

Démocratie, insurgence et utopie

– ENTRETIEN AVEC MIGUEL ABENSOUR –



■ Disparu en 2017, Miguel Abensour fut un penseur tenace et infatigable de l'émancipation. Libertaire au plus noble sens du terme, c'est-à-dire cultivant avec constance sa liberté de penser en dehors de toute chapelle et contre les doxas dominantes, il fut l'un des rares philosophes à maintenir, dans la grande glissade vers le conformisme frileux des années 1980, une position de résistance au consensus qui se mettait en place, au sein de la caste médiatico-intellectuelle, autour de l'idée vulgaire qu'il n'y avait désormais aucune alternative désirable qui fût opposable au néo-libéralisme triomphant. En cela et pour cela, son refus déterminé de se soumettre à « l'air que nous respirions » – pour parler comme Jacques Rancière – fut, pour quelques-uns d'entre nous, dans cette période de délitement généralisée de la pensée émancipatrice, un bel encouragement à maintenir son cap.

Face aux marxistes repentis et à certains « libertaires » inspirés par les écrits de François Furet, la détermination d'Abensour fut, en effet, radicale à penser la démocratie contre l'État, à ne rien céder sur son caractère nécessairement insurgent, à souligner son invariante aspiration à fonder la liberté par l'égalité, à imaginer les contours d'une communauté humaine extérieure au Monstre froid susceptible d'incarner l'agir politique contre sa domination. De livre en livre, il s'attacha à élargir la perspective d'émancipation en l'ouvrant à de nouvelles pistes. Singulièrement explorées et toujours confrontées à sa critique incisive des figures du pouvoir, les constellations incessamment tissées par Abensour – de Saint-Just au jeune Marx, de Leroux à Levinas, de Blanqui à Benjamin, de La Boétie aux utopistes – demeurent, en ces temps actuels d'égarement et de confusion, des repères indispensables pour sortir de l'impensée politique d'un moment historique qui, par ailleurs, frémit, dans tous les bas-fonds de la dépossession, de colères logiques contre ce monde à l'agonie et de nouvelles insurgences contre le sort qui nous accable.

C'est en hommage à l'incontournable apport de Miguel Abensour à des thématiques qui nous sont chères et n'en finissent pas de nous inspirer, que nous avons souhaité transcrire cet entretien qu'il avait accordé, le 26 juin 2009, à François Noudelmann, producteur et présentateur des « Vendredis de la philosophie » de France Culture. On y trouvera, nous en sommes sûrs, de quoi alimenter, aux yeux de nos lecteurs, l'hypothèse qui était la sienne : la vieille taupe creuse toujours et l'idée révolutionnaire multiplie sans fin les foyers d'invention collective et le désir d'autonomie dans les sphères du social. Car toujours l'utopie renaît d'un autre monde possible, d'un monde à réinventer, de cette communauté des « tous uns », comme il aimait à l'appeler après La Boétie, ouverte au dépassement des identités réifiantes par son inspiration infiniment subversive à l'altérité, à la pluralité et à l'égalité.

Le tout est complété d'une bibliographie, sinon exhaustive, du moins conséquente, à laquelle le curieux pourra se reporter.

Bonne lecture !

– À contretemps –

Il est des philosophes tonitruants qui débattent sur l'état du monde. Il en est de plus discrets dont la pensée ouvre sur d'autres mondes possibles. Miguel Abensour fait partie des seconds. Penseur du politique, éditeur, grand éditeur, il poursuit une réflexion sur les formes de la domination et le désir de liberté. Antitotalitaire avant que cela ne devienne une doxa, il ne s'est pas résigné pour autant à la nécessité du capitalisme. Mais quand d'autres reviennent à Marx ou Hegel, lui relit Machiavel, Saint-Just et Levinas. À soixante-dix ans et malgré le retour du conformisme politique, Miguel Abensour tient toujours le cap d'une pensée de l'émancipation. Il préfère l'utopie au réalisme et accorde plus de crédit aux rêveurs qu'aux cyniques.

Miguel Abensour, je suis très heureux de vous accueillir, notamment à l'occasion d'un nouveau livre – *Pour une philosophie politique critique : itinéraires*¹ – et d'un autre livre qui, sous la direction d'Anne Kupieck et Étienne Tassin, vous est consacré : *Critique de la politique : autour de Miguel Abensour*². Peut-être pourrions-nous commencer par ce titre et cette notion de philosophie politique qui vous anime depuis longtemps sous différents registres. Déjà dans les années 1970 vous revendiquiez cette notion, mais contre une certaine sociologie politique ou une prétendue science politique. Que peut-on entendre par philosophie politique ?

Dans les années 1970, l'idée de philosophie politique était polémique parce que, quand on se la posait, on se heurtait à une entreprise de sociologisation dont on peut dire, au fond, que les trois branches possibles étaient soit le marxisme dans la suite de l'article d'Althusser « Contradiction et surdétermination »³ – puis de Poulantzas –, soit le fonctionnalisme, soit un mélange plus ou moins indigeste des deux. Par rapport à cela, la philosophie politique refusait toute scientification ou sociologisation du politique, d'où son côté polémique et – comme toujours quand on fait de la polémique et qu'on est dans une position de guerre – son manque de nuances.

Au fond, tout ce qui relevait de la philosophie politique était intéressant, par exemple Léo Strauss pendant un temps. Il s'agissait, bien sûr, d'un penseur conservateur – mais pas de n'importe quel conservatisme (à la différence des « straussiens ») ! –, mais sa volonté de rechercher, à travers la philosophie politique, quelle était la nature des choses politiques, pouvait être inspirante. J'ai souvenir, par exemple, d'un très beau livre de Michel-Pierre Edmond, *Philosophie politique*⁴, d'inspiration straussienne par beaucoup de côtés. Le manque de nuances était tel que nous mettions, par exemple, Hannah Arendt dans le même sac que Strauss. Ce que nous recherchions, en fait, c'était à nous opposer à la sociologie politique pour constituer une philosophie politique, non pas orientée, comme chez Strauss, vers la vertu, mais vers la liberté et l'émancipation. C'est pour cela que, très vite, personnellement, j'ai refusé l'alternative straussienne : soit retour à la philosophie politique des anciens, soit entrée dans la vulgarité moderne. Je me suis vite attaché à chercher quels étaient les possibilités d'une philosophie politique moderne qui pouvait aller de Machiavel et La Boétie jusqu'à Pierre Leroux et d'autres encore, bien évidemment.

Cette idée de philosophie politique est revenue assez massivement dans les années 1980, au point qu'on ait jugé bon de parler d'un « retour ». Pourquoi ce terme de philosophie politique est-il devenu si problématique, voire suspect, au point que vous vous sentiez obligé de lui accoler le terme « critique » ? Qu'est-ce qui pose problème ?

Deux choses... Le premier élément, c'est que j'avais été alerté par le fait que Claude Lefort, qui était un phare dans cette recherche d'une philosophie politique, n'employait pas le terme. Il parlait de « pensée du politique », et de façon parfaitement raisonnée. Il

¹ Miguel Abensour, *Pour une philosophie politique critique : itinéraires*, Sens et Tonka, 2009.

² Anne Kupieck et Étienne Tassin, *Critique de la politique : autour de Miguel Abensour*, Sens et Tonka, 2006.

³ Louis Althusser, « Contradiction et surdétermination », pp. 105-154, in : *Lire Marx*, La Découverte, 2005.

⁴ Michel-Pierre Edmond, *Philosophie politique*, Masson, « collection Philosophie », 1972.

pensait, en effet, qu'il y avait une pesanteur de la tradition dans la philosophie politique, une emprise de la métaphysique sur elle et dont il fallait se dégager. Par ailleurs, je savais plus ou moins obscurément que Hannah Arendt n'était pas favorable non plus à cette idée de philosophie politique. L'autre élément, c'est précisément ce que vous appelez le « retour » de la philosophie politique – ou ce qu'Alain Renaut caractérisait, dans un numéro du *Magazine littéraire*, je crois, de « renouveau » de la philosophie politique. Là, les choses se sont éclaircies subitement. Nous étions en pleine ambiguïté. Par un côté, ce « renouveau » signifiait la restauration d'une discipline académique avec pour cible l'« école du soupçon », le « trio infernal », à savoir Marx, Nietzsche et Freud. Je me souviens, par exemple, d'un article quasiment paradigmatique de Monique Canto-Sperber qui parlait de philosophie morale négligée, comme si Jankélévitch et Levinas n'existaient pas, et appelait à se débarrasser du « trio infernal » pour revenir à cette discipline. Pour la philosophie politique, c'était exactement le même mouvement.

Mais il y avait aussi un tout autre mouvement, lié pour le coup à la dislocation des formes de dominations totales, du totalitarisme, qui pouvait être annonciateur – je dis bien pouvait – d'un retour des choses politiques. Ma génération avait déjà connu un retour de ce type à la fin de la guerre d'Algérie, période sinistre de notre histoire, mais également après 68 et ses suites où nous avons redécouvert la question politique, notamment à travers Spinoza – « pourquoi la multitude se bat pour sa destruction comme s'il s'agissait de son salut ? » –, qui nous a permis de retrouver La Boétie et une autre manière de poser la question politique. Il fallait donc lutter contre la première forme du renouveau parce que la restauration de la philosophie politique qu'il appelait de ses vœux ne pouvait donner naissance qu'à une philosophie politique de la restauration.

Il est assez amusant quand même de savoir que vous avez été le directeur de thèse de Luc Ferry, de Philippe Raynaud aussi, donc de partisans de cette philosophie politique pour laquelle vous manifestiez beaucoup de distance...

On n'est pas responsable du destin de ses doctorants.

Pourquoi l'idée de science politique vous paraît-elle sans fondement ?

Dans les années que nous évoquons, c'était très clair. Ou la science politique relevait d'une science empirique sur les phénomènes politiques ou, à un niveau supérieur, elle fondait l'idée d'une science politique marxiste ou fonctionnaliste. Pour moi et d'autres, c'était, dans les deux cas, une manière d'occulter la question politique.

Mais ce qu'on appelle aujourd'hui Sciences-po, ça relève de quoi ?

D'une sorte d'éclectisme où il reste des bribes de marxisme, de fonctionnalisme et de cette nouvelle philosophie politique.

Je faisais précédemment allusion à votre discrétion. On ne vous voit pas beaucoup sur les plateaux de télévision, et pourtant vous avez une forte présence intellectuelle, ce dont témoigne le livre consacré à vos travaux. Nombre de penseurs s'y réfèrent. Comment analysez-vous la médiatisation de cette idée des sciences politiques par rapport à une recherche qui, dans votre cas, demeure solitaire et cantonnée à la seule Université ?

Je dirais plutôt que je suis dans une position de résistance face à un flux dont j'espère qu'il n'est pas invincible.

Plus généralement, on pourrait aussi dire que, comme Castoriadis, les combats de la gauche antitotalitaire et la critique du marxisme ne vous ont aucunement fait verser, comme d'autres intellectuels antitotalitaires, dans un ralliement au capitalisme et au néo-libéralisme.

Il y a une falsification historique, voire un mensonge, dans l'appréciation de l'antitotalitarisme. En France, on considère, à droite, à gauche et même à l'extrême gauche, que l'école antitotalitaire prend nécessairement son point de départ dans le libéralisme et aboutit au libéralisme. C'est une contre-vérité historique. Je fais à diverses reprises dans

mon dernier ouvrage⁵ référence à un livre de William David Jones⁶ qui montre l'importance de la gauche allemande dans la critique du totalitarisme bolchevique. Elle fut le fait des partisans des conseils ouvriers. Et, de la même manière, en France, cette critique de la bureaucratie totalitaire doit beaucoup à Lefort et Castoriadis dans *Socialisme ou barbarie*. Il est tout à fait important de comprendre que c'est du point de vue de la pensée de l'émancipation – qui n'est pas une pensée libérale de l'émancipation – que s'est constituée la critique du totalitarisme.

Venons-en à un certain nombre de concepts qui vous sont chers et que vous travaillez depuis longtemps. Je vous propose de commencer par celui, massif dans votre œuvre, de démocratie. Qu'entendez-vous par démocratie ?

Disons, en préalable, que j'ai beaucoup travaillé sur la Révolution française – et plus particulièrement sur Saint-Just, qui a beaucoup croisé mes préoccupations au cours de mon trajet intellectuel – et, plus largement, sur toute l'histoire politique et sociale française. Par ailleurs, j'ai été très marqué par le livre d'Edward P. Thompson – *La Formation de la classe ouvrière anglaise* –, que j'ai fait traduire et éditer en français⁷. Dans un premier temps, mon approche de la démocratie ne partait pas de définitions *a priori*. Ce qui est très intéressant chez E. P. Thompson, c'est qu'il montre la constitution de ce mouvement démocratique. Ça c'est une première chose. Et puis ce qui s'est accusé avec le temps, c'est qu'il y a eu une appropriation de l'idée démocratique par, non seulement les forces libérales, qui ont posé une équivalence entre libéralisme et démocratie, puis entre démocratie et gouvernement représentatif – ce qui est tout à fait contestable – et une équivalence entre démocratie et État de droit. Et la dernière chose que nous ayons connu, c'est la démocratie comme croisade du Bien contre le Mal.

Donc, pour vous, la démocratie, ce n'est ni le libre-échange, ni la démocratie représentative, ni le Bien. Alors, dans votre lecture historique, qu'est-ce ?

N'y voyez aucune intention nostalgique, mais je pense qu'il faut en revenir à l'exceptionnalité de la démocratie. L'excellente école hellénistique française (Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Nicole Loraux) nous a enseigné, comme l'a également fait l'historien allemand Christian Meier⁸, l'exceptionnalité de la démocratie, qui est toujours une rupture avec le cours du monde, avec l'ordre établi. Il faut toujours revenir sur cette exceptionnalité et donc à cette idée qu'il n'y a pas une naissance, mais des renaissances de la démocratie. Jamais sous la même forme, mais toujours dans le même mouvement. Nous connaissons cette belle phrase d'Hannah Arendt dans son texte sur Walter Benjamin : « Tant que nous aurons à la bouche le mot démocratie, nous aurons un rapport, que nous voulions ou non, à la cité grecque. »⁹ Mais elle dit aussi autre chose, qu'on a tendance à oublier, à savoir que cette idée de démocratie a resurgi dans toutes les grandes révolutions modernes. Telle est ma position critique. Et j'ajouterai que, face à la banalisation de la démocratie et à son appropriation par les forces de la restauration, nous en sommes au point où il faut désormais la qualifier. De la même manière que Chantal

⁵ *Pour une philosophie politique critique : itinéraires, op. cit.*

⁶ William David Jones, *The Lost Debate. German Socialist Intellectuals and Totalitarianism*, Urbana et Chicago, University of Illinois Press, 1999.

⁷ Edward Palmer Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Points-Seuil, 2012, avec une présentation de Miguel Abensour : « La passion d'Edward P. Thompson ». Ce texte est disponible en ligne sur <http://acontretemps.org/spip.php?article486>

⁸ Christian Meier (né en 1929) est un historien de l'Antiquité. Il est, entre autres ouvrages, l'auteur d'*Introduction à l'anthropologie politique de l'antiquité classique*, PUF, 1984 ; *La Politique et la grâce : anthropologie politique de la beauté grecque*, Seuil, 1987 ; *César*, Seuil, 1989 ; *De la tragédie grecque comme art politique*, Les Belles Lettres, 1991 ; *La Naissance du politique*, Gallimard, 1995.

⁹ Hannah Arendt, *Walter Benjamin (1892-1940)*, traduit de l'anglais par Agnès Oppenheimer-Faure et Patrick Lévy, Alia, 2007.

Mouffe et Ernesto Laclau parlent de « démocratie radicale », Claude Lefort de « démocratie sauvage », moi, je me suis risqué à fonder un autre terme, celui de « démocratie insurgente ».

C'est un terme qui renvoie à l'idée d'insurrection, de mouvement, de désir d'émancipation. Comment définissez-vous cette « insurgence » ?

Pour moi, dans l'idée d'insurrection, il y a d'abord interruption du cours du monde, d'un certain ordre établi...

On pourrait donc dire que la démocratie serait un mouvement qui ne cesserait de se reproduire, de se régénérer, mais là, vous lui donnez un caractère franchement révolutionnaire avec l'idée d'une interruption de l'histoire. C'est cette idée-là qui est prévalente...

Oui, on peut parler de révolution démocratique...

La démocratie ne peut vivre, donc, que sous une forme révolutionnaire...

Elle ne peut vivre que sous forme d'interruption. L'insurgence, c'est le mouvement. Je rappelle que, quand même, il a existé une constitution française qui reconnaissait le droit à l'insurrection du peuple, celle de 1793. Après les insurrections de 1795, bien évidemment, la constitution de l'an III l'a supprimé, et ce droit n'est plus jamais revenu dans aucune constitution.

N'y a-t-il pas contradiction dans les termes entre droit et insurrection ?

Si l'on n'a pas une conception trop marmoréenne de l'institution, il pourrait y avoir une institution de l'insurgence. Après tout, la définition deleuzienne de l'institution comme modèle positif d'action ouvre une piste. Je pense, quant à moi, que l'on peut penser tout ensemble insurrection, insurgence et institution.

Et est-ce qu'à l'inverse on pourrait dire que toute révolution est démocratique.

Non je ne le pense pas. Il y a certainement une strate démocratique dans toute révolution, mais cette strate peut être vite vaincue.

Qu'est-ce qui fait qu'une révolution, une insurrection, une interruption est démocratique ?

Une révolution démocratique implique une lutte sur deux fronts. De ce point de vue-là, la Révolution française en est l'exemple parfait. C'est une lutte contre l'État d'Ancien régime et ses survivances, qui vont perdurer longtemps, et également une lutte contre un nouvel État en formation. Nous avons là une insurgence redoublée puisqu'il faut à la fois lutter contre ces deux États. Quand on parle de révolution démocratique, il faut distinguer entre deux traditions : la jacobine et la communaliste. S'il y a lutte contre le nouvel État, c'est parce qu'il n'y a jamais de pause ou d'arrêt dans la lutte entre « les grands » et « le peuple », pour reprendre les termes de Machiavel. La victoire du peuple est tout de suite menacée par le retour, non pas des anciens, mais des nouveaux « grands ».

Est-ce que, dans ce cas, le modèle ce ne serait pas ce qu'on a appelé la « révolution permanente » ?

Oui, mais en le détachant de tout ce qu'en disaient Parvus, Trotski, etc.

Voyez-vous aujourd'hui des insurgences qui témoigneraient d'un mouvement démocratique ?

Il y a des insurgences virtuelles et potentielles. On assiste sans arrêt à des mouvements, celui des sans-papiers, de la désobéissance civile, d'associatifs. On a même parlé, ce qui reste intrigant, d'« insurrection par les urnes », une chose assez curieuse tout de même.

Et au-delà de la France ? Voyez-vous dans le monde des formes de démocratie insurgentes ?

Ce qui vient de se passer en Iran, par exemple, est une excellente figuration de cette démocratie insurgente¹⁰.

L'utopie est un autre concept important pour ce qui vous concerne. Je crois d'ailleurs que votre prochain livre doit s'appeler *L'homme est un animal utopique*¹¹. Vous avez écrit plusieurs livres sur les rêveurs, les socialistes utopiques¹². En quoi l'utopie a-t-elle un rôle à jouer dans la démocratie ?

J'ai fait une thèse – ou une partie de ma thèse – sur William Morris, extraordinaire utopiste qui a écrit une utopie en 1888, après la mort de Marx, et qui est l'auteur des *Nouvelles de nulle part*¹³.

Je fais une petite parenthèse sur Marx. On l'associe souvent à la critique des socialistes utopique. Or vous dites que ce n'est pas tout à fait juste.

Non, ça relève de la légende.

Pourtant, du côté du marxisme orthodoxe, il y a du mépris pour l'utopie.

Du côté des marxistes orthodoxes, c'est indiscutable. De la même façon que Karl Korsch a fait un excellent travail sur les rapports de Marx avec la philosophie¹⁴, il faudrait faire de même sur marxisme et utopie.

Venons-en au rôle de l'utopie...

La première chose qu'il m'a fallu découvrir et démontrer, c'est que l'utopie, que l'on représente comme quelque chose d'apolitique, voire d'antipolitique et même de totalitaire, est politique. Et cette découverte, je la dois à l'œuvre matricielle de Thomas More, qui est l'inventeur du terme utopie, terme qui relève du jeu de mots, du trait d'esprit...

Le lieu de nulle part...

Oui, à la fois le lieu de nulle part et le lieu où tout est bien, tout dépendant du comment on interprète le « u » d'utopie. Ce que j'ai essayé de démontrer, c'est qu'en fait il s'agissait là de l'invention d'un nouveau dispositif rhétorique qui permettait de concevoir de nouvelles formes d'intervention politiques qui essaieraient de prendre à rebours, à contretemps, l'opinion ou les opinions dominantes, mais sans le faire frontalement, par la voie oblique. Le terme de *ductus oblicus* est dans l'œuvre de Thomas More. À partir de ce moment-là et sachant qu'il y a deux livres dans son *Utopie*, il est fréquent – que l'on soit chrétien, socialiste ou marxiste, peu importe – qu'on se précipite sur le second livre, sans tenir compte du premier livre qui, lui, nous offre la clef pour comprendre le second en le lisant toujours avec distance, *cum grano salis*, pas à la lettre, car si on le prend au pied de la lettre, on passe complètement à côté. À partir de ce moment-là, si vous voulez, je me suis dit que le travail que j'avais fait sur Thomas More devrait me permettre de découvrir la dimension politique d'autres utopies.

¹⁰ Référence au mouvement populaire de protestation contre la confiscation du résultat de l'élection présidentielle du 12 juin 2009 par le pouvoir religieux au profit de Mahmoud Ahmadi-nejad. D'importantes manifestations rassemblant des millions d'Iraniens se déroulent dans les jours qui suivent, à Téhéran et dans tout le pays, en faveur de son opposant, Hossein Moussavi.

¹¹ Miguel Abensour, *L'homme est un animal utopique*, Sens et Tonka, 2013. On consultera, sur cette thématique, l'entretien que Miguel Abensour a accordé à Sonia Dayan-Herzbrun, Anne Kupiec et Numa Murard pour la revue *Mouvements*, 2006, 3-4, n° 45-46, pp. 71-86, disponible en ligne sur <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2006-3-page-71.htm>

¹² Sur l'utopie proprement dite, il demeure indispensable de se référer à Miguel Abensour, *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Sens et Tonka, 2009.

¹³ William Morris, *Nouvelles de nulle part ou une Ère de repos*, traduit de l'anglais par Victor Dupont, L'Altiplano, 2009.

¹⁴ Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, Alia, 2012.

Dans votre cas, revendiquer la dimension politique de l'utopie, c'est lutter contre le réalisme politique d'aujourd'hui, avec l'idée qu'une autre société est possible, voire nécessaire...

Oui, cela me semble évident, même s'il faudrait s'entendre sur ce qu'on entend par réalisme politique. Il y a des réalismes d'une vulgarité sans nom alors que le réalisme hégélien c'est autre chose. À partir de 1981, en France, on a subi une doxa qui nous affirma que le temps de l'utopie était fini et que, désormais, nous étions entrés dans celui de la démocratie. C'était évidemment d'autant plus erroné qu'il faut travailler à la jonction de l'utopie et de la démocratie, avec l'idée de démocratiser l'utopie – c'est-à-dire de pourchasser dans l'utopie tout ce qui pourrait s'apparenter à l'idée de transformation du social-historique par en haut – et, parallèlement, il faut « utopiser », comme disait Cabet, la démocratie – c'est-à-dire faire en sorte qu'elle ne s'arrête pas à l'institution d'un régime politique ou d'un État de droit. Il y a, dans la démocratie, une volonté émancipatrice qui peut rejoindre celle de l'utopie, ne serait-ce qu'à travers l'idée d'association. Vous avez d'ailleurs un très beau texte de Pierre Leroux qui explique que ce qui s'est passé en 1830 et en 1848 releva de tentatives de « franchir le Rubicon », c'est-à-dire de passer d'une domination multiséculaire à l'association. Bien évidemment, là, on rencontre un problème difficile, c'est comment faire jouer ensemble un mouvement vers l'association et une pratique du conflit – car pour moi la démocratie est l'accueil permanent du conflit, mais d'un conflit qui prend racine dans ce que Lefort appelle la « division originaire du social ». La question n'est pas insoluble, à mes yeux, si l'on conçoit une forme de lien qui se manifeste, se modalise, s'élabore à travers la division. C'est comme ça que j'essaierais d'articuler utopie et démocratie.

On vous connaît comme philosophe, mais aussi comme éditeur. Vous continuez à jouer un rôle très important dans la collection « Critique de la philosophie politique », chez Payot, qui a permis de faire connaître beaucoup de théoriciens de l'École de Francfort. Vous avez également fait œuvre à travers ce travail d'éditeur. Pourriez-vous nous en dire un mot ?

Au départ, j'avais l'intention de faire ce qu'on appelait alors – les années 1970 – un *Anti-textbook* de théorie politique, et j'avais prévu, parmi d'autres, un certain nombre de textes de l'École de Francfort et le magnifique « Copernic et les sauvages » de Pierre Clastres. Quand j'ai proposé ça à l'éditeur, Jean-Luc Pidoux-Payot, il m'a très généreusement offert, sur ces bases-là, une collection. À cette époque, je me sentais très proche de la Théorie critique, ce qu'on appelle l'École de Francfort...

Une critique sociale de la domination...

Voilà, et ce qui m'intéressait beaucoup, et continue de m'intéresser, dans la Théorie critique, c'était que, selon l'image que nous connaissons, la vieille taupe creusait des galeries dans des directions tout à fait inédites et qu'on dissociait d'habitude de la politique, mais qui, au contraire, s'y rattachaient. Je prends le cas d'Adorno qui pouvait démontrer que, dans une structure musicale, pouvait se jouer du social. C'est tout à fait passionnant. À vrai dire, étrangement, la Théorie critique était peu connue en France. Il y avait bien Marcuse, mais Adorno n'était connu que comme musicologue et Horkheimer était totalement inconnu. Comme bien d'autres, dont Walter Benjamin qu'on commençait à peine à connaître.

J'ai consacré récemment une émission à Adorno et il est encore peu connu aujourd'hui, contrairement à Benjamin qui est, lui, beaucoup commenté. On publie encore aujourd'hui des textes d'Adorno complètement inconnus.

En effet, j'ai encore aujourd'hui tout un programme de publication de textes d'Adorno. Il y a encore beaucoup à faire. En dehors de ce rapport à la Théorie critique, mon idée était de publier quelques grands textes de la tradition – ou de la contre-tradition, d'ailleurs – pour tenter de repérer les points aveugles de la philosophie politique ou de la pensée du politique. En fait, le premier volume de la collection, ce devait être La Boétie.

À propos de la Boétie, j'ai noté cette phrase de vous : « Il s'agit d'écrire du côté des dominés, tout en se demandant pourquoi les dominés ne se révoltent pas. » Pourriez-vous commenter cette phrase ?

Ce qu'il y a d'extraordinaire dans le geste de La Boétie – et qui n'est toujours pas accepté par la philosophie politique contemporaine (je pense, par exemple, au *Dictionnaire de philosophie politique* de Raynaud¹⁵ qui n'a ni entrée « servitude volontaire » ni entrée « La Boétie ») –, c'est qu'il y avait une critique de la domination, mais qu'il renverse. Au lieu de rendre les rois, les tyrans et les prêtres responsables de cette domination, il montre qu'il y a *des situations* – j'insiste sur ce terme parce que je trouve répugnants ceux qui considèrent qu'il y a un instinct de soumission dans les masses – dans lesquelles le désir de liberté que Machiavel prête au peuple (et qui, pour lui, est le propre du peuple) peut se renverser effectivement en désir de servitude. Le problème, c'est de ne pas penser cela comme une acquisition pour la philosophie politique, mais comme une énigme, qui plus est comme l'énigme même de la question politique. Nous sommes toujours concernés par cela. Au moment de la Révolution française, un acteur important, Jean-Paul Marat, a écrit *Les Chaînes de l'esclavage*¹⁶ où il plagie La Boétie mais en renversant la problématique pour revenir à une critique classique de la domination, ce qui lui permet d'être à la fois « l'ami du peuple » et d'occuper des lieux de pouvoir.

Vous avez joué un grand rôle pour faire connaître ces auteurs à travers votre travail d'éditeur, mais aussi à travers l'Université puisque vous êtes professeur émérite à Paris-VII. Quels jugements portez-vous aujourd'hui sur la philosophie politique critique à l'Université ? Est-ce un lieu où l'on puisse exercer sa critique ? Je vous pose la question d'autant que vous avez été président du Collège international de philosophie, qui se situe, lui, non pas contre, mais à côté de l'Université.

La philosophie politique a désormais droit de cité à l'Université en tant que discipline. Et, puisque vous parlez du Collège international de philosophie, permettez-moi une parenthèse : je déplore, comme beaucoup, sa situation présente puisqu'on est en train de liquider subrepticement le Collège¹⁷ ce qui, au niveau français comme international, serait un désastre.

Je rappelle que vous avez succédé, comme président du Collège, à Jean-François Lyotard¹⁸, et que cette institution, qui n'a jamais voulu jouer le jeu de l'institution, a toujours été précaire et menacée, particulièrement aujourd'hui.

Aujourd'hui, elle n'est plus seulement menacée, mais en voie de disparition. Quand j'ai candidaté pour être directeur de programme au Collège, j'avais fait un papier sur la philosophie politique, non pas comme discipline, mais comme forme de pensée qui ne trouvait pas sa place à l'Université, sauf quand il y avait, à l'agrégé, tel ou tel auteur au programme.

Cela vous paraît-il représentatif d'un certain état de la philosophie aujourd'hui qui semble bien se porter médiatiquement, mais qui souffre sur le plan de son effectuation ?

¹⁵ Philippe Raynaud et Stéphane Vials [dir.], *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996.

¹⁶ L'édition dite de l'An I (1792) des *Chaînes de l'esclavage* est disponible, en libre accès et orthographe modernisée, sur http://classiques.uqac.ca/classiques/marat_jean_paul/chaines_esclavage/marat_chaines_esclavage.pdf.

¹⁷ Pour comprendre le contexte ici évoqué, le lecteur se reportera à un appel intitulé « Pour que vive le Collège international de philosophie ! » datant du 1^{er} mars 2009 et disponible en ligne sur <https://www.sudeducation06.org/spip/spip.php?article33>

¹⁸ Miguel Abensour en présida l'assemblée collégiale de novembre 1985 à décembre 1987 et fut à l'initiative de la collection « Bibliothèque du Collège international de philosophie » (Aubier) et de la création des *Cahiers* du Collège international de philosophie, revue qui recueillait, selon le modèle de mixité qui avait prévalu à l'École de Francfort, des contributions intérieures et extérieures à l'Université.

La différence avec un passé récent, c'est qu'on peut lutter, comme cette émission le prouve, qu'il existe une scène agonistique. Précédemment, c'était impossible puisque la philosophie politique n'existait pas ou n'existait que comme objet pour le programme d'agrég.

Parmi les auteurs que vous avez fait connaître, il y a ceux de l'École de Francfort, bien sûr, mais il y a aussi Machiavel, La Boétie, Saint-Just, Arendt, Levinas. Vous êtes un peu en décalage par rapport aux maîtres-penseurs – Hegel et Marx – qui font le gros de la pensée politique. Parlons de Saint-Just, dont vous avez été le maître d'œuvre de l'édition de ses œuvres complètes¹⁹...

Avec Anne Kupiec, qui a fourni un travail considérable pour réaliser ce volume.

Vous y êtes l'auteur d'une longue et belle introduction. Comment relire Saint-Just, qu'on a nommé « l'archange de la Terreur », aujourd'hui ?

C'est cette expression de Dyonis Mascolo²⁰ qui m'a conduit dans mon introduction. Il y a quelque chose d'irréductible chez Saint-Just, et c'est cet irréductible qui m'a toujours fasciné dans ses textes et dans son œuvre. Et puis, il y a aussi la modernité de son écriture. Si vous prenez Condorcet, c'est tout à fait intéressant, mais ça ronronne, tandis que Saint-Just, c'est d'une modernité d'écriture extraordinaire. Mais ce qui m'intéresse plus particulièrement chez lui, c'est l'articulation émancipation-domination, ce que j'ai appelé le paradoxe de Saint-Just. J'ai toujours été intrigué par la Terreur et, grâce au livre de Remo Bodei, *Géométrie des passions*²¹, on peut arriver à une compréhension de la Terreur.

Pourquoi et comment le désir de liberté peut-il se renverser en son contraire ? En quoi y a-t-il un despotisme de la liberté ?

C'est ce qu'essaie de montrer Bodei. Ce que je retiens de son point de vue, c'est qu'il n'est ni hagiographique ni détracteur au sens de Furet et compagnie. Dans son premier dictionnaire critique²², il n'y avait pas d'entrée « Saint-Just », c'est tout dire. Il me paraît intéressant de lutter, de résister à cette tendance à projeter l'idée du totalitarisme sur la Révolution française. Ce qui est passionnant chez Bodei, c'est qu'il pense Saint-Just à partir de Spinoza pour essayer de montrer que ce que le jacobinisme a tenté de faire, c'est de se servir des passions, notamment la crainte et l'espoir – passions tristes pour Spinoza – pour en faire des passions émancipatrices. Alors que, pour Spinoza, elles diminuent notre puissance d'agir, pour les jacobins, elles émancipent. Ça, c'est intéressant, comme l'est une autre idée, qui permet une articulation entre Saint-Just et La Boétie, selon laquelle ce que La Boétie appelle le *malencontre*²³, Saint-Just l'a toujours guetté. Contrairement à cette représentation qui voudrait que les jacobins aient eu une maîtrise absolue de ce qu'ils faisaient, qu'ils auraient tout dominé – ce qui relève d'une contre-vérité, comme le prouvent les derniers mois du Comité de salut public –, on s'aperçoit qu'ils étaient toujours habités par le soupçon et se posaient la question de ce qu'ils faisaient. Quand Saint-Just dit que « la révolution est glacée », il atteste que l'idée d'un renversement de l'émancipation en une nouvelle forme de domination ne lui était pas étrangère.

Autre étonnement vous concernant, votre intérêt pour Levinas, dont vous faites une lecture politique. En fait, on le sait peu, mais Levinas est aussi un penseur du politique avec

¹⁹ Saint-Just, *Œuvres complètes*, présentées et annotées par Miguel Abensour et Anne Kupiec, Gallimard, « Folio-Histoire », 2004.

²⁰ Qui lui-même l'attribue à Michelet. Le texte de Dyonis Mascolo sur Saint-Just est disponible en ligne sur <https://www.cairn.info/revue-lignes0-1998-1-page-91.htm>

²¹ Remo Bodei, *Géométrie des passions. Peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique*, PUF, « Pratiques théoriques », 1997.

²² François Furet et Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, 1988.

²³ Pour La Boétie, le *malencontre* relève d'une malchance inaugurale dont les effets ne cessent de s'amplifier, au point que l'amour de la servitude finit pas se substituer au principe de liberté.

ce très beau texte sur « la philosophie de l’hitlérisme »²⁴. Il est même le seul, peut-être avec Bataille, à avoir compris très tôt ce qui était en jeu dans l’hitlérisme. En quoi Levinas a-t-il pu aussi, pour vous, jouer un rôle dans votre pensée politique ?

Comme vous l’avez dit, je fais une lecture politique de Levinas, ce qui n’est pas très courant puisque la vulgate veut qu’il soit un penseur apolitique, un penseur de l’éthique qui considérerait au fond que la politique se situerait du côté du totalitarisme ontologique. À partir de là, c’est vrai, le problème, est réglé. Moi, j’ai non seulement considéré qu’il y avait ce très beau texte sur l’hitlérisme – qui montre que ce Levinas qu’on dit apolitique avait une intelligence du politique bien plus grande que les spécialistes de l’époque –, mais aussi une dimension lévinassienne de l’utopie. Et comme je ne dissocie pas l’utopie de la politique, c’était, pour moi, une autre manière de penser le rapport de Levinas à l’utopie et à la politique, qui passe par l’utopie. Il y a quelque chose qu’on néglige toujours chez Levinas, j’ai d’ailleurs l’intention de travailler là-dessus dans les années qui viennent, c’est qu’il a écrit un texte sur Ernst Bloch²⁵. Or les gens qui s’intéressent à Bloch ont peu d’intérêt pour Levinas et ceux qui s’intéressent à Levinas ne connaissent pas Bloch. Par ailleurs, ce qui peut apparaître, chez Levinas, comme un moment d’exception ne l’est pas. La preuve, c’est qu’il s’est très souvent référé à Ernst Bloch dans ses cours et qu’en plus il attribuait à Bloch une révolution par rapport à Heidegger, à savoir qu’il ne faut pas penser le temps à partir de la mort, mais la mort à partir du temps. Ça, c’est tout à fait fondamental pour Levinas. C’est à partir de ce moment-là qu’il prête toute l’attention qu’elle mérite à son utopie. Pour moi, Levinas est une figure de ce que j’ai appelé le nouvel esprit utopique, une de ses figures les plus riches, d’autant qu’il y a chez lui une pensée, non pas de l’anarchisme, mais de l’an-archie. Et là aussi, il y a un sillon à creuser, à approfondir.

Quand on connaît votre itinéraire, on s’aperçoit que vous essayez de prendre des chemins de traverse où vous êtes accompagné de personnes qui, par la suite, suivent d’autres voies, disons plus normales ou conformes. Cela me permet d’évoquer ici un trajet commun, celui que vous avez entrepris avec Marcel Gauchet, qui s’est finalement autorisé à rompre avec vous en vous traitant de « révoltiste ». Vous lui avez répondu par une lettre pas piquée des vers : « Lettre d’un “révoltiste” à Marcel Gauchet converti à la “politique normale” »²⁶. Pourriez-vous dire un mot sur cette polémique ? Pourquoi cette attaque contre vous ?

Je ne suis pas Marcel Gauchet. Pourquoi s’est-il dit un matin qu’il fallait flanquer une raclée à Abensour, je n’en sais rien, c’est son problème.

En tout cas, la réponse est vive...

Je suis un être plutôt pacifique, mais quand j’ai vu ça, je me suis dit qu’il n’y avait aucune raison de supporter ce genre de choses.

Il y a un enjeu intéressant derrière cette polémique, c’est l’idée de la « politique normale »...

Effectivement, quand je parlais tout à l’heure d’une restauration de la philosophie politique – à laquelle Marcel Gauchet a contribué –, là, je crois que l’on peut mettre le concept de « politique normale » au sommet de cette pensée. Que faut-il entendre par « politique normale » ? Si c’est une politique du retour à la normale, ça voudrait dire que la

²⁴ Emmanuel Levinas, « Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme », *Esprit*, 1934, n° 26, pp. 199-208 ; repris dans *Les Cahiers de l’Herne*, 1991, puis dans *Les Imprévus de l’histoire*, Fata Morgana, 1994, et encore chez Payot et Rivages, 1997.

²⁵ Emmanuel Levinas, « Lecture de Bloch », in : *Dieu, la mort et le temps*, Le Livre de poche, 1993, p. 114.

²⁶ Texte originellement publié dans le n° 12 de la revue de recherches et expressions anarchistes *Réfractations* – printemps 2004, pp. 159-164 – et repris en brochure, chez Sens et Tonka, en 2008. Il est disponible en ligne sur le site de la revue *Réfractations* à l’adresse <https://refractions.plu-sloin.org/spip.php?article123>

politique, ce serait l'anormalité, la rupture avec le normal. Marcel Gauchet étant quelqu'un de tout à fait savant et perspicace, ce n'est évidemment pas par hasard qu'il a choisi ce terme de « politique normale ».

Pensez-vous que cette attaque s'adresse à tous ceux qui pensent encore qu'une autre politique est possible, qui ont encore le désir d'une autre société, qui croient encore à l'émancipation ?

Oui, dans « révoltiste » il doit y avoir ça, mais ce qui est également ciblé, c'est une attitude esthétique un peu irresponsable au nom de la responsabilité de quelqu'un qui sait enfin de quoi il en est. Si Marcel Gauchet veut prendre cette voie de la « politique normale », libre à lui.

Vous, vous êtes plutôt du côté de l'éthique de la conviction...

Je n'accepte pas vraiment cette alternative...

Du côté du désir d'émancipation, alors ?

Là, oui, absolument, et je ne céderai pas là-dessus. Ce qui, justement, me paraît important dans ce désir, c'est qu'il faut penser l'émancipation autrement. Si l'on pense, pour aller vite, que la politique c'est la domination, on conçoit l'émancipation comme sortie de la domination, mais si l'on pense que la politique c'est la rupture avec la domination, l'émancipation est une tout autre figure puisque c'est de l'accès à la politique que naît l'acceptation pleine et entière de la question politique.



Lire Abensour

1) Ouvrages

- *La Démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien*, Paris, PUF-Collège international de philosophie, 1997 ; rééd. revue et augmentée : Paris, Le Félin 2012.
- *De la compacité : architecture et régimes totalitaires. Le cas Albert Speer*, Paris, Sens et Tonka, 1997 ; rééd. 2006, 2013.
- *Le Procès des maîtres rêveurs*, suivi de *Pierre Leroux et l'utopie*, Cabris, Sulliver, 2000 ; rééd. Sens et Tonka (« Utopiques I »), 2013²⁷.
- *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens et Tonka, 2000 ; rééd. (« Utopiques III »), 2016.
- *Rire des lois, du magistrat et des dieux : l'impulsion Saint-Just*, Lyon, Horlieu, 2005.
- *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* Paris, Sens et Tonka, 2006.
- *Lettre d'un « révoltiste » à Marcel Gauchet converti à la « politique normale »*, Paris, Sens et Tonka, 2008.
- *Maximilien Rubel, pour redécouvrir Marx*, Paris, Sens et Tonka, 2008, en collaboration avec Louis Janover.
- *Pour une philosophie politique critique : itinéraires*, Paris, Sens et Tonka, 2009.
- *L'homme est un animal utopique*, Paris, Sens et Tonka, 2010 ; rééd. (« Utopiques II »), 2013.
- *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain. Entre métapolitique et politique*, entretiens avec Danielle Cohen-Levinas, Paris, Hermann, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2012.
- *Les Passages Blanqui : Walter Benjamin entre mélancolie et révolution*, Paris, Sens et Tonka, 2013.

²⁷ Cet ouvrage est recensé sur notre site : « Retour au socialisme utopique » (Miguel Chueca), texte disponible en ligne sur http://plusloin.org/acontretemps/n4/retou_utopi.pdf

- *La Communauté politique des « tous uns ». Désir de liberté, désir d'utopie*, entretien avec Michel Énaudeau, Paris, Les Belles Lettres, 2014²⁸.
- *Libérer l'Enfermé : Auguste Blanqui*, Paris, Sens et Tonka, 2014, en collaboration avec Valentin Pelosse.
- *L'Histoire de l'utopie et le destin de sa critique*, « Utopiques IV », Paris, Sens et Tonka, 2016.
- *La Boétie prophète de la liberté*, Paris, Sens et Tonka, coll. « Miguel Abensour », 2018.
- *Le Cœur de Brutus*, Paris, Sens et Tonka, coll. « Miguel Abensour », 2019.
- *La Lumière et la Boue : « Le Rouge et le Noir » à l'ombre de 1793*, Paris, Sens et Tonka, coll. « Miguel Abensour », 2019.
- *Levinas*, Paris, Sens & Tonka, coll. « Miguel Abensour », 2021.

2) Postfaces, préfaces et présentations

- Louis-Mercier Vega, *La Révolution par l'État : une nouvelle classe dirigeante en Amérique latine*, introduction de M. Abensour, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1978.
- Edward P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, présentation de M. Abensour²⁹, Paris, Seuil-Gallimard, « Hautes Études », 1988 ; rééd. Points-Seuil, 2012.
- Martin Jay, *L'Imagination dialectique. L'École de Francfort*, préface de M. Abensour, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1989.
- Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, postface de M. Abensour, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1991.
- Pierre Leroux, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*, postface de M. Abensour, Paris, Payot & Rivages, « Critique de la politique », 1994.
- Saint-Just, *Œuvres complètes*, présenté et annoté par M. Abensour et Anne Kupiec, Gallimard, « Folio-Histoire », 2004.
- Pierre Clastres, *Entretien avec « L'Anti-mythes »* (1974), avant-propos de M. Abensour, Paris, Sens et Tonka, 2012.
- David Munnich, *L'Art de l'amitié. Rousseau et la servitude volontaire*, préface de M. Abensour, Paris, Sens et Tonka, 2012.
- Alexandre Berkman, *Le Mythe bolchevik : journal 1920-1922*, préface de M. Abensour et L. Janover, Paris, Klincksieck, « Critique de la politique », 2017.

3) Direction d'ouvrages et de revues

- *L'Esprit des lois sauvages : Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987.
- *Emmanuel Levinas*, Paris, LGF, « Livre de Poche - Biblio Essais », 1991 (avec Catherine Chalié) ; rééd. 1993.
- « Les choses politiques », *Les Cahiers de philosophie*, n° 18, 1994 (avec Étienne Tassin).
- « L'animal politique », *Epokhé*, n° 6, 1996 (avec Étienne Tassin).
- « L'École de Francfort : la Théorie critique entre philosophie et sociologie », *Tumultes*, 2001/2-2002/1, n° 17-18, éditions Kimé (avec Géraldine Muhlmann).
- *Emmanuel Levinas. La question du livre*, Paris, IMEC, « Inventaires », 2008 (avec Anne Kupiec).
- *Pierre Clastres*, Paris, Sens et Tonka, 2011 (avec Anne Kupiec).

– À contretemps / En lisière / novembre 2021 –
[<http://acontretemps.org/spip.php?article884>]



²⁸ Cet ouvrage est recensé sur notre site : « Les guerres d'Abensour » (Freddy Gomez), texte disponible en ligne sur <http://acontretemps.org/spip.php?article566>

²⁹ Le texte de présentation de Miguel Abensour – « La passion d'Edward P. Thompson » – est disponible en ligne sur <http://acontretemps.org/spip.php?article486>