

## Miguel Abensour, critique de la politique

*Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, de Miguel Abensour, Paris, Sens et Tonka, 2006, 260 p.

*Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, sous la dir. d'Anne Kupiec et Étienne Tassin, Paris, Sens et Tonka, 2006, 630 p.

Jérôme Melançon

Volume 28, Number 1, 2009

Les frontières des mouvements sociaux / Les mouvements sociaux aux frontières

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/001731ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/001731ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (print)

1703-8480 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Melançon, J. (2009). Miguel Abensour, critique de la politique / *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, de Miguel Abensour, Paris, Sens et Tonka, 2006, 260 p. / *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, sous la dir. d'Anne Kupiec et Étienne Tassin, Paris, Sens et Tonka, 2006, 630 p. *Politique et Sociétés*, 28(1), 229–247. <https://doi.org/10.7202/001731ar>

Tous droits réservés © Société québécoise de science politique, 2009

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

# SYNTHÈSE CRITIQUE

## MIGUEL ABENSOEUR, CRITIQUE DE LA POLITIQUE

Jérôme Melançon

*Campus Augustana, Université de l'Alberta*

### *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*,

de Miguel Abensour, Paris, Sens et Tonka, 2006, 260 p.

*Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, sous la dir.

d'Anne Kupiec et Étienne Tassin, Paris, Sens et Tonka, 2006, 630 p.

Avec le colloque consacré à ses travaux en 2004<sup>1</sup>, Miguel Abensour trouve bien davantage que la reconnaissance de ses pairs et de ses collègues. Plusieurs générations de penseurs s'y sont retrouvés pour exposer des travaux qui sont autant de réponses à la critique de la politique entamée par M. Abensour dans son travail d'éditeur et de philosophe, manifestant la fécondité et la force de sa pensée<sup>2</sup>.

C'est en effet l'empreinte sur la philosophie politique d'une nouvelle approche qui nous est présentée dans les actes de ce colloque et dans l'ouvrage de Miguel Abensour sur Hannah Arendt qui fut publié au même moment en 2006 par les éditeurs Sens & Tonka. Par son travail en vue de la définition d'une nouvelle position *critique* en philosophie politique, M. Abensour trouve sa place aux côtés de Maurice Merleau-Ponty, Hannah Arendt, les théoriciens critiques, Emmanuel Levinas, Claude Lefort et Jacques Rancière (ces mêmes auteurs qui sont eux aussi au centre de l'ouvrage collectif). Cette position est à la fois philosophique et politique, tant par ses visées et ses effets que par le travail qu'elle exige.

- 
1. Ce colloque, organisé par le Collège de Philosophie et par le Centre de sociologie des pratiques et des représentations politiques (CSPRP) de l'Université Paris-Diderot (Paris 7), eut lieu dans le cadre de la journée de la philosophie de l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO).
  2. Comptons par exemple Jacques Taminiaux, de dix ans l'aîné de M. Abensour, et Martin Breaugh, qui était alors sur le point de soutenir sa thèse sous la direction de M. Abensour. Par ailleurs, Jacques Derrida, décédé quelques semaines auparavant, devait offrir la conférence d'ouverture du colloque. C'est à lui que M. Abensour dédie son intervention.

La pensée de M. Abensour nous est présentée comme elle se développe, c'est-à-dire au contact d'autres penseurs. Il n'est pas pour autant un commentateur ; c'est à chaque fois un véritable travail de l'œuvre qui est entrepris, toujours en relation avec les soucis qui lui sont propres, en tant qu'il est aux prises avec les problèmes de notre époque. Ces caractéristiques de sa pensée rendent cependant difficile l'accès aux textes : nous ne pouvons lire *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* comme un ouvrage sur Arendt, puisqu'il vise avant tout à lire son œuvre pour y trouver de nouvelles idées. Mais nous ne pouvons pas non plus en saisir les implications les plus fines sans avoir recours à l'œuvre d'Arendt, ni sans référence au reste des écrits de M. Abensour, par exemple à un pareil travail effectué sur Marx dans *La démocratie contre l'État* ou, comme nous le ferons ici, sur l'utopie.

Ces limites sont propres au travail d'un philosophe qui a toujours privilégié la forme courte des articles : en amont, il ne peut s'agir pour lui de recontextualiser à chaque fois sa pensée et d'offrir à nouveau ses propres questions ; en aval, il ne pourrait non plus développer toutes les avenues ouvertes. Pour répondre à cette dernière lacune, nous reprendrons les lignes d'interrogation qui traversent les travaux des conférenciers du colloque « Critique de la politique ». Ces interrogations continuent celles de M. Abensour, qui a lui-même repris celles de ses contemporains et de ses prédécesseurs. Ce faisant, nous pourrions aussi mesurer l'ampleur de son influence sur la pensée politique contemporaine. Enfin, nous offrirons une vue générale des thèmes de l'œuvre de M. Abensour et de sa façon même de penser. Nous pourrions dès lors saisir la portée critique et la nouveauté des tâches qu'il assigne à la philosophie politique, ainsi qu'esquisser une unité de direction dans ses travaux.

## LA PHILOSOPHIE COMME PENSÉE ÉLARGIE

Le titre du plus récent livre de M. Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, marque avec son point d'interrogation non pas une hésitation, mais bien le questionnement propre au travail de M. Abensour. Il y reprend le fil de l'œuvre d'Arendt pour y retracer ses rapports ambigus à la tradition de la philosophie politique. Cette ambiguïté tient à ce que, d'une part, Arendt désire se défaire de la philosophie pour mieux approcher les choses politiques ; tandis que, d'autre part, elle revient à la tradition par le biais de sa critique et formule une philosophie politique qui serait nouvelle, authentique, vraie et digne de ce nom. Contre la tradition, contre ses présupposés et ses points aveugles, M. Abensour cherche à redécouvrir l'agir politique avec Arendt. Il le fait le plus souvent en dépassant ses interrogations et ses conclusions, sans jamais pour autant cesser de lui être fidèle.

La critique porte d'abord et avant tout sur l'institution platonicienne de la philosophie et sur sa reprise par Heidegger. Toute la tradition de la philosophie politique, depuis ses débuts, porte en fait, selon Arendt, sur la relation entre philosophie et politique. C'est ce qu'illustre Pascal qui présente, dans la *Pensée* 331, la philosophie politique comme un jeu pour philosophes, comme le lieu où ils sont le moins sérieux : il s'agit par ce jeu de faire entrer une règle dans l'univers chaotique et fou de la politique, d'aménager au moindre mal la cité impure. Le sérieux n'y est qu'une apparence nécessaire pour qui veut se faire entendre des puissants insensés, puisqu'ils se prennent au sérieux. Cette pensée de Pascal, lui-même hostile aux choses politiques, est celle d'un aveu philosophique – « double aveu, car au-delà d'une révélation de l'identité de la philosophie politique, les sarcasmes de Pascal souligneraient le divorce entre philosophie et politique et ce qui le fonde en partie, à savoir, l'abîme supposé entre sages et insensés » (p. 46).

À l'origine de la tradition de la philosophie politique, la mise à mort de Socrate fut le traumatisme originel qui mena Platon à opérer le glissement de la pensée de la politique du point de vue de la cité et de l'action, vers une philosophie politique qui traite de la relation de la philosophie et de la politique. On passe alors d'une situation de coexistence à une situation qui apparaît comme chaotique et où l'ordre doit être créé de l'extérieur.

Arendt tente de revenir à l'action, à la politique, ainsi qu'à leurs valeurs propres en se défaisant de trois philosophèmes : la dévaluation de la vie politique en faveur de la vie théorique ; la dévalorisation de l'opinion ; et le privilège de la mortalité sur la natalité. Elle ne se défait pas pourtant entièrement de la philosophie : elle en conserve le moment initial, l'étonnement, qui serait à même de révéler les conditions de natalité et de pluralité et qui offrirait de la sorte un nouveau commencement pour une philosophie politique « digne de ce nom » (p. 18). Une telle philosophie politique ne traiterait pas de l'homme individuel, comme l'a fait la tradition, mais bien de la pluralité humaine, ce qui est la première condition d'une pensée de la politique.

Le philosophe est celui qui, devant l'étonnement, refuse la formation de l'opinion qui est son exact opposé – et c'est parce que l'étonnement et l'opinion sont opposés, de telle sorte que la philosophie est aussi opposée à la politique et à la pluralité, que l'opinion peut être contraire à la vérité. En effet, l'étonnement indicible n'a pas sa place dans la cité, qui est le lieu du langage et du dialogue et donc, au minimum, de l'opinion. Et si, comme suite à ce retrait, le philosophe revient à la politique (au contraire de Heidegger qui fait son séjour dans l'étonnement plutôt que dans la cité), c'est en professant un non-savoir et en bouleversant les évidences communes.

Pour Arendt, suivant Socrate, « l'opinion naît dans le monde des phénomènes, elle est la formulation discursive de ce qui apparaît à chacun, l'expression d'une expérience, celle de l'ouverture du

monde» (p. 58). Elle n'est ni arbitraire ni absolue, et c'est elle qui forme le chemin vers la vérité. La dialectique est justement le dialogue qui fait émerger la vérité de l'opinion d'autrui, ou de soi-même, dans ce dialogue du deux-en-un qui fait la condition existentielle de celui qui pense.

Comme le montre M. Abensour, cette idée de la philosophie est tout le contraire de celle que critique Arendt, c'est-à-dire celle qui se retrouve au cœur de l'allégorie de la caverne de Platon, un *mythe politique* qui cherche à établir un nouvel ordre. C'est la notion d'autorité que Platon tente d'introduire dans la cité grecque en l'appuyant à la fois sur la persuasion et sur la violence pure, ainsi qu'en la modelant sur la force de contrainte des idées évidentes. Arendt voit dans ce mythe, qui doit décrire la vie humaine, l'illustration d'une société sans politique, sans entre-connaissance de ces prisonniers enchaînés qui fixent les ombres et qui ont pour seule relation aux autres une compétition portant sur la connaissance de ces ombres. Les conditions de la politique, propres à la vie de la multitude, sont absentes de la vie dans la caverne, qui ne permet ni action, ni parole. C'est pourquoi le philosophe sort de la caverne pour *voir* les Idées, et c'est en tant qu'être voyant qu'il accomplira sa nature. Et si tous éprouvent ce besoin de voir, si c'est la vue qui domine l'existence humaine, alors celui qui voit le mieux et dont le regard est le plus pur sera le mieux en mesure de gouverner. Et du même fait, la politique et les affaires humaines tombent sous l'empire de la philosophie, tandis que l'action devient subordonnée à la vue, le plus spirituel des sens.

Le retour nécessaire à la caverne, allégorie de l'imposition d'une norme extérieure à la politique par le philosophe, a trois grandes implications. D'abord, les Idées cessent d'être des essences à contempler et deviennent des mesures à appliquer, des manières de subsumer une multiplicité d'objets sous elle en les ramenant au même, de mesurer si les actes suivent la règle ou s'en écartent; elles deviennent un instrument de domination. Ensuite, l'Idée suprême passe du Beau, de la vérité et du non-voilement, au Bien compris comme *convenance*, comme ce qui est *droit*. Enfin, Platon substitue le faire et l'œuvre à l'agir et à l'action (termes qui doivent être compris selon le sens que leur donne Arendt dans *La condition de l'homme moderne*), afin de dépasser la fragilité des affaires humaines et d'atteindre la solidité des choses. Le philosophe-roi regardera donc les Idées comme le fait l'artisan qui les prend comme modèles, selon les catégories des moyens et des fins, avec la violence nécessaire pour transformer les matériaux en choses fabriquées. Il s'agit d'administrer et d'ordonner la cité, plutôt que de laisser libre cours à un lien humain qui advient dans la pluralité.

Arendt reprend le geste socratique qui pose la politique au sein de la totalité et étend du coup la pensée politique à des objets qui, s'ils sont non politiques ou métapolitiques, ont tout de même une influence sur la vie politique, sur sa pensée et sa pratique. La mort et la naissance

sont de tels objets : l'idée de la philosophie comme apprentissage de la mort vient de ce que celle-ci est vue comme un objet de méditation privilégié parce qu'elle libère l'âme du corps dans sa recherche de la vérité, nous donnant accès à ce qui est authentique chez nous. La mort et la naissance sont deux ancrages ontologiques et renvoient à deux séries de philosophies :

d'un côté, l'insistance sur la mortalité mène nécessairement à prendre des distances à l'égard de la cité. De là s'ensuit une valorisation de la déliaison qui se transforme sans tarder en valorisation de la solitude, dont nous faisons l'expérience dans la pensée [...] Inversement, l'accent porté sur la natalité conduit aux choses politiques, à en comprendre la consistance et à en déterminer les conditions de possibilité. (p. 122-123)

Choisir la naissance, c'est donc choisir l'action contre la pensée. Ainsi, la condition humaine de natalité ouvre la tâche de mise en lumière de l'avènement original et d'ouverture des possibilités de nouveauté dans le monde. L'origine n'est pas qu'un élément du passé : de nouveaux individus naissent sans cesse, par qui l'origine reparaît constamment. Arendt, en ramenant la natalité et la mortalité au monde en le pensant comme le produit de notre œuvre, peut alors parler de la vie comme d'un processus non simplement biologique ou naturel. La vie arrimée au monde est vie d'événements, d'où la possibilité d'une biographie. Et puisque le monde est notre scène commune, la vie y est aussi rapportée à l'action : « l'action politique se nourrit d'une répétition et d'une transposition sur une autre scène du fait de la natalité » (p. 129).

La politique a affaire au monde qui se forme entre les hommes et qui leur survit. L'action politique inaugure le monde par un commencement sans cesse à renouveler : elle « porte en elle l'énigme de l'être, le fait que soudain quelque chose soit, advienne en réponse à l'impulsion d'être, qu'il y ait passage ou saut du non-être à l'être » (p. 144). Agir et commencer sont deux réponses à la condition de natalité – qui n'est pas d'être jetés dans le monde comme le voulait Heidegger, mais de naître *au* monde, dans la pluralité, à partir d'autres et au milieu des autres, et d'être appelés par là à le réinstituer. C'est ainsi que le champ politique est le champ de l'action concertée, c'est-à-dire l'espace d'apparition et de naissance publique où agir, parler, être vus et être entendus, où nos actions et nos paroles dureront et seront transmises aux générations suivantes.

Après cette double critique de la tradition de la philosophie politique, il reste encore à développer ce que serait une philosophie politique authentique. Cependant, Arendt ne l'a jamais fait explicitement ; plus précisément, selon M. Abensour, elle l'a fait obliquement, de la même manière que Kant et en s'appuyant sur sa pensée. Ce dernier représente en effet un point aveugle de la philosophie politique : il a

évitée l'hostilité traditionnelle de celle-ci à l'égard de la politique et a opéré un travail important sur l'égalité, contre la prémisse de la philosophie politique classique selon laquelle l'inégalité des facultés intellectuelles doit mener au règne de « ceux qui savent » sur tous les autres et que l'objet de la philosophie politique est la relation de la philosophie à la cité ou de la philosophie et de la politique, plutôt que la politique ou l'action elles-mêmes.

Chez Kant, qui combat la prémisse inégalitaire propre à l'institution platonicienne de la philosophie (comme Arendt combat sa réinstitution heideggerienne), le philosophe est vu « comme tout un chacun, comme un homme ordinaire, membre de la multitude, il est rendu à la tâche d'établir une communauté politique, d'effectuer le passage de l'homme au citoyen, de connaître avec ses égaux une expérience publique de liberté » (p. 158). C'est ce qui fait que Kant (comme Arendt, selon M. Abensour) n'a pas écrit de philosophie politique et que c'est avec lui que la politique et l'histoire sont devenues des problèmes philosophiques sans perdre ce qui leur est propre. D'une manière qui resterait à établir, Arendt effectue grâce à Kant un saut de la faculté du goût à une faculté de jugement politique. Pour elle, ce saut serait la réelle contribution de Kant à la philosophie politique.

Elle trouve chez lui trois conditions d'une philosophie politique authentique. En premier lieu, Kant choisit l'égalité en philosophie comme en politique, ce que reflète l'importance qu'il accorde à l'opinion. Le sens commun exige de nous mettre à la place de l'autre ; il est une pensée élargie (ni raison, ni entendement) où nous réfléchissons sur nos propres jugements d'un point de vue universel, passant de la sorte de notre propre point de vue à celui d'autrui, et de là à celui de tout autre, c'est-à-dire à l'universel, à ce qui est comparable et valable pour tous. C'est le processus même de la formation de l'opinion : « quand je forme une opinion j'ouvre un dialogue avec autrui, j'engage une discussion – “l'essence de la vie politique” – avec tous les autres, avec les absents » (p. 173). Le jugement naît de la confrontation des opinions ; et pour que ce jeu entre le jugement et l'opinion porte fruit, nous devons être désintéressés, nous devons nous dégager de nos propres intérêts. L'opinion doit être portée au grand jour, dans l'espace public, afin de montrer tous ses côtés et se généraliser, ce qui permettra l'impartialité du jugement.

En deuxième lieu, à partir de l'importance du monde où le jugement peut *être*, et être public, Kant insiste sur la pluralité humaine. L'expérience de la beauté est une expérience du monde qui exige que l'accent soit porté sur le spectateur. C'est celui-ci qui, pour Arendt, détient la signification des affaires humaines et il n'existe que parmi les autres spectateurs avec qui il partage la faculté de juger et constitue un public au milieu du monde des phénomènes. L'acte de juger est en effet lié aux perspectives des autres hommes. Le retrait du spectateur est la mise en œuvre d'une pensée élargie, où il se met à la place de

tout autre et peut discuter des jugements de goût pour obtenir l'assentiment des autres, sans jamais pouvoir contester leur propre jugement de goût. Parce qu'il faut tenir compte du fait que les autres *ressentent* leur jugement, la communauté n'est ni communion ni fusion, elle est sans intermédiaire, elle est faite de la rencontre de l'altérité; elle maintient la pluralité propre à la condition humaine.

En dernier lieu, c'est le *sensus communis* qui sert de principe *a priori* pour rendre compte des expériences publiques, de la mise en scène de la condition de pluralité, de la communicabilité universelle. Il y a pluralité, mais il y a aussi communicabilité du jugement. La communauté du jugement dont il est question est une communauté où personne ne commande ni ne domine et s'élève contre la compréhension classique de la politique comme gouvernement et domination. Le plaisir que nous prenons au beau est communicable sans médiation conceptuelle, universellement, par l'intermédiaire du sens commun esthétique. Kant utilise le terme latin *sensus communis* pour marquer qu'il ne s'agit pas que d'un sens, mais encore de la capacité mentale qui nous permet d'entrer en communauté avec les autres. Cette capacité nous permet de nous intéresser au jugement des autres, de les voir comme une force extérieure qui nous anime aussi, et fait une certaine dépendance du particulier au général.

Le goût est pour Arendt la source d'un vivre-ensemble: non seulement est-il notre moyen d'accomplir notre inclination à vivre en société, mais il *le permet* parce qu'il comporte aussi du non-subjectif. Par le goût, nous surmontons l'égoïsme et nous atteignons l'intersubjectivité: «c'est parce que je suis humain, c'est parce que j'appartiens à la communauté humaine que je formule des jugements de goût qui de surcroît ont la particularité de prétendre obtenir l'assentiment de tous» (p. 190). Le sens commun est ainsi le sens de la communauté. Il est de l'ordre du transcendantal, il fonde l'expérience qui a lieu dans le monde. La communication universelle est alors une exigence originaire de la communauté, de l'humanité, et chaque opinion et chaque jugement doivent y répondre. La communauté qu'Arendt désigne par le sens commun est celle qui est à l'horizon du jugement: elle est une communauté utopique et non une communauté réelle ou empirique. De la même façon, le jugement politique ouvre sur une communauté mondiale et une existence cosmopolitique, où nous agissons en tant que citoyens du monde et que spectateurs du monde.

Parce que pour Arendt les philosophes sont les seuls à pouvoir poursuivre l'étonnement possible pour tous à l'égard du monde, ils doivent aussi changer de ton afin de ne pas demeurer seulement dans l'étonnement. Dès lors, ils pourront se réorienter vers la condition de pluralité, vers tous les autres dans leur apparition publique, vers l'entre-deux des relations, qui émerge de la parole et de l'action, doublant l'espace physique et comme lui bien réel, bien qu'intangible. Alors, «à l'aversion et au mépris des philosophes pour le domaine des affaires humaines



se substituerait un étonnement admiratif ou un émerveillement, face à ce réseau immatériel des relations humaines, à rapporter à la condition de pluralité, comme si une nouvelle dimension de la condition humaine était ainsi révélée» (p. 232).

Ce ton qu'Arendt adopte est celui d'une conception héroïque de la politique, doublée chez elle par ce que M. Abensour nomme une philosophie politique héroïque. Pour Arendt, le héros est un homme libre qui agit avec les autres hommes libres ; elle le définit minimalement, comme le héros ou le protagoniste d'une histoire. Son action fait que « le réseau immatériel des relations humaines donne naissance à des histoires, notamment quand s'y insèrent les nouveaux venus par l'action et la parole » (p. 237). Mais cette action n'atteint jamais son but, puisque ce réseau lui préexiste et la dépasse. Cet écart entre la visée et le résultat fait l'histoire du héros, le place au centre de l'histoire, sans qu'il n'en soit l'auteur : il ne s'engendre pas lui-même, mais il est révélé par elle. Il n'a besoin que du courage – qui est consentement à agir et à parler ainsi qu'à s'insérer dans le monde et à y commencer une histoire – et de l'amour de la liberté, qui ne sont rien d'extraordinaire.

Arendt, surtout avec *La Condition de l'homme moderne*, a plutôt tenté d'élaborer les conditions d'une philosophie politique, comme l'ont fait Socrate et Kant, que d'élaborer une philosophie politique en tant que telle. Dans sa philosophie politique héroïque, elle donne toute son importance à la *praxis* contre la théorie et recentre la pensée sur l'action en affrontant l'événement et en faisant de la pensée une action ; elle fait du héros celui qui commence et qui cherche sa seconde naissance ; et elle montre le héros comme s'appuyant sur la pluralité au sein de la cité, où paroles et actes sont mis en commun afin de tenir compte d'autrui. Bref, sa pensée est la pensée élargie que permet le sens commun. De la sorte, Arendt fait preuve d'un héroïsme de l'esprit qui conquiert la position extérieure à celle de la philosophie politique, intérieure à la politique.

## PENSER AVEC MIGUEL ABENSOUR

Par son étude d'Arendt, M. Abensour investit cette même position, ouverte, entre autres, par Kant et Arendt. C'est pourquoi il faut lire *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?* comme un livre de Miguel Abensour plus que comme un livre sur Hannah Arendt. Il nous invite, ses lecteurs, à adopter cette même attitude, à penser la politique comme action et non comme exigeant une règle encore à dessiner, à refuser la pensée orientée vers la mort au profit d'une pensée de ce qui est toujours à commencer, à faire de notre pensée une mise en commun et à l'élargir vers les perspectives d'autrui. La mesure dans laquelle il a réussi à provoquer un tel mouvement de pensée se lit dans les actes du colloque *Critique de la politique*. En effet, son livre sur Hannah Arendt est une critique de la philosophie politique qui s'insère dans une tradi-

tion plus large de critique de la politique que M. Abensour a contribué à faire connaître par ses articles et ses livres, par les ouvrages qu'il a édités dans la collection « Critique de la politique » chez Payot, et par les thèses qu'il a dirigées. Cette tradition d'une critique de la politique est, comme toute tradition, à reprendre et à continuer. C'est ce que font les intervenants du colloque autour de la pensée de M. Abensour, dans la mesure où leurs recherches appartiennent à un champ ouvert par la conception de la philosophie politique qu'il a contribué à ouvrir. Nous reprendrons à présent la variété des impulsions de cette pensée par le biais des suites qui lui ont été données.

En tête de l'ouvrage, Anne Kupiec et Étienne Tassin rappellent que M. Abensour pose le besoin de politique et la vie politique contre la philosophie politique comme tradition ou discipline, en vue de développer une philosophie politique critique. Par ses activités, il a ramené à l'avant de la scène nombre de questions : révolte, insurrection, révolution, division sociale, émancipation, égalité, domination, servitude, utopie, démocratie... Cependant, comme le rappelle Numa Murard, une objection ne cesse d'être ramenée contre les interventions de M. Abensour sur ces questions : il y a l'utopie, la démocratie contre l'État, le principe d'anarchie, l'insurrection, le retour des choses politiques – mais y a-t-il là plus qu'une révolte, plus qu'une conception libertaire de la démocratie qui, en fin de compte, ne dépasserait pas la critique ? N. Murard (p. 40) retourne l'objection et, en se plaçant dans la perspective ouverte par M. Abensour, se demande plutôt comment nous pouvons « faire en sorte que l'intermittence du politique, l'ouverture d'un espace commun, se prolonge en des institutions qui ménagent et entretiennent cette ouverture ». Ce que cherche à produire le travail de M. Abensour, ce sont de nouvelles vues sur la politique, dont il ne lui revient pas de dire ce qu'elles doivent être, la forme qu'elles doivent prendre, et qui deviennent possibles après une critique de la politique.

Avant tout, il faut marquer que, pour une critique de la politique, la question de la politique et de l'institution politique du social n'est pas celle de l'État. D'où l'importance du concept de résistance, celle qui est à déceler et à comprendre comme celles qui sont à inventer. Hors de tout principe d'organisation, de tout *archè*, c'est le lien humain, la socialité de l'existence humaine qui fait la capacité d'agir et de commencer qui doit être le point de départ de la politique qui sera ainsi toujours nouvelle : « la démocratie, c'est le régime politique qui reconnaît son autoaltération, et qui refuse ou qui devrait refuser toute soumission à l'immédiat » (Ciaramelli, p. 48). Elle est, contre l'autorité, l'établissement des normes collectivement instituées et universelles. Fabio Ciaramelli suggère à ces fins un travail de construction des conditions de la citoyenneté en tant que médiation instituante et intérieure au lien social, à l'opposé de Monique Boireau-Rouillé qui rappelle que la repolitisation de la société ne peut se faire que hors de la juridisation et de l'étatisation de la politique.

C'est que, comme le rappelle Martin Breugh<sup>3</sup>, le lien social passe par le conflit et la division, et la fusion fait obstacle à ce lien. La démocratie «insurgeante» est le mouvement à l'origine de toute démocratie; elle a lieu dans l'entre-deux, dans la césure, entre les régimes et contre l'établissement de tout régime, opposant la communauté politique à l'État présent comme à venir. Cette notion apparue récemment chez M. Abensour<sup>4</sup> vise à noter les points aveugles du concept de démocratie sauvage de Claude Lefort qui tend à renforcer l'État qu'elle critique. Ce «sauvage» renvoie au refus de la démocratie domestiquée et polie, modérée, à l'assomption de la description platonicienne du désordre démocratique, de ses tumultes, et de la vision machiavélienne du conflit des désirs de dominer et de n'être pas dominé. Avant tout, la démocratie «place les hommes devant une indétermination radicale» (Breugh, p. 97), celle de l'institution du social, qui demeure toujours à contester et à refaire; celle de la relation sociale aussi, de la reconnaissance du semblable chez l'Autre qui fait l'expérience dissymétrique de l'altérité.

L'État est à la fois précédé et dépassé par la société dont il est la médiation instituante, la cristallisation du commun et du public. Comme le rappelle Anne-Marie Roviello, les institutions étatiques ont pour but d'instituer la liberté. Elles ne peuvent toutefois le faire qu'en instituant en même temps l'égalité comme *égale liberté pour tous* – et elles le font en permettant à chacun de résister –, surtout, au faible de résister au fort. Elles sont la condition de cette résistance, mais elles en sont aussi traversées, elles doivent être maintenues par ce qu'elles doivent permettre. La démocratie est sa propre résistance, elle doit faire face à ce qui en elle-même lui résistera toujours, elle doit lutter contre la servitude volontaire qui est la corruption de l'institution de la liberté, servitude où s'affaissent aujourd'hui nos contre-pouvoirs. Et, comme le rappelle Max Blechman (p. 185), la force du *demos* ne doit pas être oubliée: «la logique de sécularisation et l'autonomie des affaires politiques contraignent Marx à resituer le centre de gravité de l'État hors de lui-même, dans la mesure où la conscience politique du *demos* est la conscience d'un pouvoir instituant qui triomphe déjà des fausses méditations de l'État».

---

3. Qui a d'ailleurs publié un article sur M. Abensour dans le numéro de *Politique et Sociétés* consacré au renouveau de la philosophie politique en France: «Critique de la domination, pensée de l'émancipation. Sur la philosophie politique de Miguel Abensour», 2003, vol. 22, n° 3, p. 45-70.

4. Dans la préface à la seconde édition de *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavellien* (2004, Paris, Le Félin, coll. «Les marches du temps», p. 5-19), «De la démocratie insurgeante», M. Abensour tente de dépasser avec ce concept l'alternative entre démocratie tempérée et antidémocratie.

La critique de l'État peut porter encore plus loin à travers celle qu'exige l'indétermination du droit de résistance, vers celle du concept de souveraineté et de la distinction entre société nationale et mondiale, une nouvelle pensée de l'émancipation et de la liberté à partir de la résistance, qui est refoulée à la fois conceptuellement et physiquement en tant que mouvement, mais aussi comme événement de rupture et du fait de l'angoisse devant le caractère contestable de tout pouvoir. Entrer en résistance à l'État, c'est s'opposer au droit, c'est inventer sans en demander l'autorisation. Or, suggère Monique Chemillier-Gendreau, la résistance au niveau mondial en ce moment marque l'affaiblissement des souverainetés nationales et une crise du politique, crise qui croît à mesure que la gestion remplace le politique. Car, s'il n'y a pas de gouvernement mondial, il y a bel et bien une administration mondiale, devant laquelle une invention pure est nécessaire à la résistance. Et les causes de l'oppression et les occasions de solidarité sont ailleurs que dans les États, d'où l'extériorité du droit de résistance aux institutions et aux processus.

La question politique se pose sans cesse, la philosophie ne peut s'en détourner et elle doit être « pour la *polis* ou ne pas être » (Jordi Riba et Scheherazade Pinilla Cañadas, p. 420), elle doit faire attention à l'événement, à la liberté, à la justice. L'intérêt pour le sauvage et l'insurgé vient de ce que « la *polis* ne peut pas être conçue comme une société libérée de la question politique. Bien au contraire, elle doit être pensée comme une société en *entre-construction* permanente, comme un "nous" qui exige de la Philosophie son inscription dans la quête incessante de cette énigme insoluble qu'est l'émancipation » (*Id.*, p. 428).

Le conflit entre la conception de la politique de M. Abensour partagée par les auteurs de cet ouvrage et celle de la philosophie politique traditionnelle est illustré par Géraldine Muhlmann comme sous-tendant le conflit quant à la conception des problèmes politiques. Du côté de M. Abensour et des contributeurs à ce volume, c'est la démocratie qui est toujours en danger devant l'État et qui doit lutter contre lui ; du côté opposé, c'est l'État, dans sa puissance et sa stabilité, qui serait aujourd'hui en danger sous l'assaut des regards des média – et la démocratie en serait aussi menacée. La tradition a encore à voir avec ce problème, en ce qu'elle limite l'espace politique à l'espace national. La position de M. Abensour s'oppose encore à la tradition parce qu'elle se nourrit de la pensée des intellectuels exilés dont la clairvoyance a été ignorée : « la fin de la guerre ne pouvait pas représenter, pour eux, l'occasion pour exprimer leur orgueil patriotique mais le moment dans lequel ils prenaient conscience, douloureusement et définitivement, de ne plus posséder une patrie » (Enzo Traverso, p. 448). Citoyens du monde, ils purent comprendre la portée des camps nazis, du Goulag et d'Hiroshima pour toute l'humanité plutôt que comme tragédies nationales. Dans un même ordre d'idées, Zeynep Gambetti ajoute une dimension à la philosophie politique critique de M. Abensour en revenant sur la critique de la

biopolitique comme permettant de guetter un renouveau du totalitarisme. Critique de Michael Hardt et Antonio Negri, ainsi que de Slavoj Žižek, et entretenant un rapport critique à Giorgio Agamben, il rappelle le refus de penser le totalitarisme comme impensable, comme une exception, comme une simple barbarie, ou l'extermination comme conséquence secondaire, et la nécessité de le penser dans l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle.

Une position critique permet aussi une relecture des penseurs politiques. Spinoza peut être lu comme cherchant une politique immanente et démocratique contre la peur et la servitude, avec une conception de la paix comme accord à la base d'une nouvelle fondation politique; ou encore comme engageant contre la politique les moyens du rire et du double langage; ou par ailleurs comme cherchant à détacher la politique de la religion où l'idée d'infini comme déploiement du monde fini est maintenue contre celle de la totalisation. De la même manière, Rousseau peut être lu comme un écrivain utopique, Genève servant de mise en scène pour un idéal politique, et sa lecture des lois comme les prenant à la lettre pour en montrer les failles et l'écart quant à ce qu'elles doivent incarner. Benjamin, quant à lui, peut être compris à partir de son goût pour les actes radicaux en pensée comme en politique: il pousse toujours davantage l'exigence de la liberté, de la libération de l'oppression et il continue dans sa volonté de ne pas s'incliner devant ceux qui s'affirment comme vainqueurs. Il porte sans cesse attention à l'état d'exception, à la nécessité de relier le présent au passé et au futur, au nexus théologico-politique du capitalisme, à «l'indifférence politique qui annonce le pire» (Olgaria Maotz, p. 401), exigeant qu'on se resensibilise à l'autre et qu'on se mette à la place de l'étranger. Emmanuel Levinas à son tour peut être lu en continuité avec Spinoza et Merleau-Ponty, puisqu'il se demande comme eux ce qui est exigé pour que la «pluralité soit effectivement une situation où il y a relation sociale, relation qui met en jeu des personnes à la fois séparées et non indifférentes à l'autre» (Yves Thierry, p. 300-301). Ou enfin on peut relire Adorno à la lumière de ses écrits sur la musique, ou encore chercher dans l'écriture de Kafka un choix du petit. C'est que, comme l'avait dit M. Abensour à ce colloque alors qu'il répondait à une série d'interventions, tout livre dit plus que ce qu'il a voulu dire et un travail – par exemple sur le *Machiavel* de Claude Lefort – reste toujours à faire pour en dégager davantage de sens.

L'activité de M. Abensour peut par ailleurs être rapprochée de celle de William Morris qui «s'était élevé contre la laideur des produits industriels» (Anne Kupiec, p. 262) et éditait donc des livres de haute qualité contre la dévalorisation du livre moderne, dans le but d'unir les arts intellectuels et les arts décoratifs<sup>5</sup>. L'art de la lecture tout comme

---

5. Les livres abordés ici, publiés par les éditeurs Sens et Tonka, répondent d'ailleurs à cette même exigence: le papier est de haute qualité, le format déroge des normes habituelles et les notes sont placées en marge du texte et en façonnent l'étendue sur les pages.

l'art du livre rendent possible une expérience utopique, le livre étant comme l'écrin, la forme matérielle, le corps de l'œuvre. Peu importe qu'il s'agisse de fiction ou d'un essai, il y a une composante utopique à l'expérience même de la lecture qui défie toute clôture entre ce qui est lu et la réalité :

Lever les yeux du livre, entre deux passages, ne placerait-il pas le lecteur dans une sorte d'entre-deux, entre lecture et réel, dans une situation flottante, encore associée au repos ? Dès lors, la lecture apparaîtrait comme une expérience particulière saisissant non seulement l'esprit, mais aussi le corps du lecteur. (*Id.*, p. 270)

La dimension utopique de l'expérience de lecture la fait se déployer « dans un acte infini » (*Id.*, p. 272). Un autre avenir apparaît comme possible, sans théorie, sans méthode. Cette idée est d'ailleurs abordée par Martine Leibovici dans l'essai qui suit et qui forme avec celui d'A. Kupiec le point central de ce recueil. Suivant l'idée de Bergson pour qui le philosophe tente sa vie durant d'exprimer la plus simple des idées et cherche à sympathiser avec ses lecteurs,

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, p. 275)

L'interrogation qu'amorce l'utopie est la même que celle de la religion, à savoir celle de l'orientation de la pensée vers un infini qui ne peut être englobé par une totalité et témoigne plutôt d'une distance avec l'effectif, à savoir l'infini de l'Autre, qui s'oppose à une pensée du social qui a tendance à se fermer sur soi.

C'est à partir de ce souci pour le rapport de la religion et de la politique que M. Abensour participe à une critique du théologico-politique, nexus qui prend depuis Hegel la forme d'un État comme principe extérieur de régulation de l'action humaine. Comme Leroux et Benjamin, il pose la nécessité d'un agir sans principe ni mesure en position de surplomb et fait le choix de la singularité et du petit. Gilles Labelle suggère pourtant que, tout comme chez Marx qui critique l'hégélianisme et sa conception de l'État, comme dans le nouvel esprit utopique qui critique la subordination de la politique à un autre ordre, ou même comme chez Merleau-Ponty qui enfoncerait la philosophie dans la non-philosophie et le singulier, mais ne trouverait partout que la chair du monde, M. Abensour retrouverait partout le singulier et le sauvage et par là toujours le même, aboutissant à une domestication du petit et du singulier. Toujours selon G. Labelle, M. Abensour offrirait une solution à cette aporie : sa pensée du petit relèverait de l'utopie, serait impossible parce que la singularité ne se présente jamais comme telle.

Il s'agirait donc d'un travail constant sur la pensée pour la déstabiliser à partir d'une conception utopique de la philosophie. Nous pouvons alors rappeler la phrase de M. Abensour que cite M. Breugh (p. 85) : « seule une pensée de l'utopie qui se fait violence à elle-même, qui inclut dans son mouvement la critique de l'utopie, a la dureté nécessaire à la destruction des mythes qui minent l'utopie » ; c'est là la pensée critique, qui prend aussi pour thème la critique de la pensée, de la politique, de la philosophie.

Quelques-uns des essais réunis dans ce volume se démarquent par l'horizon de pensée qu'ils ouvrent, en lien avec une critique de la politique partagée avec M. Abensour. Parmi eux, celui de Marc Richir, dont l'œuvre de phénoménologue contribue à saisir les implications du concept de l'institution originaire du social et s'inscrit dans le sillage de la pensée de l'utopie tracé par M. Abensour. M. Richir revient ici sur son ouvrage *Du sublime en politique* pour répondre à une question qui y était présupposée : comment s'effectue le passage de l'expérience individuelle du sublime à son expérience communautaire, dans un contexte (par exemple révolutionnaire) où c'est non seulement le soi, mais également l'institution symbolique globale qui est remise en question. En effet, le statut phénoménologique du social fait qu'il ne peut pas être un *soi* ou un sujet collectif. Autrement dit, le problème du social en phénoménologie se pose ainsi : « qui fait donc ici une expérience qui ne peut se faire ni toute seule ni par simple sommation d'expériences singulières individuelles ? » (Richir, p. 527). La réponse de M. Richir est que le social se phénoménalise comme communauté utopique, c'est-à-dire sans lieu institué ; et si nous y voyons après coup une forme rare de l'interfactivité transcendantale, cette communauté ne s'incarne pas réellement, elle ne doit pas être confondue avec une subjectivité ; elle n'est pas fusionnelle.

Si cette communauté *est*, sans forme ni corps, c'est que le rôle de la *Phantasia* y est prédominant malgré que l'on soit dans le sublime, à savoir dans l'inimaginable. La communauté utopique a pour fin de subvertir l'institution symbolique et de rechercher par tâtonnements, par imagination, un nouveau sens, ou du moins son amorce, et elle est ainsi toujours périphérique. Chacun s'y recentre après sa surprise devant la dissolution des repères symboliques, tentant de gagner une nouvelle prise, de se situer à nouveau – d'articuler à nouveau sa liberté, qu'il découvre pareille à celle de tous les autres en tant que « liberté de chercher et de *faire du sens*, sens qui implique toujours, de lui-même et par lui-même, les autres » (Richir, p. 530). Bref, la communauté utopique relève de la *Phantasia*, en présence mais sans présent, infigurable parce que les figurations des gestes, des paroles et des actions ont éclaté et ne peuvent être saisies qu'isolément, comme des vagues ; elle s'éparpille en diverses *phantasiai*, elle est entre fiction et réalité, elle est dynamique mais sans pouvoir. *Utopique*, comme nous le rappellent M. Richir et M. Abensour, ne veut pas dire *irréel* ni *impossible* ; dans

la communauté utopique (comme dans la conception de la lecture que nous avons abordée), le réel est en suspens, il est à l'horizon en attendant une nouvelle institution symbolique qui viendra de ce qu'une ouverture est faite pour chaque subjectivité à la pluralité indéfinie et infinie du social.

Comptons aussi la contribution d'Étienne Tassin qui développe, lui aussi en relation à Arendt, une cosmopolitique des conflits. Il y revient sur ses entretiens avec M. Abensour, sur leurs dialogues, sur la condition de pluralité qui en fut souvent le sujet et qui à la fois les a rendus possibles. Il rappelle comment une atteinte au fait de la pluralité atteint également à la condition humaine, à l'humanité, à ce qui nous fait humains : « il ne saurait y avoir d'humanité qu'au pluriel, selon une quadruple pluralité : personnelle, individuelle, communautaire, étatique » (Tassin, p. 504). S'il n'y a pas partout que conflit, c'est par ailleurs que la pluralité est la condition de l'action, parce qu'elle lie les hommes entre eux. Mais encore : l'action n'a de sens que plurielle, que menée ensemble ; elle est le mode sous lequel nous vivons politiquement et ne dépend d'aucune communauté de vie ou de valeur.

Cette conception de la pluralité a des conséquences quant à la manière et au contenu de la vie politique et avant tout « l'institution d'un espace public de paroles et d'actions concertées délivrés des schèmes identitaires qui commandent les identifications subjective, culturelle et nationale » (Tassin, p. 507). La singularisation qui suit cette désidentification appelle la forme politique de la République, qui s'oppose à l'identité comme à l'unité : il ne s'agit pas de multiplicité, mais bien de *pluralité*. Agir politiquement, c'est se défaire du tissu de ses appartenances pour nouer de nouvelles relations, formant à partir de l'action concertée une communauté politique. La responsabilité civique en est le seul titre d'appartenance. Par l'action concertée, les acteurs qui apparaissent et se singularisent par le biais de leurs relations plurielles mêmes instituent « une communauté de monde ouverte, informelle et régulatrice, où prend sens une humanité cosmopolitique » (*Id.*, p. 513). Donc, suivant ce contenu *mondain* de l'action, la vie politique vise une cosmopolitique. L'action est toujours à refaire, comme la communauté d'acteurs qu'elle institue sur le principe de la division. Le monde ne peut être commun qu'en raison de sa division et sera ainsi toujours visé sans jamais être atteint pour de bon.

Enfin, une dernière direction est ouverte dans ce volume par la contribution de M. Abensour, où il effectue une lecture politique du roman de Stendhal, *Le Rouge et le Noir*. Tout est jeu d'ombres dans ce roman, où les personnages renvoient à un passé récent, celui de la Révolution – Julien Sorel recréant les étapes de la destruction de la Révolution française et renvoyant sans cesse à Danton –, qui fournit une première trame de compréhension, où le temps du récit sert aussi de temps exemplaire qui devient l'arrière-plan de la France de la Restauration dans laquelle écrit Stendhal. C'est l'ombre de 1793 et de la guillotine (c'est à elle que renvoie le noir et à la fois le rouge du sang qui s'y mêle) qui plane sur



tout le roman, où est alors recréée la «joute héroïque entre l'héroïsme aristocratique et l'héroïsme révolutionnaire» (Abensour, p. 556). Écrit à l'ombre de 1793 donc, le roman met en scène l'héroïsme moderne issu de la Révolution, l'héroïsme étant pour M. Abensour une dimension constitutive de la Révolution, le milieu dans lequel ses acteurs sont plongés, leur manière d'être, leur agir politique.

Julien Sorel est un révolté et non un ambitieux : le motif essentiel du roman est «la révolte d'un dominé contre la classe ou les classes qui l'oppriment» (*Id.*, p. 560). Si l'amour occupe une place aussi centrale dans ce roman, c'est qu'il est comme la politique un site de l'audace et un domaine où peut se déployer l'héroïsme. Stendhal déplace l'héroïsme de la politique à l'amour et transpose plus précisément les postures héroïques de la Révolution française dans le champ de l'amour – l'héroïsme de la sincérité dans ses liens au bonheur (dans la relation de Julien Sorel avec M<sup>me</sup> de Rênal) ; l'héroïsme de la maîtrise des apparences et de l'opinion d'autrui, des circonstances, de la mobilité dans la fragilité, dans ses liens à la distinction (Julien Sorel et Mathilde de la Mole) ; l'héroïsme antihéroïque, qui malgré qu'il se rie de l'héroïsme accomplit les actes nécessaires lorsqu'il le faut (fatigué de l'héroïsme, il l'abandonne en même temps qu'il délaisse Mathilde, pour se retourner avant son exécution sur sa relation avec son ami Fouqué). Par là, Julien Sorel incarne les trois formes de l'héroïsme moderne. Mais il incarne avec cette dernière forme d'héroïsme, celle-là même qui est le sujet de M. Abensour, celle sur laquelle il clôt son essai sur Arendt : selon sa lecture, l'héroïsme est finalement situé par Stendhal entre le sublime et le plat, «dans la prose du monde, dans les choses qui nous sont proches» (Abensour, p. 592). Julien Sorel fait, lui aussi, le choix du petit, du singulier, sur la scène publique où il revient par l'entremise du juridique lors de son procès, où enfin il se révèle, entre la sincérité et la maîtrise.

Ainsi, si les sujets de la démocratie et de l'utopie, qui sont deux des vecteurs de la pensée de M. Abensour, se retrouvent bien au centre du recueil, le concept d'héroïsme qui y est quelque peu laissé de côté est néanmoins présent à travers l'intervention de M. Abensour. Sa contribution renvoie de la sorte à cette indistinction finale entre l'essai et la littérature et, surtout, elle se situe au sein de la politique, parmi les affaires humaines auxquelles il nous invite à retourner.

## **LIRE MIGUEL ABENSOUR, LIRE AVEC MIGUEL ABENSOUR**

La question de la direction et du contexte du travail de M. Abensour se pose à la lecture de son ouvrage sur Hannah Arendt ou encore à celle d'un article comme «Philosophie politique critique et émancipation<sup>6</sup> ?».

---

6. *Politique et Sociétés*, 2003, vol. 22, n° 3, p. 119-142 ; une autre version en avait été publiée dans *Tumultes*, 2002, n°s 17-18, p. 207-258.

La lecture de ces textes, où il thématise explicitement le problème de l'apport positif d'une philosophie critique, pose la question de l'unité d'une œuvre bâtie autour d'une relecture de la tradition de la philosophie politique et d'un retour aux problèmes que cette tradition occulte. La diversité des thèmes et des approches présentes dans le volume *Critique de la politique* la rend encore plus évidente. Cette question, en tant qu'elle est partagée par M. Abensour, certains de ses contemporains tels J. Rancière et C. Lefort, et leurs successeurs, nous apparaît aujourd'hui à l'origine d'une nouvelle tradition philosophique qui se reconnaît comme recommencement perpétuel.

Nous suggérons en guise d'amorce de réponse à la question de ce qui fait l'unité de l'œuvre de M. Abensour, au-delà de la diversité des problèmes et des auteurs qui y sont traités, de rapprocher son travail de la compréhension qu'il a offerte de l'œuvre du philosophe Pierre Leroux. Par là, nous entendons dégager un rapport général à la tradition philosophique, ouvert entre autres par M. Abensour et poursuivi par les intervenants au colloque «Critique de la politique», un rapport que nous pouvons reprendre à notre compte pour en faire à nouveau l'amorce d'une philosophie politique critique. Il s'agit avant tout de pallier le manque de direction dû à la multiplicité des voix et, pour chacune, la multiplicité des avenues empruntées et des passages ouverts.

Dans l'article «Pierre Leroux et l'utopie», qui s'ouvre sur le constat que «nos contemporains ne lisent plus Pierre Leroux<sup>7</sup>», M. Abensour revient sur l'intention doublement critique de Leroux, intention qui rappelle celle qui lui est propre. Contre l'illusion de l'homme complet en lui-même du rationalisme individualiste, où l'*ego cogito* arrive à une pleine connaissance de soi et du monde par lui-même en prenant bien soin de laisser de côté la tradition qui fut la source de ses erreurs passées, Leroux insiste que la communication avec la tradition s'effectue toujours et de manière indirecte par la médiation active du monde. La philosophie est *dans* le monde (comme le rappelait aussi Merleau-Ponty), ses transformations sont toujours à la fois d'ordres moral, intellectuel et matériel. Ainsi, la tradition est sans cesse à réinventer, contre la censure, l'occultation et l'oubli, et ne peut être laissée de côté, car elle sert d'appui à la transformation de l'histoire. C'est de la sorte qu'elle est rattachée à la communauté humaine. Chaque grand penseur ne peut représenter un commencement absolu dans la pensée et ne peut être compris comme complet en lui-même. La production philosophique trouve son point de départ dans un rapport dialectique entre le moi et le nous, entre le philosophe et, d'un côté, ceux qui le précèdent et, de l'autre, ceux qui l'entourent.

---

7. *Le procès des maîtres rêveurs*, 2000, Arles, Sulliver, p. 61. Ce livre reprend des articles où se dessine le rapport de M. Abensour à l'utopie.

Le travail de Leroux sur l'utopie, où il caractérise, sélectionne et développe une nouvelle pensée à partir de celles qui existent déjà, vise à arriver à une unité du socialisme et du mouvement utopique pour les réunir dans une synthèse en complétant l'idée d'Association, déjà partiellement manifestée dans les paroles socialistes et utopiques. Par cette synthèse philosophique qui s'articule à l'utopie et au socialisme, le travail de Leroux en tant que philosophe et homme théoricien rejoint celui de l'homme pratique. Il aboutit à une force active, «un travail historique et pratique qui répond à une exigence de l'histoire, à l'avènement d'une ère radicalement nouvelle de l'histoire humaine<sup>8</sup>».

Répondre à cette exigence, c'est mettre à jour un champ théorique et pratique d'où il est possible de s'élancer vers l'apparition ou la création d'une nouvelle réalité. La synthèse de Leroux pallie les insuffisances de la pratique (c'est-à-dire de l'utopie et du socialisme) par l'intervention de la philosophie, et transforme cette dernière par le même mouvement qui, s'il conserve la spécificité du travail philosophique et du travail utopique et socialiste, anéantit toute distinction rigide entre eux. Ainsi, «la philosophie aide à lutter à la fois contre une certaine perte des questions fondamentales et contre le rétrécissement de la pensée, de l'action, du désir limités à une seule dimension, en d'autres termes, contre la réduction du socialisme à la "sensation"<sup>9</sup>» en ce que le travail philosophique distingue entre les ordres du réel pour préserver le sens de sa complexité et de son hétérogénéité.

Le travail de synthèse de Leroux – et il s'agit bien d'un *travail*, d'une *tâche*, d'une pensée qui se fraie un chemin et qui n'existe pas en dehors de ses avancées – trouve ce qui est commun chez les penseurs qu'il aborde ainsi que ce qui est à conserver de chacun afin de servir d'appui pour ce qui vaut chez les autres. Ce qui est à retirer de l'aventure de Leroux, suggère M. Abensour, ce n'est pas son utopie elle-même, mais bien sa démarche, son action, son travail de synthèse sur ce qui est venu avant lui et qui lui aura permis de transformer en un seul le monde de la sensation, du sentiment et de la connaissance.

M. Abensour, lecteur de Leroux, procède de la même manière que lui et va encore plus loin dans sa synthèse – vers une nouvelle pensée de l'utopie et de la démocratie qui se chemine à partir d'un dialogue, d'une lecture, d'un *travail* sur ceux qui ont élaboré certaines pensées de l'utopie et de la démocratie. Ces penseurs forment une autre tradition de la philosophie politique : La Boétie, Thomas More, Spinoza, Saint-Just, les socialistes utopiques, Leroux, le jeune Marx, Blanqui – tous ces penseurs ont repris les questions philosophiques et politiques de la tradition et de leur temps afin de les poser autrement, et en vue d'autres réponses. En les relisant (et pour plusieurs en les rééditant) toujours

---

8. *Id.*, p. 82.

9. *Id.*, p. 84.

à côté de penseurs contemporains, M. Abensour donne à chacun une égale importance, sans afficher une préférence pour aucun d'entre eux dans l'élaboration de cette synthèse qui, loin de les unifier, préserve la pluralité de leurs orientations et en extrait ce qui nous permet de penser notre situation politique. Comme Benjamin, il recherche des perles et, comme Adorno, il fait d'entrée de jeu le choix du petit, du divers, de l'irréductible et de l'« insystématisable ».

D'où son projet d'une philosophie politique critique. Le *critique* y est une référence à la théorie critique et à sa sensibilité à la question de l'émancipation et de son renversement en domination – contre l'irénisme qui voit un espace politique consensuel et aplani qui oublie ce retour constant de la domination qui a lieu même dans l'œuvre des penseurs qui en sont le plus soucieux, mais aussi contre la tradition hobbesienne qui conçoit la politique comme lutte de tous contre tous et qui fait de la domination une réalité indépassable. Une telle philosophie consiste en un souci de se situer au sein de la tradition de la philosophie politique en la réinstituant par un retour critique sur soi-même et en un travail de critique de la politique qui demeure toujours à recommencer<sup>10</sup>.

---

10. L'auteur désire remercier le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH), dont la bourse de recherche au doctorat lui a permis de mener à bien ses recherches pendant les quatre dernières années, ainsi que le lecteur anonyme de *Politique et Sociétés* dont le travail a grandement contribué à la clarification des idées présentées dans ce texte.