur l'hitlérisme et sa proposition de comprendre les « sentiments élémentaires » qui révèle l'essor du nazisme comme l'expression d'une « attitude première d'une âme en face de l'ensemble du réel et de sa propre destinée », celle-ci capable d'exposer et de « mettre en question les principes mêmes d'une civilisation » Levinas, E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Op. cit. pp. 7-8.

délimite l'idée de nation chilienne qui professe la classe gouvernante. Le discours présidentiel déclare, en effet, l'unité comme principe fondamental de la configuration de l'idée du pays, en faisant de l'expression de la clameur populaire pour la justice l'expression non seulement du désordre ou du débordement de l'institutionnalité, mais plus précisément de la contradiction de l'identité et de la souveraineté nationales, dans son sens le plus véhément et donc le plus dangereux. Ceux qui descendent dans la rue, en réclamant la *dignité* et en cherchant une correspondance entre cette image d'un pays unitaire et leurs propres vies, celle-ci déterminée par l'inégalité, la dette et l'exploitation sans fin, sont immédiatement transformés en adversaire de l'État, en une particularité qui contredit la paix sociale proclamée par le représentant du lieu de pouvoir.

De cette façon, c'est la transformation de l'État en ce dispositif de pacification, en cet organisme qui se constitue par sa capacité de lever la frontière entre l'unité et l'altérité, ce qui permet comprendre, en partie, le cours vertigineux des événements qui se cristallisent dans ce que nous comprenons aujourd'hui comme « l'explosion sociale d'octobre ». En effet, le matin du 18 octobre du 2019, pas plus d'une centaine de lycéens – qui depuis la dictature sont les acteurs politiques par excellence au Chili – sautent les tourniquets du métro, avec un slogan bien plus modeste que ceux qui vendront : « *évasion, une autre façon de faire la lutte* ». L'après-midi du même jour, des milliers de policiers, armés pour une guerre qui n'avait pas encore été déclarée, commencent à façonner ce que sera la réponse de l'État. Cette même nuit commence le montage policier, ce qu'A. Ugalde comprend comme « le miroir de Persée » ou la tentative de paralyser « La Méduse sociale » que la révolte était en train de devenir. Le rideau commence ainsi à se lever, en cherchant à couvrir ce que cette « courageuse jeunesse » avait révélé, à savoir les conditions de vie indignes, insoutenables et insupportables de la classe ouvrière au Chili. En même temps, avec la levée de ce voile qui vise occulter de nouveau l'intolérable, le gouvernement donne libre cours au processus policier de traduction de l'altérité dans une forme de démesure, en transformant la réaction à l'injustice en une attaque contre l'ordre et la reproduction de la normalité. De cette façon, au moment même où le nouveau langage qui modulera la vie pendant la manifestation commence à s'articuler – dans le centre-ville de Santiago, la *Place d'Italie* est rebaptisée *Place de la dignité* en même temps que ce concept, la « dignité », est installé comme le lieu de rencontre du tout le mouvement social –, les stations de métro, certains bâtiments administratifs, certains bureaux gouvernementaux et locaux commerciaux sont brûlés. L'état de siège est désormais déclaré. Pour compléter cette image, le 19 octobre des centaines de militaires sont mis en charge de l'ordre public, en démantelant l'image de l'État de droit de manière catégorique et

irréversible pour instaurer à sa place *l'état d'urgence*, une figure qui deviendra finalement le nom qui cette révolte aurait au regard du gouvernement. Dans les jours à venir, les premiers corps apparaîtront. La plupart mutilés au visage, d'autres trouvés à l'intérieur de ces bâtiments vandalisés ; des corps complètement brûlés, au moins cinq d'entre eux avec des trous de balle dans le dos.

Comment ne pas penser, donc, surtout à ces mutilations, à ces yeux non plus perdus mais arrachés par la police, autrement que comme une forme de punition au *réveil du Chili* ? Comment ne pas voir une relation entre l'installation populaire de l'image du réveil – de cette interruption du rêve néo-libérale – et la cécité forcée, en tant que protocole policier ? « *J'ai donné mes yeux pour que les gens se réveillent* » a dit Gustavo Gatica, un jeune manifestant qui a perdu complètement ses yeux suite à l'utilisation délibérée de balles de plomb par la police chilienne, dans le cadre de la mise en œuvre de ses « protocoles contre la violence ». Dans ce sens, compte tenu de la cruauté irréductible de cette expression de la violence d'État et du risque de dissimuler la spécificité de ces événements sous l'explication d'une réaction presque symétrique et donc abstraite entre le réveil et l'aveuglement, notre question devrait peut-être être un peu différente. En effet, comment commencer à *comprendre*, dans le sens où A. Ugalde nous invite à le faire, c'est-à-dire comment « *inverser* », « *annuler* » et « *contrecarrer* » la relation entre l'émergence de ce réveil et l'installation si sanglante de la cécité ?

Or, bien que ces termes soient plutôt nouveaux, cette question et notamment sa dynamique interne ne sont pas nouvelles. Du moins dans notre mémoire politique récente, en 2006 nous étions déjà confrontés à son contenu énigmatique. À l'époque, la grève d'étudiants qui avait mobilisé tout le pays pendant près de 8 mois s'est terminée par un accord parlementaire et la promesse, non tenue d'ailleurs, de réformer le système éducatif que la constitution de Pinochet avait laissé en place. L'une de ses formulations les plus claires apparaît plus tard, en 2011, avec la mobilisation, jusque-là, des citoyens chiliens pour réformer le système d'éducation publique. En même temps, nous avons vu, dans ces deux épisodes et maintenant de manière tout à fait explicite, la contre-réponse militaire du gouvernement : la criminalisation des manifestations, le perfectionnement du cadre judiciaire pour persécuter et emprisonner aux manifestants et aux organisations militantes, le renforcement de l'autonomie et du pouvoir de la police. De cette façon, il semblerait que le seul résultat des mouvements sociaux est le renforcement des moyens, surtout violents, pour contenir et étouffer leurs demandes, en faisant de la transformation de la dissidence en une

forme de l'altérité réactive à l'unité nationale un processus qui prend lieu chaque fois d'une manière plus rapide et effective.

Dans cette ligne, l'une des conséquences les plus manifestes, semble-t-il, de la transformation de l'État en ce genre de dispositif de pacification des différences, de réconciliation des contradictions, s'avère être le déplacement de la division aux contours, même en dehors des frontières de la configuration sociale. En effet, nous assistons depuis un certain temps déjà à ce qui est désormais compris au quotidien comme une « polarisation de la société », c'est-à-dire ce qui s'exprime dans le langage notamment électoral et médiatique comme l'aiguïsement des positions qui composent le débat politique, accompagné d'une impossibilité progressive de trouver des points d'accord, ainsi que l'incapacité de faire coexister des points de vue de plus en plus irréconciliables et donc extrêmes. Cependant, cette image de la polarisation est basée sur une condition beaucoup plus complexe et difficile à digérer. En effet, la transformation de l'État en un dispositif de pacification, sous cette fonction d'affirmation de l'unité contre le désordre et l'excès, a progressivement éloigné la police de la société civile pour finalement la séparer presque complètement, en comprenant son rôle institutionnel non plus comme une fonction subordonnée au tout social, mais plutôt comme une opposition farouche contre la production constante d'individus qui échappent à la reproduction de la normalité. La criminalisation des mouvements sociaux a ainsi pour effet de suspendre la personnalité juridique des manifestants, en permettant – sous cet essor progressif de l'autonomie de la police – la mise en œuvre de la répression de manière de plus en plus violente et impunie. En même temps, le renforcement du cadre juridique qui permet cette suspension et, dans certain cas, la destruction de la personnalité juridique et des droits politiques fondamentaux, a permis une identification toujours plus forte entre l'État et l'idée de paix et d'unité professée par ses représentants actuels, en faisant de tout discours dissident ou de toute alternative politique qui propose sa reconfiguration une proposition « radicale » et « extrême ».

De cette façon, la criminalisation et la prééminence du principe policier qui détermine cette conception de l'État a rendu possible l'exil progressif du conflit des limites de la configuration sociale, en fragilisant la place du désaccord dans la vie politique et en le déplaçant d'une manière chaque fois plus palpable hors de ses frontières. L'État devient ainsi – et de nouveau dans sa formulation du moins chilienne – un agent d'occultation et finalement d'éviction des différences, en faisant de sa réponse institutionnelle l'expression du mouvement de réduction de l'altérité à une seule alternative : soit la soumission à l'unité interne, soit le déplacement à l'extérieur des confins de la loi, ou même des frontières de la

souveraineté nationale. On se trouve ainsi dans un contexte déterminé moins par la radicalisation des positions – ce qui impliquerait la coexistence entre deux points de vue qui partagent un même sol d’expérience – que dans la confrontation entre deux dynamiques de composition du social discordantes, voire mutuellement exclusives.

D’une part, nous avons ce qu’É. de la Boétie a conçu, il y a plus de cinq siècles, comme l’invocation du « nom de l’Un », comprenant ainsi le mécanisme par lequel la tyrannie réussit à perpétuer sa permanence dans le lieu du pouvoir par identification de son nom avec le nom de *tous*. Il s’agit, en fait, d’un processus complexe comme l’indique C. Lefort, où le désir chez La Boétie naturel et originaire de liberté – *de ne pas être dominé*, comme le dit sa version machiavélienne – est détourné par la *fascination pour le nom d’Un*¹⁰ au désir d’affirmer notre appartenance à une unité dont le despote se présente comme son représentant. Ainsi, le nom du tyran, nous dit Lefort, est celui dans lequel tous les autres noms sont contenus, « celui auquel *tous* restent suspendus sous peine de n’être rien »¹¹ ; une figure qui peut être placée avant le nom de tous les autres, afin de transformer l’espace de représentation sociale dans la boîte de résonance d’une unité de plus en plus homogène en raison de l’ampleur de son extension. D’un autre part, nous assistons à l’intervention de cette adhérence du désir de liberté à l’affirmation de l’unité par l’introduction d’un mouvement collectif de réveil vis-à-vis l’injustice, une dynamique de dés-occultation de la souffrance qui déclenche un processus de des-naturalisation de l’injustice, de l’inégalité et de réaction face à la destruction du lien-humain. Effectivement, tel comme É. De la Boétie l’indique, la perpétuation de la domination est rendue possible grâce à l’occultation de la souffrance par la perte du contact avec son expérience particulière, dont la place est déplacée d’une manière constante à l’alternative entre l’affirmation de l’unité versus l’exil de ses contours. De cette manière, le durcissement du discours de l’unité nationale implique la radicalisation de cette alternative, en faisant de l’expérience de l’altérité sociale, ou de l’aperture de l’horizon du politique à un autre principe de configuration, une expérience qui se démontre chaque fois plus étrangère à la composition du présent.

Il est dans ce sens que, tel comme Lefort l’indique, les processus de contestation qui visent la reconfiguration de la représentation politique sont vécus comme l’épreuve d’un

10 « Chose vraiment surprenante (et pourtant si commune [...]) c’est de voir des millions de millions d’hommes, misérablement asservis [...] à un joug déplorable, non qu’ils y soient contraints par une force majeure, mais parce qu’ils sont fascinés et, pour ainsi dire, ensorcelés par le seul nom *d’un* » La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire* ; Éditions Payot & Rivages. Paris, 2005 p.195.

11 Lefort, Claude ; « Le nom d’Un » in *Le discours de la servitude volontaire*. Éditions Payot & Rivages. Paris, 2005. p.299.

principe d'indétermination – une « expérience de l'insaisissable »¹² – qui s'insère parmi les fractures de l'ancien ordre, en explicitant la distance des institutions, des structures et des organes de modulation du social avec sa source effective, la division sociale et les *tous* et *toutes* qui sont sous-jacents à la configuration sa représentation. Cette indétermination, née de la décomposition de l'*unité* dans le *nombre* offre alors l'opportunité de libérer l'imagination politique, celle-ci auparavant clôturée à la reproduction du « nom d'Un », comme nous dirait La Boétie. En effet, cette libération adopte la forme d'un type d'*époque* de la composition sociale, une suspension des anciennes certitudes par la réactivation de la condition énigmatique de la division sociale¹³ – c'est-à-dire du processus de configuration de la représentation des *tous* et *toutes* à partir de l'expression du conflit entre désir de liberté et désir de domination – qui est rendue possible grâce à la réactivation de l'étonnement comme forme d'affection politique. En suivant cette ligne, le cas chilien a modulé ce processus à partir de l'image du « réveil », en comprenant le moment de suspension de la normalité non seulement comme l'aperture d'un questionnement collectif pour les conditions de vie indignes qui composent sa consistance ou même sur la légitimité de ceux qui occupent le lieu de pouvoir, mais aussi comme l'inauguration d'un espace pour la rencontre. Effectivement, après cette « explosion sociale », tout se passe comme si la réalité deviendrait d'un coup une expérience invivable, grâce à la cristallisation des images qui convergent dans la scène publique – des lycéens manifestant contre l'augmentation du prix du transport public, ainsi que l'image de l'armée et de la police occupant les rues en état de siège –, en motivant la modulation d'un désir collectif de sortir de ce modèle, de cet état où *nous ne pouvons plus vivre*.

Dans ce sens, ce moment où nous font l'épreuve de ce processus d'indétermination, où le corps social semble se désintégrer dans la multitude qui « se réveille », donne la scène pour la confrontation entre ces deux dynamiques profondément antagoniques. En effet, la suspension de la domination par le moyen de la dislocation et de l'agitation de la normalité est suivie d'un second moment, caractérisé par la mise en jour du lien-humain où cet étonnement collectif parcourt toute la ville. Si l'on se réfère aux termes du *Discours de la servitude volontaire*, ce deuxième instant se donne comme l'expérience de réactivation du désir de la liberté, celui-ci compris non seulement comme une réapparition de la résistance à être dominé, mais de surcroît par une forme de contact avec l'altérité sociale qui est née dans le foyer de cette résistance. Plus spécifiquement, La Boétie conçoit ce contact sous la figure de

12 Lefort, Claude ; « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique*. Fayard. Paris, 1981. p.173.

13 Lefort, Claude ; « Le nom d'Un ». Op. cit. p.299.

« l'amitié » en tant que cette modalité du lien-humain qui apparaît une fois que sa composition se place au-delà de la tyrannie, en se révélant justement comme l'expérience de la des-composition de l'unité par le rapport de ceux qui la composent avec une autre forme de configuration sociale. Or, loin de tout irénisme, pour La Boétie l'origine de ce processus se trouve dans la réhabilitation des rapports entre les sujets asservis et leurs expériences particulières de la souffrance, un contact direct et sans médiations avec le « joug déplorable » (La Boétie, p. 195) qui déclenche l'étonnement en tant que disposition affective qui accompagne et qui rend possible la suspension de la normalité, en donnant les conditions pour l'imaginer d'autrement.

De cette manière, chez La Boétie, l'amitié nomme l'expérience d'une décomposition de l'unité par la réactivation du lien-humain, un processus placé dans la brèche aporétique qui inaugure l'étonnement comme forme d'interruption de la normalité. Dans ce sens, ce que dans le *Discours de la servitude volontaire* est traité sous le « nom de l'amitié » démontre la convergence entre une dimension négative, où la configuration sociale est mise en question d'une manière radicale, avec un moment constructif, créée par la récupération de l'expérience des autres des confins de l'Un. En effet, pour La Boétie le seul mérite du tyran est sa capacité d'antéposer *son nom* en face des *noms de tous les autres*, en faisant de son identité le foyer de signification de toute la configuration sociale. L'amitié signale ainsi une dynamique de recomposition de la vie politique par la réactivation de la pluralité en tant que consistance du lien humain, en comprenant sa composition à partir du processus de des-inscription de notre participation dans la reproduction de l'unité homogène qui institue le nom du despote, pour la reconduire à l'affirmation du désir de liberté en tant qu'expression d'une résistance à la domination. Dans le cadre de l'hypothèse de la servitude volontaire, cette forme de résistance est conçue justement à partir de la synchronie entre ces deux pôles, en comprenant la vie en liberté comme une expérience de ré-signification de la vie à plusieurs qui mélange l'incertitude, comme forme d'affection qui accompagne la mise en question et l'interruption de la continuité de la normalité, avec la libération de l'imagination politique qui émane du contact avec les autres au-delà de l'horizon close qui impose l'Un.

De cette façon, les rapports amicaux inaugurent une relation avec le processus d'indétermination du social qui se situe au-delà de la peur à la démesure, au-delà des tentatives de transformation de l'autre en « l'ennemi puissant » comme a dit S. Piñera, pour accueillir l'expérience de cette société devenue insaisissable comme le milieu approprié pour imaginer de nouveau la vie ensemble. Or, sous la clé que nous donne l'hypothèse de la servitude volontaire, la récupération de ce milieu est créée par l'interruption non seulement de

la *normalité*, mais plus précisément de l'*isolement* en tant que condition de la vie servile. En effet, tel comme le souligne M. Abensour, la dynamique de la fascination pour l'unité prend lieu dans un contexte où l'Un apparaît comme la seule source de l'identité, la seule forme de donner consistance non seulement à la vie politique, mais aussi à la vie propre. La perte de l'amitié suppose ainsi l'abandon du rapport avec les autres, ce qui La Boétie conçoit à partir du modèle de la communication comme un espace de « reconnaissance mutuelle »¹⁴, comme foyer de signification de l'existence, en ouvrant la porte au détour du désir de liberté vers l'affirmation de l'Un qui résout la question de l'identité à partir de l'adoption de l'image du corps comme forme de figuration de l'ensemble social.

. Il est dans ce sens que le processus d'aperture de l'horizon du politique prend lieu justement dans un moment tout à fait complexe, voire bouleversant, où l'irruption du mouvement de recomposition de la configuration social, d'une inspiration émancipatrice, cohabite avec les efforts conservateurs pour affirmer et préserver le corps de l'Un, c'est-à-dire la reproduction du Même, du *statut quo* et sa normalité. D'une manière plus précise, Abensour conçoit l'amitié comme une expérience profondément fragile, d'abord située dans les fractures d'une configuration sociale déterminée par la répétition de la domination, mais ensuite traversée par une dynamique d'inversion qui défie les limites mêmes de la pensée, en articulant cet instant de *sortie* avec un mouvement de *retour*, peut-être encore plus profond, au despotisme. M. Abensour appelle à ce mouvement « la dialectique de l'émancipation », en comprenant que les efforts d'interruption de l'autoritarisme et d'arrêt de l'érosion du lien humain sont hantés par la possibilité latente de devenir son contraire. Sous cette optique, l'interruption de la normalité donne les conditions autant pour la recomposition de l'imagination politique que pour la réactivation du désir d'être Un, celui-ci renforcé par l'épreuve de l'indétermination sociale et l'apparition de l'altérité comme forme de démesure, voire d'excès vis-à-vis l'unité.

Comme l'indique clairement C. Lefort, aucune autre figure ne représente mieux la complexité de ce moment d'inversion que le nom du *peuple*. En effet, dans le processus de décomposition du corps social, le peuple apparaît sur la scène pour nommer l'entrée du *tous* et *toutes* sur la scène publique, revendiquant le déplacement de la source de légitimité du lieu de pouvoir du nom du tyran vers l'espace destituant du « nombre ». Cependant, en même temps que le peuple a la capacité d'accueillir ce pouvoir négatif, son nom peut aussi incarner la recomposition du désir d'unité, sous l'image du « peuple-Un », transformant son nom en l'espace qu'un autre tyran revendique comme sien. Néanmoins, dans le cas du Chili et

14 Ibid.

pendant l'effervescence de la révolte, le peuple entre en scène pour ne plus nommer le charme de l'unité fusionnelle de *tous Un* ou pour nourrir le nationalisme et toute autre passion pour l'être, pur et homogène. Il n'est pas là pour clôturer ou contenir ce qui se passe, mais plutôt pour déclarer la fin de toute figuration possible. Effectivement, pendant la période du soulèvement d'octobre, le peuple chilien a été une figure – semble-t-il – totalement « destituant », c'est-à-dire le nom qui prend ce que nous ne pouvons pas nommer autrement, car il résiste à tout concept.

Dans ce moment et seulement pendant cette période d'interruption que le peuple – comme c'est le cas avec l'amitié chez E. de la Boétie –, est devenu une « utopie négative »¹⁵, c'est-à-dire un genre de refuge pour l'inédit et pour le déplacement de l'horizon, pour imaginer d'autres mondes possibles, en habitant la brèche qui s'étend entre l'ancien ordre et celui qui est à venir. Néanmoins, comme nous en avertit Abensour, ce réveil utopique se situe dans un « bazar infernal », où l'espoir qui inonde et mobilise le cœur de *ceux qui luttent* se mêle au constat brutal de la violence fondatrice de l'État. Dans ce contexte, la clameur populaire pour la perte de la dignité se mêle à des images de mutilation des yeux comme politique publique ; la résignation et la réappropriation des lieux, avec persécution, les montages, les meurtres et les disparitions ; et finalement, le débout du processus constituant, avec l'essor de l'extrême droite et son installation sans la scène politique, en tant qu'alternative possible de gouvernement.

Face à ce scénario, on peut revenir une fois à plus au *Discours de la servitude volontaire* et plus précisément à la question de La Boétie, – *pourquoi préférer la vie en servitude à la vie en amitié* – en la comprenant comme un dispositif au service de l'émancipation, dont la fonction est d'éveiller l'étonnement là où auparavant il n'y avait que des rêves, de la fascination, de l'ensorcellement. Au Chili, ce dispositif a été incarné par les emblèmes d'une révolte : « *ce n'était pas 30 pesos, c'était 30 ans* », « *ce n'était pas la dépression, c'était le capitalisme* » ; ces phrases qui ont rendu praticable, en quelque sorte, le passage entre un monde possible, où « *la dignité est devenue une habitude* » et où « *la vie vaut la peine d'être vécue* », et une réalité dont la quotidienneté s'avère désormais comme une réalité déconcertante, oppressante et insupportable, où il ne reste qu'en sortir, j'espère que pour ne pas rentrer de nouveau.

15 Abensour, M., Gauchet, M., « Les leçons de la servitude et leur destin », in *Le discours de la servitude volontaire*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2005. p.21.

Bibliographie

Miguel Abensour

Abensour, M., « Utopie et démocratie » in *Pour une philosophie politique critique*. Sens&tonka, Paris, 2009.

Abensour, M., « Avant-propos » in *Pour une philosophie politique critique*, Sens&tonka, Paris, 2009.

Abensour, M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Sens&Tonka, Paris, 2006.

Abensour, M., « L'utopie des livres » in *Utopiques II : l'homme est un animal utopique*. Sens & Tonka, Paris, 2013.

Abensour, M., « Thomas More ou la voie oblique » in *L'utopie de Thomas more à Walter Benjamin*, Sens&Tonka, Paris, 2009.

Abensour, M., « Manifeste de la Collection » in *Pour une philosophie politique critique*. Sens&tonka, Paris, 2009.

Abensour, M., La communauté politique des « tous uns » Entretien avec Michel Enaudeau in Société d'édition Les Belles Lettres, Paris, 2014.

Abensour, M., Gauchet, M., « Les leçons de la servitude et leur destin », in *Le discours de la servitude volontaire*. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2005

Abensour, M., « Hannah Arendt : la critique du totalitarisme et la servitude volontaire » in *Pour une philosophie politique critique*. Sens & Tonka, Paris, 2009.

Abensour, M., « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne ? » in *Pour une philosophie politique critique*. Sens&Tonka, Paris, 2018.

Abensour, M., « Pour une philosophie politique critique ? In *Pour une philosophie politique critique*. Sens&Tonka, Paris, 2018.

Abensour, M., *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Sens&Tonka, Paris, 2006

Abensour, M., « L'utopie socialiste : une nouvelle alliance de la politique et de la religion » in *Utopiques II : l'homme est un animal utopique*. Sens & Tonka, Paris, 2013.

Abensour, M., « L'affaire Schelling. Une controverse entre P. Leroux et les jeunes hégéliens » in *Corpus. Revue de philosophie*, n°18-19, 2^e trimestre 1991.

Abensour, M., « Pour une philosophie politique critique ? In *Pour une philosophie politique critique*. Sens&Tonka, Paris, 2018.

Abensour, M., « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne ? » in *Pour une philosophie politique critique*. Sens&Tonka, Paris, 2018.

- Abensour, M., « La persistance utopique » in *Utopique II : l'homme est un animal utopique*. Sens&Tonka, Paris, 2013.
- Abensour, M., « Pierre Leroux et l'utopie » in *Le procès des maîtres rêveurs*. Sens&Tonka, Paris, 2000.
- Abensour, M., « L'utopie socialiste : une nouvelle alliance de la politique et de la religion » in *Utopiques II : l'homme est un animal utopique*. Sens & Tonka, Paris, 2013.
- Abensour, M., *Utopiques IV : L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*. Sens & Tonka, Paris, 2016.
- Abensour, M., « Pierre Leroux et l'utopie socialiste » in *Utopique I : le procès des maîtres rêveurs*. Sens & Tonka, Paris, 2013.
- Abensour, M., *La communauté politique des « tous uns » Entretien avec Michel Enaudeau*. Société d'édition Les Belles Lettres, Paris, 2014.
- Abensour, M., « Manifeste de la collection critique de la Politique » in *Pour une philosophie politique critique*. Sens & Tonka, Paris, 2009.
- Abensour, M., « D'une mésinterprétation du totalitarisme et de ses effets » in *Pour une philosophie politique critique*. Sens & Tonka, Paris, 2009.
- Abensour, M., « Le procès des maîtres rêveurs » in *Le procès de maîtres rêveurs*. Sens & Tonka, Paris, 2000.
- Abensour, M., « Le nouvel esprit utopique » in *Utopiques II : L'homme est un animal utopique*, Sens&Tonka, Paris, 2013.
- Abensour M., *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Seuil, Paris, 1987. Politix. 1988;1(2):88–9.
- Abensour, M., « Réflexion sur les deux interprétations du totalitarisme selon Claude Lefort » in *Pour une philosophie politique critique*. Sens & Tonka, Paris, 2009.
- Abensour, M., « Pour une philosophie politique critique ? In *Pour une philosophie politique critique*. Sens & Tonka, Paris, 2009.
- Abensour, M., *La démocratie contre l'État et le moment machiavélien*. Presse universitaire de France, Paris, 1997
- Abensour, M., « Le choix du petit » in Adorno, T., *Minima moralia*. Critique de la Politique Payot, Paris, 2001.
- Abensour, M., « L'extravagante hypothèse » in *Pour une philosophie politique critique*. Sens & Tonka, Paris, 2009.
- Abensour, M., « Le contre Hobbes d'É. Levinas » in *Difficile justice. Dans la trace d'Émanuel Levinas*. Colloque des intellectuels juifs Albin Michel, Paris, 1998.
- Abensour, M., « Le mal élémental » in *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Rivages poche Petite Bibliothèque, Paris, 1997

Abensour, M., « Utopie : futur et/ou altérité ? » in *Utopique II : l'homme est un animal utopique*-Sens & Tonka, Paris, 2013.

Abensour, M., « Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire », *Astérion* [En ligne], 13 | 2015, mis en ligne le 04 juin 2015, consulté le 09 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/2594> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asterion.2594>.

Abensour, M., *La Boétie prophète de la liberté*. Sens&Tonka, Paris, 2018.

Abensour, M., « De la démocratie insurgente et institution. Préface à l'édition italienne » in *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*. Editions du Félin, Paris, 2004.

Abensour, M., et al. « Le contre-Hobbes de P. Clastres » in *L'esprit des lois sauvages : Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique : [journées d'études, Paris, 27-28 mai 1982]*. Éd. du Seuil, Paris, 1987.

Sur Miguel Abensour

Birnbaum, Antonia, « Miguel Abensour, collectionneur et utopiste » in *Critique de la politique autour de Miguel Abensour*. Sens&Tonka, Paris, 2006.

Labelle, Gilles, *L'écart absolu : Miguel Abensour*. Sens&Tonka, Paris, 2018.

Leibovici, Martine « Avec Spinoza et Levinas. Quel sens donner à un refus de choisir ? » in *Critique de la politique autour de Miguel Abensour*. Sens&Tonka, Paris, 2006.

Navet, G., « Guetter et éveiller » in *Critique de la politique autour de Miguel Abensour*, Sens&Tonka, Paris, 2006.

Cervera-Marzal, M., *Miguel Abensour, critique de la domination pensée de l'émancipation*. Sens&Tonka, Paris, 2016.

Cervera-Marzal, M. « Une « démocratie radicale » pas si radicale ? Chantal Mouffe et la critique immanente du libéralisme », *Raisons politiques*, vol. 75, no. 3, 2019

Kupiec, A., « Le livre et William Morris » in *Critique de la politique autour de Miguel Abensour*. Sens&Tonka, Paris, 2006.

Gonzales, H., « Le processus de libération des textes » in *Critique de la politique autour de Miguel Abensour*. Sens&Tonka, Paris, 2006.

Mellado, Diego, « La Utopía, tierra incognita » in *Critica, utopía y política. Lecturas de Miguel Abensour*. Nadar Ediciones, Santiago, 2014.

Vermeren, P. « Saint-Just contre Saint-Just ? » in *Penser contre. Essais sur la philosophie critique de Miguel Abensour*. Sens & Tonka, Paris, 2019.

Theodor W. Adorno

Adorno, T. *Dialectique négative*. Critique de la politique Payot, Paris, 2001

Adorno, T., *Minima moralia*. Critique de la Politique Payot, Paris, 2001.

Adorno, T., et al. « L'actualité de la philosophie. » *Tumultes*, no. 17/18, Éditions KIMÉ, Paris, 2002.

Adorno, T., Horkheimer, M. *La dialectique de la Raison*. Gallimard, Paris, 2013.

Sur la théorie Critique

Jay, Martin, *L'imagination dialectique. L'École de Francfort 1923- 1950*. Critique de la politique Payot, 1989.

Hannah Arendt

Arendt. H., *The life of the mind*. E.E.U.U., Harcourt, 1977.

Arendt, H., *La vie de l'esprit*. Puf, Paris, 2007

Arendt, H., « Tradition and the modern age » in *Between Past and Future*, Penguin Classics, New York, 2019.

Arendt, H., « Preface : the gap between pas and future » in *Between Past and Future*, Penguin Classics, New York, 2019.

Arendt, H., « The concept of History » in *Between Past and Future*. Penguin Classics, New York, 2019.

Arendt, H., « What is authority ? » in *Between Past and Future*. Penguin Classics, New York, 2019.

Arendt, H., *The Human Condition*. The Université de Chicago Press, Chicago, 1998.

Arendt, H., *La condition de l'homme moderne*. Pocket, Paris, 1988.

Arendt, H., « Vérité et Politique » in *Crise de la culture*. Gallimard, Paris, 2006.

Arendt, H., « Philosophy and politics » in *Social Research*, vol. 57, n°1 (spring, 1990)

Arendt, H., *The Human Condition*. The Université de Chicago Press, Chicago, 1998.

Arendt, H., *La nature du totalitarisme*. Payot, Paris, 1990.

Arendt, H., *On Revolution*. Pinguin Books, New York. 2006

- Arendt, H., « Walter Benjamin » in *Vies politiques*. Gallimard, Paris, 1974
- Arendt, H., « De l'humanité dans de « sombres temps ». Réflexion sur Lessing » in *Vies politiques*. Gallimard, Paris, 1974.
- Arendt, H., *The origins of totalitarianism*. Harvest Book, New York, 1975.
- Arendt, H., *L'impérialisme. Les origines du totalitarisme . [2] . L'impérialisme. [Nouvelle édition]*. Éditions Points, Paris, 2010.
- Arendt, H., *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*. Nouvelle édition. Éditions du Seuil, Paris, 2005.
- Arendt, H., Jasper, K., *La philosophie n'est pas tout à fait innocente*. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2008
- Arendt, H., « Vérité et politique » in *Crise de la culture*. Gallimard, Paris, 2019.
- Arendt, H., Blumenfeld, K., *Correspondance 1933-1963*. Desclée de Brouwer, Paris, 1998.

Sur Hannah Arendt

- Leibovici M., Roviello, A.M., *Le pervertissement totalitaire : la banalité du mal selon Hannah Arendt*. Éditions Kimé, Paris, 2017.
- Zanni Rémi. *L'action politique et ses conditions de possibilité : exercice d'élaboration conceptuelle à la lumière de la pensée d'Hannah Arendt, orientée depuis une perspective syndicaliste*. Thèse : Philosophie Politique, Paris. 2021.

Pierre Clastres

- Clastres, P., « Liberté, Malencontre, Innommable » in *Le discours de la servitude volontaire*. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2005.
- Clastres, P., « Copernic et les sauvages » in *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Les Éditions de Minuit, Paris, 2014.
- Clastres, P., « La société contre l'État » in *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Les éditions de minuit, 2014, Paris.
- Clastres, P., *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives*. L'éditions l'aube, Paris, 2016.

Étienne de La Boétie

La Boétie, Étienne, « Le discours de la servitude volontaire » in *Le discours de la servitude volontaire*. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2005.

Sur Étienne de la Boétie

Landauner, G., « Extrait de De la révolution » in *Le discours de la servitude volontaire*. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2005.

Lordon, F., *Capitalisme, désir et servitude*. La Fabrique, Paris, 2010.

Emmanuel Levinas

Levinas, É., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Librairie générale française, 1990.

Levinas É., *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*. Librairie générale française, 1990.

Levinas E., and Rolland J. *Dieu, la mort et le temps*. Grasset, 1995

Levinas, E., *Quelques réflexions sur la philosophie d'hitlérisme*. Payot & Rivages, Paris, 1997.

Richir, Marx, *La contingence du despote*. Collection critique de la politique Payot, Paris, 2014.

Claude Lefort

Lefort, C. « Le nom d'Un » in *Le discours de la servitude volontaire*. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2005.

Lefort, C., « L'image du corps et le totalitarisme » in *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*. Fayard, Paris.1981.

Lefort, C. « III. "L'Égocrate" », *Un homme en trop. Réflexions sur L'Archipel du Goulag*. Belin, Paris, 2015.

Lefort, C., « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*. Éditions du Seuil, Paris, 2001.

Lefort, C., « Hannah Arendt et la question du politique » in *Essais sur le politique XIX^e – XX^e siècles*. Éditions du Seuil, Paris, 2001.

Pierre Leroux

Leroux, P., « Le contr'Un d'Étienne la Boétie » in *Le discours de la servitude volontaire*. Éditions Payot & Rivages, Paris, 2002.

Leroux, P. *De l'Humanité*. Fayard, Paris, 1985.

Leroux, P., « Aux philosophes » in *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques. Trois discours et autres textes*. Critique de la politique Payot, Paris, 1994.

Leroux, P., *La grève de Samarez : poème philosophique*. Tome premier. Paris à la librairie de E. Dentu, Paris, 1863.

Sur Pierre Leroux :

Navet, G., *Pierre Leroux, Politique, socialisme et philosophie*. Publications de la Société P-J. Prodhon, Paris, 1994.

Ludovic F, « Politique et économie politique chez Pierre et Jules Leroux », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, vol. 40, no. 1, 2010, pp. 77-94

Le Bras-Chopard, Armelle, *De l'égalité dans la différence le socialisme de Pierre Leroux*. Presse de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1986.

Marsac, Annette, « Pierre Leroux et « l'École de Boussac » » in *Utopies en Limousin, De Boussac à Tarnac, histoires d'autres possibles*. Les ardent éditeurs, Limoges, 2014.

Leo Strauss

Strauss, L., *Sur un art d'écrire oublié*. Puf Édition, Paris, 2010.

Strauss, L., *La persécution et l'art d'écrire*. Éditions de l'éclat, Paris, 2003. p.41.

Étienne Tassin

Tassin, Étienne, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. Klincksieck/critique de la politique, Paris, 2017.

Tassin, É., *Un monde commun : pour une cosmo-politique des conflits*. Éditions du Seuil, Paris, 2003.

Tassin, É., « De la pluralité » in *Critique de la politique autour de Miguel Abensour*. Sens&Tonka, Paris, 2006.

Walter Benjamin

Lowy, M., « Introduction. Romantisme, messianisme et marxisme dans la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin » in *Walter Benjamin : avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept de l'histoire »*. Puf Éditions, Paris, 2010.

Benjamin Walter, and Ivernel Philippe. *Enfance : éloge de la poupée et autres essais*. Payot & Rivages, 2011.

Sur W. Benjamin

Eddon, Raluca. « Arendt, Scholem, Benjamin : Between Revolution and Messianism. » *European Journal of Political Theory*, vol. 5, no. 3, July 2006, pp. 261–279.

Birnbaum, A., *Nietzsche Les aventures de l'héroïsme*, Payot, Paris, 2000.

Bruno. « Walter Benjamin, lecteur absolu », *Revue de la BNF*, vol. 41, no. 2, 2012, pp. 5-10.

Traverso, Enzo. « 1. Les Locomotives de l'histoire » in *Révolution. Une histoire culturelle*, traduction de l'anglais (révisée par l'auteur) par Tissot Damien. La Découverte, 2022, pp. 37-83.

William Morris

Morris William. *News from Nowhere : or An Epoch of Rest, Being Some Chapters from a Utopian Romance*. Oxford: Oxford university press, 2003

Autres ouvrages consultées

Aristote, *Les politiques*. Traduction et présentation par Pellegrin. Flammarion, Paris, 1993

Platon, *La République*. Flammarion, Paris, 1966.

- Chaguaceda Noriega, Armando. « Tout pour le peuple, rien par le peuple: una crítica al populismo de Chantal Mouffe. » *Perfiles latinoamericanos : revista de la Sede Académica de México de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales*, vol. 29, no. 57, 2021, pp. 363–84.
- Deleuze Gilles. *Qu'est-ce que la philosophie ? [Nouvelle édition]*. Les éditions de minuit, Paris, 2019.
- Lapierre, Jean-William. *Essai sur le fondement du pouvoir politique*. Éd. Ophrys, Lieu de publication inconnu, 1968.
- Faure Alain, Rancière Jacques. *La parole ouvrière : 1830-1851. [Nouvelle édition augmentée d'une postface/Jacques Rancière]*. La Fabrique éditions, Paris, 2007.
- Jarry, Vincent, *La démocratie des murmures*. Éditions excès, Paris, 2019.
- Fjeld, Anders. *Jacques Rancière : pratiquer l'égalité*. Michalon éditeur, Paris, 2018.
- Rancière Jacques, Zabunyan Dork, and Jeanpierre Laurent. *La méthode de l'égalité*. Bayard, Montrouge, 2012.
- Jablonka, Ivan. « Un Discours Philanthropique Dans La France Du XIXe Siècle : La Rééducation Des Jeunes Délinquants Dans Les Colonies Agricoles Pénitentiaires. » *Revue d'histoire Moderne et Contemporaine* (1954 —) 47, no. 1 (2000) : 131–47. <http://www.jstor.org/stable/20530532>. p. 132.
- Nietzsche, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie » in *Considérations inactuelles*, Gallimard, Paris, 2011.
- Marx, K., *Critique du droit politique hégélien*. Collection « Les classiques de Sciences Sociales » de l'Université du Québec à Chicoutimi Site web : <http://bibliotheque.uqac.ca/> , Paris, 2010
- André, Jean-Marie. « HEGEL en toutes lettres », *Hegel*, vol. 3, no. 3, 2011, pp. 47-51. p.47