

CLAIRE PAGÈS

Nous proposons de revenir sur l'expérience qui fut celle de « Socialisme ou barbarie » (« SouB ») entre 1948-1949 et 1967. Il nous a semblé qu'on pouvait, pour évoquer ce groupe révolutionnaire, – d'où le sous-titre du présent dossier – reprendre la belle expression de Jean-François Lyotard à propos de Pierre Souyri, celle d'un « marxisme qui n'était pas d'école ¹ ». Mieux vaudrait d'ailleurs mettre l'expression au pluriel car « SouB », loin d'un sectarisme unitaire, fit entendre en son sein plusieurs voix et plusieurs lectures de Marx, qui s'affrontèrent. Ce ne fut pas un parti mais un laboratoire où différentes pensées s'essayèrent à l'articulation d'une théorie et d'une pratique. Le groupe participe ainsi du « retour de la question politique ² » sous la forme révolutionnaire qui marqua les années soixante et qui suivit la fin de la guerre d'Algérie. La présente introduction n'a d'autre fonction que de poser ou de rappeler quelques jalons de la vie du groupe, quelques dates et quelques lignes de force de son projet.

Si cette présentation se trouve souvent étayée par des analyses empruntées à l'œuvre de Jean-François Lyotard, c'est à la fois du fait d'une prédilection qui est la nôtre pour sa pensée et pour contrebalancer l'absence de contribution au sein de ce dossier sur son itinéraire dans « SouB ». On regrette bien sûr aussi l'absence de texte consacré à Daniel Mothé ; mais ces blancs, nous l'espérons, seront compensés par l'ensemble des perspectives originales ici proposées. Les contributrices et contributeurs se sont intéressés tant à l'apport spécifique de certains protagonistes de « SouB » qu'à certains numéros phares tels celui sur la révolution hongroise, tant aux sources intellectuelles du mouvement – qu'en est-il du rapport du groupe à Merleau-Ponty ? – qu'à son héritage, tant aux polémiques qui ont marqué son histoire, celle entre Lefort et Sartre par exemple, qu'à

la question de l'actualité politique du projet du groupe, tant aux autres dispositifs théoriques et pratiques auxquels on pourrait être tenté de confronter « SouB » qu'au type de relectures de Marx effectuées par certains, ou encore au type de mise en œuvre de l'enquête militante qui en procède, etc.

On a parfois fait valoir le contraste existant entre, d'une part, la reconnaissance aujourd'hui de « SouB » et de ses thèses, à la fois la diffusion, voire le prestige, la « consécration posthume » dont jouirait le mouvement, impliquant une assimilation ou une appropriation de ses thèmes (autonomie, caractère non-socialiste de l'URSS, etc.), et, d'autre part, à l'époque de sa parution, le caractère assez confidentiel de la revue ³. Les anciens de « SouB » ont souligné en ce sens qu'en dépit de 40 numéros parus, le groupe et la revue, du temps de leur existence, étaient demeurés quasi-invisibles. En cause, la censure et la marginalisation de la critique de gauche, marxiste ou anarchiste, de l'URSS, celle des Partis communistes et de leurs organes et prolongements ⁴. La reconnaissance *a posteriori* du groupe est liée surtout à la célébrité de quelques-uns mais aussi à sa réinstanciation comme précurseur de la dénonciation du totalitarisme communiste dans les années soixante-dix. Cet éclairage rétrospectif modifie et déforme la réalité qui était celle du groupe. Néanmoins, la publicité de « SouB » aujourd'hui ne nous a pas semblé telle qu'il soit devenu inutile de réexplorer les enjeux du groupe. D'autre part, quoiqu'il ne s'agisse pas du tout de réduire « SouB » aux voix de certains de ses protagonistes ayant acquis une certaine notoriété (Castoriadis, Lefort, Lyotard, etc.), on constate que ces derniers ont été infiniment moins lus et étudiés que certains de leurs contemporains très consacrés (Foucault, Deleuze, Derrida). Aussi ne nous semble-t-il pas inutile ici de revenir sur leur rôle et leur action au sein du groupe.

Quelques dates ⁵

En 1946 vont se regrouper quelques membres de la Section française de la IV^e Internationale (trotskiste) sur la base d'une critique du trotskisme orthodoxe, parmi lesquels Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : la « tendance Chaulieu-Montal ». Avec la formation de « SouB », l'histoire, en quelque sorte, se répète : tout comme Trotski avait fondé, en 1937, la IV^e Internationale pour lutter contre la bureaucratie stalinienne et sa ligne criminelle, une dizaine d'années plus tard, un groupe de militants en sort, lui

retournant une partie de ce diagnostic. Ce groupe reprochait au trotskisme : son économisme, son incapacité à définir justement la nature de classe des sociétés communistes, son absence d'attention à la nature spécifique des luttes dans les sociétés capitalistes avancées, luttes qui mettent en avant des revendications d'autonomie, son désintérêt pour la créativité organisationnelle des travailleurs en lutte, l'incapacité à produire une analyse des transformations du capitalisme ⁶ ... Bref, était mise en cause la capacité du trotskisme à mener aussi bien la critique pratique de la société d'exploitation que sa critique théorique ⁷. L'éditorial de la revue, dans le premier numéro, de mars-avril 1949, insiste sur l'impuissance du trotskisme à penser vraiment l'essence du stalinisme : « La question de la nature du stalinisme est le point où la superficialité des conceptions trotskistes apparaît le plus clairement ».

Après avoir quitté l'organisation trotskiste, Lefort et Castoriadis conçoivent le projet d'une revue, *Socialisme ou Barbarie*, dont le premier numéro paraît en mars 1949 ⁸. Le groupe qui se constitue en 1949 se compose d'une vingtaine de personnes et prendra le nom de la revue. Bimestrielle puis trimestrielle, la revue disparaîtra après la publication de son quarantième numéro en juin 1965. Le groupe s'auto-dissout donc en 1967. Si la revue présente des réflexions théoriques, elle donne la parole directement aux ouvriers. Dans le n° 1 commence à paraître le texte de Paul Romano, « L'ouvrier américain » et la revue publiera ensuite le texte de Mothé sur son expérience d'ouvrier chez Renault. Elle évoque aussi les grands événements politiques du temps, ceux de la guerre d'Algérie mais aussi ceux de Hongrie. Le numéro de décembre 1956 fera date, qui présente à cet égard des analyses critiques très originales sur la révolution hongroise d'octobre, opposées à celles des jeunes communistes qui défendaient l'intervention soviétique en Hongrie. Claude Lefort y a critiqué le « totalitarisme sans Staline » qui présidait à cette approbation. Si les piliers du groupe sont C. Castoriadis (sous les pseudonymes de Chaulieu et Cardan) et C. Lefort (sous celui de Montal), Lyotard y jouant également un rôle important (sous le pseudonyme de François Laborde) ainsi que Pierre Souyri (Pierre Brune) ou Daniel Mothé, militèrent ou passèrent plus ou moins longtemps par « SouB » H. Damisch, G. Debord, V. Descombes, G. Genette, J. Laplanche, É. Morin, B. Péret et bien d'autres.

Lefort, lui, qui soupçonne et conteste la reconstruction d'un parti révolutionnaire dans le groupe, quitte « SouB » en 1958 et fonde avec Simon le groupe « Informations et Liaisons ouvrières » (ILO). Le groupe deviendra en 1960 « Informations et correspondances

ouvrières ». Le différend tient à la politique du groupe et à la question de l'organisation. Alors que Lefort et Simon dénonçaient le risque de bureaucratisation immanent à toute forme d'organisation (et donc contraire à l'objectif d'auto-organisation du prolétariat dans ses luttes), Castoriadis et Véga soulignaient la nécessité d'une organisation structurée (démocratique et visant l'auto-organisation). Castoriadis sera toujours sensible à cette nécessité de l'organisation (non-partisane). C'est une des lignes de son texte d'analyse de Mai 68, « La révolution anticipée », le « besoin d'un mouvement révolutionnaire organisé » : « On ne dépasse pas l'organisation bureaucratique par le refus de toute organisation ⁹ ». S'ajoutait à cela une opposition entre Lefort et Castoriadis sur la nature du régime post-révolutionnaire et une analyse originale chez Lefort, distincte du reste du groupe, des derniers jours de l'insurrection hongroise.

En 1963-1964, a lieu une seconde scission entre une « tendance » emmenée par Castoriadis et Mothé qui garde le nom « SouB », la revue et un groupement composite qui prend le nom de « Pouvoir Ouvrier » (avec notamment Véga, Philippe Guillaume, Lyotard et Souyri et dont Lyotard démissionnera en 1966) et qui publie un bulletin mensuel du même nom (*Pouvoir ouvrier*). Ce groupe cessera, lui, d'exister en 1969. Au cœur de la scission, un ensemble de thèses proposées par Castoriadis à la discussion et qui réorientaient la manière de décrire le monde contemporain et celle d'y intervenir. Était en question la façon d'interpréter la neutralisation des effets sociaux et économiques (celle des effets révolutionnaires) par le fonctionnement du capitalisme moderne. Cette consolidation du capitalisme n'était-elle qu'une tendance destinée à se heurter à de nouvelles contradictions, comme le pensait Souyri ? Ou fallait-il, comme commençait à y engager Castoriadis, abandonner la contradiction économiste formulée par Marx dans *Le Capital* ¹⁰ ? Il fallait, selon lui, s'efforcer de comprendre l'adhésion à la société capitaliste moderne – il ajoutera, dès 1968 : « comprendre le capitalisme moderne, et dépasser un marxisme traditionnel mort qui domine encore la conscience de beaucoup de vivants ¹¹ ».

Le projet « SouB »

1. Ce groupe, défini comme « entreprise de critique et d'orientation révolutionnaire ¹² », tout occupé par « la lutte contre l'exploitation et l'aliénation ¹³ », possédait un point de départ clair : ce serait *ou* le socialisme *ou* la barbarie. L'expression vient de

Rosa Luxemburg qui, avec les luxemburgistes, formule ainsi l'alternative devant laquelle l'humanité se trouve placée. Si l'action des masses ne parvenait pas à faire advenir en temps voulu le socialisme, la société toute entière régresserait vers la barbarie ¹⁴. Il faudrait d'ailleurs s'interroger sur le sens exact de cette référence à R. Luxemburg.

Restait à définir également ce que le groupe pouvait entendre alors par « socialisme ». À ses débuts, il semblait à tous que le socialisme devait être pensé en termes d'alternative et ne pouvait donc pas être compris comme résultant d'une amélioration du fonctionnement économique et social, comme fruit d'une amélioration des conditions du vie, etc. Quel que soit le développement du capitalisme, l'alternative resterait inentamée. Dans ce cas, le socialisme semble attaché à (ou semble le nom de) la transformation de l'organisation du travail par laquelle seule l'exploitation du travail est surmontable : « il n'y a pas d'autre contraire à l'exploitation que le socialisme ¹⁵ ». Mais on trouve aussi d'autres conceptions, à l'intérieur de « SouB » et parfois différentes chez les mêmes penseurs. La position de cette alternative, socialisme ou barbarie, engage une réflexion sur la redéfinition du socialisme, d'un socialisme distinct des formes historiques existantes. Cette alternative et cet impératif, Merleau-Ponty les avait formulés quelques années plus tôt, en août 1945 :

Si la lutte des classes redevient le moteur de l'histoire, si, décidément, l'alternative se précise du socialisme ou du chaos, à nous de choisir un socialisme prolétarien, non comme l'assurance du bonheur, — nous ne savons pas si l'homme peut jamais s'intégrer à la coexistence, ni si le bonheur de chaque pays est compossible avec celui des autres, — mais comme cet autre avenir inconnu auquel il faut passer sous peine de mort ¹⁶.

2. La ligne intellectuelle sembla celle de la critique, de « l'affranchissement de la capacité critique », d'une critique qui n'épargnerait personne (il ne s'agissait pas ainsi de s'attacher à des principes ou dogmes), de la reconnaissance que le point de vue de classe ne devait épargner personne ¹⁷. Le groupe, selon l'expression de Lyotard, travailla à « un point de vue de classe sans œillères ¹⁸ ». En cette capacité de critique, le groupe voit une forme inébranlable de résistance qui restera inentamée : « Tout peut être récupéré sauf une chose : notre propre activité réfléchie, critique, autonome ¹⁹ », écrira Castoriadis.

3. Le groupe travaillait à une critique des pratiques et discours socialistes existants, à une critique de la perversion des organes que le mouvement ouvrier s'était donnés, au fait que

le marxisme était devenu l’idiome dominant en Russie et le genre de discours de la bureaucratie ²⁰. Le premier numéro de la revue présente la nature de la bureaucratie ouvrière et surtout stalinienne comme « le problème fondamental de notre époque » pour un militant révolutionnaire. « SouB » posa la question de la nature *sociale* de l’URSS. Il se voulut d’abord la reconnaissance des limites de la critique *trotskiste* de l’URSS et de la nécessité de reprendre celle-ci à nouveaux frais. En témoigne le texte de Castoriadis, « Les rapports de production en Russie ²¹ » (1949). Lefort entreprit ainsi la critique de la notion d’« État des travailleurs », de l’idée trotskiste selon laquelle l’Union soviétique serait analysable comme État des travailleurs victime d’une déformation bureaucratique, comme « État ouvrier dégénéré » (soit comme le produit temporaire entre les forces de la révolution prolétarienne et celles de la contre-révolution). Il ne s’agissait donc pas d’un État ouvrier *déformé* par une excroissance bureaucratique, mais d’une nouvelle forme de société. Il s’agissait encore moins d’un régime en voie de disparaître mais tout indiquait que cet État avait non seulement survécu à la guerre, qu’il se consolidait, mais qu’il se diffusait maintenant comme un modèle.

Cela appelait un questionnement du phénomène bureaucratique. Selon « SouB » et contrairement à ce qu’avait pensé Trotski, la bureaucratie n’était pas un simple épiphénomène, une formation parasitaire à éliminer, mais s’était constituée en classe dominante à l’égard du prolétariat. De ce fait, l’URSS ne pouvait être dite *socialiste* ²². Lefort démontra la genèse *politique* de la bureaucratie, soulignant la différence de formation de la bureaucratie et de la bourgeoisie ²³.

Les conséquences théoriques de cette analyse de la bureaucratie sont de taille car se trouvait modifiée la définition qu’avait donnée Marx de la classe dominante : celle-ci s’identifiait moins à la propriété des moyens de production qu’à l’exercice de la gestion de ces moyens. Et l’opposition entre propriétaires et prolétaires se trouvait remplacée par l’opposition entre dirigeants et exécutants ²⁴.

4. On a parfois réduit l’activité de « SouB » à la critique des régimes communistes existants alors que le groupe conduisait également celle des sociétés libérales occidentales, prenant pour objet la rationalisation du capitalisme, qui ne semblait plus destiné à s’effondrer, rationalisation induite aussi par la croissance des années soixante. En outre, contrairement à nombre de groupes d’extrême gauche, « SouB » s’est intéressé aux mouvements de

contestation dans les pays développés et à l'originalité de leur contenu. Il suivait ainsi de près ce qui se faisait aux États-Unis tranchant avec l'anti-américanisme d'un certain nombre d'organisations marxistes. La rupture avec les explications strictement économiques et productivistes du marxisme orthodoxe permit au groupe de voir opérer partout la lutte des classes. De se rendre sensible à toutes les luttes contre la domination (dans une filiation anarchiste), celle des femmes, des étudiants, des pays colonisés ou anciennement colonisés, etc. Que les luttes contre la domination soient poussées plus loin, non par le prolétariat, mais par des étudiants ou des populations bénéficiant des progrès techniques devait être interrogé ²⁵.

5. « SouB » s'est voulu un groupe révolutionnaire. Le travail théorique était ainsi finalisé par l'objectif d'agir sur le plan politique et social, dans le sillage de Marx. On a ainsi parlé, à son sujet, d'« activité théorique-pratique ». Seule l'action collective, celle des masses, permettrait de dépasser les contradictions du réel. Ce ne sont donc pas des mobiles intellectuels mais politiques qui orientent le groupe, qui projette la transformation des rapports sociaux, groupe qui se veut une « organisation » œuvrant à la révolution prolétarienne mondiale. Philippe Gottraux a souligné à cet égard que la réception rétrospective de « SouB » est biaisée, qui situe la revue dans la seule constellation des revues intellectuelles ²⁶. Cela masque le critère de la *praxis* qui était celui du groupe. Ainsi la production théorique de « SouB » visait-elle à nourrir une action, une ligne d'intervention. Néanmoins, il ne faut associer au groupe aucun anti-intellectualisme, et se méfier de cette alternative entre champ intellectuel et champ politique car la production théorique n'a rien de contingent. Castoriadis l'a souvent rappelé y compris pour mettre en garde, en 1968, le mouvement étudiant : « On ne dépasse pas [...] la sclérose des dogmes morts par la condamnation de la vraie réflexion théorique ²⁷ ».

6. Caractérisait encore « SouB » une forme de spontanéisme, d'où la référence cruciale à Rosa Luxemburg. Cet organe de critique et d'orientation révolutionnaire se présente comme instrument à destination de « l'avant-garde des ouvriers manuels et intellectuels ». Mais cette réflexion internationaliste sur les idées directrices de l'émancipation des travailleurs ne conduit pas le groupe à vouloir diriger leurs luttes. Il s'agit d'être à l'écoute de l'inventivité de celles-ci – « leur apporter les moyens de déployer la créativité qui s'y

exerce, et d'en prendre conscience pour qu'elles se dirigent d'elles-mêmes ²⁸ ». Si on voulait savoir ce que faisait et voulait le prolétariat, il fallait aller chercher la réponse du côté des luttes ouvrières, dans l'atelier. Les idées étaient à faire émerger des créations du monde ouvrier lui-même, de ses expériences d'autogestion, de démocratie directe. Il fallait se mettre à l'école des luttes ouvrières. Plus exactement, pour reprendre une expression de Lyotard, « l'inventivité de la pratique immédiate » était « déjà l'émancipation ²⁹ ».

Il s'agissait de régénérer la trame des idées directrices des travailleurs mais sans intervenir de l'extérieur. D'où la polémique avec J.-P. Sartre mais aussi l'opposition à la conception classique du « parti ». Le dossier permettra de revenir sur la grande thèse alternative développée par C. Lefort de l'autonomie de la classe ouvrière (autoformation) dans « L'expérience prolétarienne » (n° 11 de décembre 1952). Bien sûr, il faudrait se tourner aussi vers la façon dont Castoriadis élabore peu à peu, avec « SouB », la pensée de l'autonomie qui sera la sienne et qui le conduit à l'idée d'auto-institution de la société. Mais là aussi, les membres de « SouB » pouvaient se diviser. En particulier, la position de P. Souyri, spécialiste dans le groupe de la Chine, se distingue par une méfiance à l'égard de la spontanéité émancipatoire des masses et du spontanéisme politique, tant il juge profonde la dénaturation causée par l'exploitation. Comme l'écrira Lyotard, aux yeux de Souyri, faire confiance à la seule spontanéité des masses était à peu près comme compter sur le seul inconscient pour sortir de la névrose ³⁰ ! C'est pourquoi Souyri ajoutait à l'impératif de se mettre à l'écoute des luttes, celui de les défendre contre ce qui, en elles, de l'intérieur, menaçait de les défigurer.

7. Ainsi, « SouB » proposait-il, en gardant un cadre marxiste d'analyse, l'ébranlement du marxisme classique. Reste à se demander si la contestation du marxisme d'école prenait toujours appui sur des principes marxistes ou si celle-ci n'exigeait pas souvent des échappées hors du marxisme, préparant ainsi la rupture de certains de ses membres avec l'analyse marxiste de l'histoire et de la société. Le travail de « SouB » n'est pas d'un seul tenant. Si l'activité des débuts du groupe jusque vers 1958 semble se faire dans un cadre marxiste d'analyse, la chose est beaucoup moins claire après 1958 et se trame déjà au sein du groupe la rupture de certains avec le marxisme.

Les enjeux de la dissolution

Sont à distinguer la question de l'arrêt de la revue, celle des raisons théoriques des différentes scissions mais aussi celle des motifs pour lesquels certains ont tout simplement choisi de quitter « SouB ». Les abonnés reçurent en juin 1967, plus d'un an après le dernier numéro (juin-août 1965), une lettre expliquant que, en raison du changement des conditions sociales, de l'étouffement des conflits politiques avec l'arrivée au pouvoir de De Gaulle, le renversement révolutionnaire semblait maintenant lointain. Comme « rien ne permet d'escompter une modification rapide de la situation », leurs membres choisissent donc de mettre un terme au groupe et à la revue. Les protagonistes de « SouB » formulèrent de façons différentes leur suspicion croissante à l'égard du marxisme, Castoriadis mit en cause « le devenir idéologique du marxisme ³¹ », mais ne renonça jamais à la perspective révolutionnaire. Lyotard, lui, diagnostiqua la fin du grand récit marxiste d'émancipation après avoir pris ses distances avec tout discours de l'aliénation.

Certes, la postérité de certains membres de « SouB » après la fin du groupe ou leur sortie du groupe, le discours qui a été le leur, alimentent sans doute une vision déformante de ce que fut « SouB ». Philippe Gottraux a ainsi soutenu que le statut d'intellectuel qui va être celui de Castoriadis, Lefort ou Lyotard a biaisé la connaissance de « SouB » en situant le groupe et la revue dans un champ intellectuel, gommant de ce fait les dimensions « pratique-pratique » et militante qui étaient les leurs. Néanmoins, les auteurs du dossier ne partagent pas l'interprétation de la dissolution du groupe en termes de « renoncement » politique ou de « désengagement politique », en raison de l'épuisement des rétributions militantes ³², spécifiquement chez les protagonistes les plus connus de « SouB » qui auraient suivi les chemins du désengagement, ceux de « la carrière ³³ ». L'interruption de l'activité militante n'est pas niable mais il y a plus, souvent, dans ce diagnostic, le jugement d'un abandon du politique, qui lui est discutable.

Pour mettre cela en perspective, on rappellera que Castoriadis, pour sa part, n'a jamais abandonné la perspective révolutionnaire. La révolution lui semble consubstantielle du projet démocratique moderne, si bien que renoncer à la révolution serait renoncer à la démocratie comme dynamique historique ³⁴.

En outre, la peinture d'un Lefort tournant le dos à la vision révolutionnaire pour la question démocratique ³⁵ nous laisse dubitatif. Peut-être infléchit-il sa perspective dans le sens d'une critique du totalitarisme. Néanmoins, la critique de la démocratie bourgeoise à

l'époque de « SouB » allait déjà de pair avec une réflexion sur une forme démocratique alternative, forme de société et non forme politique. L'idée de démocratie insurgente signifie cette récusation de la toute puissance du pouvoir car il s'agit justement d'un pouvoir qui demeure en quête de son fondement.

Enfin, l'idée d'un désengagement de Lyotard ou de son renoncement à la politique nous paraît discutable. Celui-ci met fin à sa « militance » et à la conception marxiste de celle-ci mais la philosophie qu'il développe ensuite semble éminemment politique. Il dit ainsi poursuivre la résistance par d'autres moyens, sur d'autres terrains ³⁶. Si « dépolitisation » il y a, explique Lyotard, c'est seulement au sens où la pratique et la réflexion politiques ne peuvent plus s'inscrire dans les grandes figures de l'alternative, dans les grands discours d'émancipation (dont le marxisme). Mais reste à « fonder une autre conception et une autre pratique que celles qui inspiraient la Modernité classique ³⁷ ». C'est pourquoi il présente son parcours comme une pérégrinations « dans l'espace temps du politique ³⁸ ».

Postérités

Ce groupe restreint qui ne se confondit jamais avec un parti et qui resta à l'écart du pouvoir exerça néanmoins un grand pouvoir d'attraction. On peut distinguer différents types de postérités, de prolongements ou d'héritages pour « SouB ». D'abord, l'esprit de la revue se prolonge peut-être dans d'autres expériences éditoriales comme celle de *Libre*. Il faudrait analyser aussi quels groupes politiques ont pu par la suite se revendiquer de l'esprit de « SouB » ou prendre modèle sur lui, mais aussi quels théoriciens se revendiquent aujourd'hui de « SouB ». Le bel entretien qu'ont donné Pierre Dardot et Christian Laval à la revue *Vacarme* en 2016 sur Castoriadis, « De l'autonomie au commun », explicite par exemple le sens de la réactualisation de la pensée politique de celui-ci à l'œuvre dans *Commun, essai sur la révolution au XXI^e siècle* (2014). Ils montrent alors comment l'expérience de « SouB » inspire leur projet d'« inventer, à l'occasion des mobilisations sociales, des lieux et des méthodes de *co-construction* des savoirs critiques... ».

Se pose aussi la question du rapport de 68 à « SouB ». Mai 68 marque, en effet, d'une certaine manière, l'épanouissement de la pensée révolutionnaire dont « SouB » constitue un des jalons. Lyotard remarque que Mai fait exception à l'égard de la position d'écoute du groupe : d'une façon générale, le groupe cherchait à s'effacer derrière la parole des

travailleurs, à l'exception de Mai 1968 où il apparaît sur la scène politique quand le mouvement des étudiants met en avant certains de ses motifs, convoquant et interpellant d'une certaine manière le groupe ³⁹. Il est vrai que Mai 1968 marque un tournant dans la réception ou la publicité des idées de « SouB ». Comme l'indique P. Gottraux, la reconnaissance rétrospective du groupe connaît deux scansion : d'abord, quand un segment de la gauche qui se radicalise dans le sillage de 68 met en avant « SouB », puis avec la diffusion dans des milieux plus larges sous une forme sélective et une conjoncture nouvelle, « celle de la promotion de la "pensée antitotalitaire"... » ⁴⁰. Quand on lit les textes d'analyse de Mai 68 rédigés par Morin, Lefort et Castoriadis et réunis dans *Mai 1968 : La brèche* ⁴¹, on est frappé en effet par la convergence entre les thèmes mis en avant par le mouvement étudiant et certaines préoccupations anciennes de « SouB », sans que les auteurs le soulignent (le désir des leaders étudiants de n'être surtout pas des « chefs » de partis, l'autonomie critique, l'autogestion, la critique de la bureaucratie, des partis, des syndicats, etc.). Lyotard souligna cette convergence en octobre 1972 :

*S'il faut faire un point d'histoire, la dérive a commencé pour moi au début des années cinquante quand j'ai embarqué sur la nef de ces fous qui éditérent la revue Socialisme ou barbarie et le journal Pouvoir Ouvrier, et qui firent naufrage ou escale en 1964-1966 après quelques quinze ans de navigation hauturière. Comme c'est toujours le cas, notre divagation était toute sagesse : nous nous trouvâmes, chacun de son côté, à peu près de plain-pied dans le mouvement de 68, qui nous paraissait faire et dire en grand ce que nous avions esquissé par mots et actions en miniature et par prémonition, et qui inventa encore bien plus de belles choses auxquelles nous n'avions pas pensé.*⁴²

Il n'est pas si facile pourtant d'identifier l'esprit de « SouB » et l'esprit de Mai. Ou alors on peut faire ressortir la foncière ambivalence des deux. Dans l'« Avertissement » (Décembre 1979) dont il fait précéder la réédition en 1980 *Des dispositifs pulsionnels* (1973), rassemblant des textes des années 1970-1973, Lyotard dit quelque mot de ces années de latence, faisant porter l'accent sur l'ambivalence de Mai 68 : « 68 resta en suspens sur le tranchant du rasoir ⁴³ ». Par l'une de ces faces, l'événement semblait une relance au grand récit politique moderne de l'émancipation. Mais sous son autre face, il échappait déjà aux grandes narrations et faisait signe vers une condition postmoderne. « SouB » lui semblait tiraillé entre les deux, entre la poursuite du grand récit marxiste et la sensibilité « postmoderne » à l'« intraitable ».

Rétrospections

Il est intéressant que nombre de militants de « SouB » se soient retournés sur cette militance. Ainsi, nous ne disposons pas seulement de critiques extérieures au mouvement mais également d'éléments d'autocritique émanant des protagonistes eux-mêmes. On pense en particulier à la façon dont Lefort et Castoriadis sont, chacun, revenus sur l'expérience « SouB » dans des entretiens avec *L'Anti-Mythes*. On pense aussi aux textes écrits par Morin, Castoriadis et Lefort, en 1988, vingt ans après 1968 et publiés sous le titre *Vingt ans après* à la suite de *Mai 1968 : La brèche* (qui réunissait trois textes d'eux d'analyse de Mai 68). S'ils ne discutent pas directement de « SouB », le propos implique une réflexion sur ce que peut, doit être ou a été, un mouvement révolutionnaire. On pourrait mentionner aussi les textes dans lesquels Lyotard revient sur son parcours à « SouB », comme « Mémorial pour un marxiste » dans *Pérégrinations*, texte consacré à P. Souyri ou « Note : Le nom d'Algérie » (1989).

Cette rétrospection – j'emprunte cette expression à un texte d'Hyppolite « "Phénoménologie" de Hegel et psychanalyse », dans lequel il écrit qu'à la faveur d'une « rétrospection », on peut soutenir l'idée paradoxale d'une influence rétrospective de Freud sur Hegel – conduite en première personne par les anciens protagonistes de « SouB » soulève des difficultés. Lyotard, dans « Mémorial pour un marxiste », son texte d'hommage à Pierre Souyri, publié d'abord en 1982, souligne ainsi que, pour rendre vraiment hommage à Souyri, il lui faudrait « faire l'histoire en termes marxistes du courant marxiste radical auquel il appartenait, en particulier l'histoire du groupe qui publia en France *SouB* puis le journal *Pouvoir Ouvrier* ⁴⁴ ». Or, dit-il, la langue dans laquelle il faudrait écrire cette histoire n'est plus la sienne, lui qui depuis longtemps a suspecté « la validité du marxisme à exprimer les changements du monde contemporain ⁴⁵ ». Aussi, ne veut-il pas, en tentant l'entreprise, ajouter une « imposture politique » à « l'inévitable trahison par la mémoire ». C'est là une question intéressante, celle de savoir, aujourd'hui, comment, de quelle manière, exprimer les contenus de « SouB ».

NOTES

1. Jean-François Lyotard, « Mémorial pour un marxiste : à Pierre Souyri », p. 89-134, in *Pérégrinations*, Paris, Éditions Galilée, Coll. « Débats », 1990, p. 121.
2. Miguel Abensour, *La Communauté politique des « tous uns »*, Entretien avec Michel Énaudeau, Paris, Éditions des Belles Lettres, 2014, p. 14.
3. Philippe Gottraux, « *Socialisme ou barbarie* ». *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Éditions Payot Lausanne, « Sciences politiques et sociales », 1997, p. 7 ; p. 16.
4. Sébastien de Diesbach, « Préface » à « *Socialisme ou Barbarie* ». *Anthologie*, Éditions Acratie, 2007.
5. Voir P. Gottraux, « *Socialisme ou barbarie* ». *Un engagement politique et intellectuel dans la France d'après-guerre*, *op. cit.*
6. Jean-François Lyotard, « Note : Le nom d'Algérie », in *La Guerre des Algériens, Écrits 1956-1963*, Paris, Éditions Galilée, Coll. « Débats », 1989, p. 33.
7. J.-F. Lyotard, « Mémorial pour un marxiste », *op. cit.*, p. 118.
8. Voir « *Socialisme ou barbarie* ». *Anthologie : grèves ouvrières en France (1953-1957)*, Éditions Acratie, 1985.
9. Cornelius Castoriadis, « La révolution anticipée » (1968), repris in *La société française*, Paris, Éditions 10/18, Coll. « Grands Reporters », 1979, p. 181.
10. J.-F. Lyotard, « Mémorial pour un marxiste », *op. cit.*, p. 112-114. Voir Cornelius Castoriadis, « Marxisme et théorie révolutionnaire », p. 13-248, in *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, Coll. « Points Essais », 1975, p. 26. Le texte fut d'abord publié dans *SouB* entre avril 1964 et juin 1965, dans les n° 36 à 40.
11. Castoriadis, « La révolution anticipée », *op. cit.*, p. 195.
12. Jean-François Lyotard, *Pérégrinations*, Paris, Éditions Galilée, Coll. « Débats », 1990, p. 95.
13. *Ibid.*, p. 40.
14. Voir Pierre Souyri, *Le Marxisme après Marx*, Paris, Éditions Flammarion, 1970, p. 22.
15. J.-F. Lyotard, *La Guerre des Algériens*, *op. cit.*, p. 46.
16. Maurice Merleau-Ponty, « Autour du marxisme », p. 173-219, in *Sens et non-sens*

(1948), Paris, Éditions Nagel, Coll. « Pensées », 1966, p. 218.

17. J.-F. Lyotard, « Mémorial pour un marxiste », *op. cit.*, p. 118. Voir aussi Claude Lefort, Postface, « Le nouveau et l'attrait de la répétition », p. 355-371, Postface rédigée en juillet 1970 pour *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Éditions Gallimard, Coll. « Tel », 1979, p. 360-361.

18. *Ibid.*, p. 117.

19. Castoriadis, « La révolution anticipée », *op. cit.*, p. 180.

20. J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, *op. cit.*, p. 117.

21. Voir aussi Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie* (1971).

22. Voir Cornelius Castoriadis, « Les rapports de production en Russie », *in SouB*, n° 2.

23. C. Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Voir Bernard Flynn, *La Philosophie politique de Claude Lefort*, Paris, Éditions Belin 2012, p. 298.

24. S. de Diesbach, « Préface », *op. cit.*, p. 11.

25. Voir Claude Lefort, « Le désordre nouveau », p. 45-81, *in* Edgar Morin, Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, *Mai 68 : La Brèche, suivi de Vingt ans après*, Paris, Éditions Fayard, 2008, p. 49.

26. P. Gottraux, « Introduction », *op. cit.*, p. 9.

27. C. Castoriadis, « La révolution anticipée », *op. cit.*, p. 181.

28. J.-F. Lyotard, *Guerre des Algériens*, *op. cit.*, p. 34.

29. *Idem.*

30. J.-F. Lyotard, « Mémorial... », *op. cit.*, p. 128.

31. C. Castoriadis, « Marxisme et théorie révolutionnaire », *op. cit.*, p. 15.

32. P. Gottraux, « Introduction », *op. cit.*, p. 163

33. P. Gottraux, « Conclusion », *op. cit.*, p. 367.

34. « De l'autonomie au commun. Sur Cornelius Castoriadis. Entretien avec Pierre Dardot et Christian Laval », *in Vacarme*, Juin 2016.

35. P. Gottraux, « Introduction », *op. cit.*, p. 15.

36. J.-F. Lyotard, « Note... », *op. cit.*, p. 34.

37. *Ibid.*, p. 38.

38. J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, *op. cit.*, p. 12.

39. J.-F. Lyotard, « Note... », *op. cit.*, p. 36.

40. P. Gottraux, « Conclusion », *op. cit.*, p. 367.

41. Voir aussi l'analyse de Mai 1968 qu'a proposée Lyotard, vingt ans après, « À l'insu » (1988). Le texte est repris *in Moralités postmodernes*, Paris, Éditions Galilée, 2005.
42. Jean-François Lyotard, « Dérives » (octobre 1972), p. 5-21, *in Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris, Éditions 10/18, 1973, p. 11.
43. « Avertissement ». Jean-François Lyotard, *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, Éditions Christian Bourgois, 1980, p. 1.
44. J.-F. Lyotard, « Mémorial pour un marxiste », *op. cit.*, p. 91.
45. *Ibid.*, p. 98.

NICOLAS PIQUÉ *

Castoriadis avant Castoriadis ? Organisation, réalité et création.

Cornelius Castoriadis est, peut-être plus qu'un autre, un auteur que l'on lit et que l'on fréquente pour des motifs variés. En raison de la diversité de ses champs de réflexion (politique, psychanalyse, histoire, épistémologie), en raison aussi de l'ampleur de son évolution théorique (de l'influence marxiste à sa critique), on peut le lire et le travailler en fonction de logiques assez hétérogènes entre elles. D'où l'importance de la précision par laquelle je voudrais introduire mon propos, précision méthodologique relative à la perspective de lecture des textes de Castoriadis parus dans *Socialisme ou Barbarie* qui sera ici mise en œuvre.

Cette perspective ne sera pas socio-historique, étudiant les positions théoriques de Castoriadis en fonction des contextes sociaux et politiques qui furent ceux de la revue et de ses collaborateurs ; elle ne relèvera pas non plus du registre d'une histoire des idées cherchant à rendre compte de la cohérence interne des positions défendues par Castoriadis dans ses textes des années cinquante. Ces derniers seront analysés de manière rétrospective, à partir des positions qui sont les siennes dans les dernières décennies de sa production (soit des années soixante-dix à sa mort). Plus particulièrement encore, je me suis intéressé aux textes de *Socialisme ou Barbarie* à partir des lieux théoriques m'apparaissant les plus décisifs, soit la question du cercle de la création et l'étude des thèses ontologiques relatives au chaos.

Les analyses qui vont suivre relèveront donc d'une sorte de lecture à rebours. Tout en étant conscient des risques téléologiques d'un tel principe méthodologique, tout en ne sous-

estimant pas le piège d'une lecture réductrice, il a semblé qu'elle seule permettrait de donner du sens à des textes qui, sinon, considérés en eux-mêmes, pouvaient paraître assez datés, largement dépendant d'un contexte théorique et politique inactuel. Au-delà de leur caractère ici tranché, et sur lequel il faudra revenir, ces appréciations ne prétendent pas circonscrire de manière absolue et définitive le sens des interventions de Castoriadis dans *Socialisme ou Barbarie* ; elles ne sont là, de manière liminaire, que pour situer le sens des analyses qui vont suivre, en fonction d'hypothèses théoriques inévitablement singulières.

C'est donc bien parce que, déjà, quelque chose excède leur tonalité militante révolutionnaire d'inspiration marxiste que ces textes seront ici lus. Sinon ils risqueraient de n'être que le reflet de leur époque, d'une époque théorique dont on peut d'ailleurs penser que ce sont précisément les positions ultérieures de Castoriadis qui ont contribué à nous les rendre largement inactuelles.

C'est en fonction de ces présupposés méthodologiques qu'il est possible de déduire le lieu théorique qui sera ici discuté, soit la question du parti, la question de l'organisation. Ce choix peut paraître étrange tant il peut sembler justement pris dans un contexte ou climat politique structuré par une attente révolutionnaire désormais moins évidente. Et pourtant s'y joue quelque chose qui excède la seule question des modalités d'organisation révolutionnaire ; c'est en effet la question de l'avènement du nouveau qui apparaît, à laquelle Castoriadis ne cessera de réfléchir, dans des contextes théoriques nouveaux certes mais qui ne doivent pas cacher, me semble-t-il, cette sourde continuité. La lecture proposée de quelques textes de *Socialisme ou Barbarie* consacrés à la question de la forme et à celle rôle de l'organisation révolutionnaire sera donc l'occasion de mesurer le caractère hybride de ces textes, indice tout à la fois de la constance théorique de Castoriadis quant à ses interrogations et de l'évolution des paradigmes théoriques mis en œuvre pour y répondre.

Ces principes de lecture cherchent fondamentalement à rendre compte du caractère mêlé de ces textes, qui ne peut que marquer le lecteur habitué aux textes ultérieurs de Castoriadis. Textes presque composites suscitant un sentiment mêlé, fait de proximité mais aussi d'éloignement ; textes difficiles à analyser aussi tant la tension qui les structure peut amener à souligner l'une ou l'autre de leurs composantes.

*

Les textes relatifs à la question de l'organisation ne seront donc pas lus pour eux-mêmes, en fonction de leur économie interne, dans une perspective par exemple politiste cherchant à identifier et à retrouver le destin des organisations révolutionnaires s'interrogeant sur la nature de leur lien avec les masses populaires. Cette question fut certes importante à *Socialisme ou Barbarie*, en témoignent de nombreux textes ¹ ; elle fut l'occasion aussi de désaccords, menant certains, dont C. Lefort, à une série de scissions.

Notre problématique sera pourtant différente, cherchant à sonder une éventuelle unité sourde sinon des positions en tout cas des questionnements de Castoriadis. Une telle pérennité ne saurait en effet être totale tant la lecture comparée des textes parus dans *Socialisme ou Barbarie* et de ceux repris dans les différents volumes des *Carrefours du labyrinthe* fait apparaître des cadres théoriques et des notions manifestement différentes. Ce qui nous importe consistera donc à cerner le mélange de permanence et de changement, mélange propre à toute création. C'est d'ailleurs cette même notion de création qui va s'avérer être le ressort de l'analyse de l'organisation faite par Castoriadis : cette dernière jamais ne pourra maîtriser l'imprévisibilité de l'action des prolétaires. Réfléchir à l'organisation dans un cadre militant conduit à circonscrire et à penser cette dimension d'imprévisibilité, de création inaliénable que rien ne peut, à l'avance, décrire et prévoir. L'enjeu de notre lecture se précise, il consistera à circonscrire l'attachement de Castoriadis à un objet de pensée fondamental pour lui (la création, la nouveauté et leur imprévisibilité) et l'évolution indéniable des cadres théoriques permettant de le penser.

L'analyse de l'organisation prend la forme d'une antinomie. La formulation la plus claire se trouve dans « La direction prolétarienne », paru en 1952 : « L'activité révolutionnaire du type inauguré par le marxisme est dominée par une antinomie profonde, qui peut être définie dans les termes suivants : d'une part, cette activité est fondée sur une analyse scientifique de la société [...] ; d'autre part, le facteur le plus important, de cette perspective et de cette anticipation, c'est l'activité créatrice de dizaines de millions d'hommes ² ». On en trouve une reprise dans « Prolétariat et organisation II » : « Il y a toujours deux termes dans chacun des problèmes qui se posent à la pensée révolutionnaire, comme dans le processus effectif de la lutte des classes et de la révolution ³ »

Cette antinomie est caractérisée par l'apparente contradiction entre son caractère théoriquement insoluble et sa solution par le biais du temps et de la pratique : Castoriadis souligne « le type même de l'antinomie dont la solution est impossible sur le plan théorique »,

précisant ensuite que « la solution de cette contradiction se trouve en partie dans le temps ⁴ ». On soulignera par la suite combien cette forme antinomique continuera de structurer les analyses de Castoriadis ; pour l’instant on retiendra de cette antinomie plus particulièrement deux aspects.

Tout d’abord, la place décisive accordée à la notion de création. Cette notion, appelée à prendre une place fondamentale dans le dispositif théorique ultérieur de Castoriadis, se trouve déjà présente. Les occurrences dans « La direction prolétarienne » sont nombreuses ⁵ et sont la marque de son importance théorique. La création signe en effet la dimension de l’imprévisible, de l’inattendu présent dans la réalité politique. Or ces caractéristiques sont décisives pour la critique d’une conception trop déterministe de l’analyse de la réalité. L’attention à l’inattendu de la création permet de circonscrire le réductionnisme marxiste, cette attention trop exclusive à l’économie que repère déjà Castoriadis à cette époque. Il y a un excès dans la création, que les conditions dans lesquelles se produit la création ne peuvent réduire ou totalement expliquer : « Il y a donc un développement autonome du prolétariat vers le socialisme [...] Mais ce développement n’est ni le résultat mécanique et automatique de “conditions objectives” dans lesquelles vit le prolétariat, ni une évolution biologique ⁶ ». Les analyses de la création dans ces textes n’iront pas jusqu’aux attendus ontologiques caractéristiques des textes ultérieurs ; la création n’est ici abordée que pour souligner les excès propres aux effets de la pratique. Il n’en demeure pas moins que l’attention à la singularité de la création ainsi que l’apparition de la notion d’excès constituent l’une des marques caractéristiques de ce qu’il est dès lors presque possible de distinguer comme la philosophie de Castoriadis.

On a souligné, dans l’introduction, les possibles risques d’une lecture à rebours, pourtant retenue ici. L’un de ces risques consiste à favoriser les continuités, à les surestimer dans une naïveté téléologique sous-estimant, à l’inverse, la complexité du moment analysé. Il convient donc, tout en repérant ce qui constitue les germes d’un développement ultérieur, de rester attentif à la singularité des propositions présentes dans la période de *Socialisme ou Barbarie*. Or cette singularité apparaît à travers ce que l’on qualifiera d’éléments hérités, au sens donné par Castoriadis à cette notion de pensée héritée. Ces textes sont, en effet, encore largement pris dans une matrice théorique héritée, dans une matrice réaliste, alors même que la création se trouve identifiée, auscultée et repérée.

De cette dimension héritée on peut identifier deux caractéristiques, une pensée de

l'objectivité de la réalité d'une part, une pensée de la conscience et un paradigme de la clarté d'autre part. Il faut aussi peut-être en retenir le modèle dualiste : le rôle de la conscience ne peut se comprendre que par rapport à une réalité qui en dicte ou permet d'en identifier le rôle.

Le premier élément structure largement l'analyse : il existe une réalité objective dont le sens est univoque, véritable fondement, socle de l'analyse. La réalité est stable, le vocabulaire de l'objectivité largement présent : le renversement révolutionnaire n'est pas affaire de « volonté », mais « est rendu possible par un fait objectif énorme ⁷ ». Contrairement donc aux textes ultérieurs, la création n'est pas pensée dans le cadre d'une ontologie chaotique ; ici la réalité existe en soi, la création imprévisible restant pensée dans ce cadre théorique largement dirimant.

La conscience constitue le deuxième élément, pensée comme le pôle second d'une relation la liant à la réalité, qui existe donc préalablement. Les références sont très nombreuses : Castoriadis souligne la « formation de la conscience du prolétariat ⁸ », le socialisme requiert une « action consciente ⁹ ». Il faut donc un « développement de la conscience ¹⁰ » sans lequel rien ne sera possible. Cette analyse relève alors d'une philosophie de l'histoire s'incarnant dans un sujet, lequel en permet seul le dénouement. Relevant d'un schème marxiste, le prolétariat est le vecteur de révélation de la réalité, qui constitue le pôle objectif de la relation.

Le rôle de l'organisation est, dans ce cadre, décisif. Il représente, sinon le lieu de résolution de l'antinomie présentée plus haut, du moins un vecteur pratique de transformation. L'organisation est, en effet, le lieu où la conscience va advenir ; l'organisation est ce grâce à quoi la conscience va se développer par rapport à la réalité en face de laquelle, presque plus qu'au sein de laquelle, elle se trouve. L'organisation est dès lors décisive, puisqu'elle va pouvoir travailler le lien entre réalité objective et conscience, de telle sorte que les prolétaires pourront « prendre conscience de la conscience qu'ils possèdent déjà ¹¹ ». Cette proposition mérite que l'on s'y arrête. Cette sorte de pétition de principe ne peut que limiter fortement l'attention à la création, pourtant aussi présente dans ces textes. Elle contribue à définir le cadre théorique d'une tension, la création imprévisible étant en partie surdéterminée par la conscience prolétarienne que l'organisation n'est là que pour révéler. L'ordre de la révélation (de ce qui existe donc déjà) entre en tension avec celui de la création imprévisible (de ce qui excède donc). Le

paradigme de la création reste donc pris dans les rets d'une réalité qui lui préexiste, il n'est pas encore celui d'une création *ex nihilo*.

Plus que le vocabulaire de la révélation, ce sont les champs du « brouillage ¹² » et de la clarté qui structurent les textes. La réalité existant objectivement, l'organisation a pour rôle de faire « voir clairement ¹³ », il lui suffit presque d'« éclairer ¹⁴ ». De telle sorte que se produise une « cristallisation ¹⁵ » dont l'organisation n'aura presque été qu'un « élément catalyseur ¹⁶ ».

En-deçà donc de la complexité ontologique à venir, l'imprévisibilité de la création n'implique pas une révision ou une critique de la substantialité de la réalité. La dimension de l'incertitude réside dans le registre de la relation : la réalité n'est pas toujours bien vue, la vision en est brouillée, la clarté absente. Seule l'organisation, dans des pratiques toutefois jamais totalement assurées quant à leurs résultats, pourra participer de cette sorte de révélation. Le cadre théorique de ces analyses reste largement pris dans le cadre hérité d'une pensée tout à la fois dualiste et réaliste. La métaphore de la vision et le paradigme de la clarté renforcent également cette dimension héritée, à la suite des formulations platonicienne ou cartésienne, elles aussi structurées par les métaphores visuelles et attentives aux troubles qu'il convient de savoir surmonter.

Le travail pratique de l'organisation doit finalement se comprendre sous l'égide de la réalité, sans laquelle le sens de la pétition de principe évoquée n'a aucun sens ; c'est bien la réalité en elle-même, son organisation intrinsèque qui fonde et éclaire la conscience ultime que l'on peut en avoir. Le statut de la réalité est alors fondamental. Une telle polarisation de l'analyse et la compréhension qu'en eut alors Castoriadis s'opposèrent à celle qu'en proposa Lefort. Même sans rentrer dans les détails de cette divergence ¹⁷, on soulignera que l'enjeu n'était pas qu'organisationnel, il concernait aussi le modèle théorique d'analyse, dont on vient de souligner la dimension héritée et encore classique chez Castoriadis. Même si ce dernier est attentif au pouvoir de création du prolétariat, ce dont témoignent largement d'autres textes de manière tout à fait passionnante ¹⁸, le paradigme de la vision claire et du brouillage n'en constitue pas moins une simplification de l'analyse dont témoigne la pétition de principe relevée plus haut. La tâche de l'organisation consiste à faire « cristalliser » dans les consciences prolétaires ce qu'est la réalité et ce qu'elle produit. C'est finalement non seulement la pensée de la création, mais aussi le sens même de la *praxis* qui s'en trouvent relativisés. La cristallisation dépend d'un donné qu'elle transforme, le paradigme de la vision

claire et du brouillage interdisant par ailleurs une compréhension trop émergentiste du modèle de la cristallisation.

Le modèle théorique présent dans les textes précédemment évoqués relève donc d'une philosophie objectiviste ou réaliste et dualiste. L'attention, par ailleurs indéniable, à l'imprévisibilité et à la création instaure dans ces mêmes textes une tension, qu'il n'est pas question de voir et de comprendre comme une marque d'incohérence. On peut interpréter cette tension comme l'expression propre à cette période de la forme antinomique que l'on trouvera à l'œuvre à plusieurs reprises par la suite dans les textes de Castoriadis.

*

Le caractère mêlé, rétrospectivement composite, ne peut manquer de frapper le lecteur actuel familier de la suite de l'œuvre de Castoriadis. Les enjeux de l'organisation, les termes dans lesquels ce dernier les analyse dépassent largement les aspects tactiques ou même stratégiques. Au-delà de la description qui vient d'en être faite, on peut en distinguer deux dimensions, suivant la proximité qu'elles entretiennent avec les positions et formulations ultérieures de Castoriadis.

Les textes de *Socialisme ou Barbarie* des années cinquante entretiennent indéniablement avec l'ensemble de l'œuvre ultérieure de Castoriadis une relation de continuité, fût-elle limitée.

La structure antinomique, consistant à essayer de rendre compte en même temps de dimensions apparemment contradictoires de la réalité, est une structure profonde des analyses de Castoriadis. On y reviendra en conclusion, mais on peut d'ores et déjà souligner son caractère singulier et exigeant : la réflexion, philosophique ou plus étroitement politique, n'est pas là pour imposer un cadre d'analyse univoque et réducteur à une réalité complexe, elle se doit d'en rendre compte, jusque dans ces dimensions antinomiques donc. Le refus de l'antinomie représente une des limites de la pensée héritée, et ce malgré les efforts hégéliens.

Le deuxième motif de continuité concerne la tâche de penser la création. Dans le contexte d'une pensée de la *praxis* à l'époque de *Socialisme ou Barbarie*, dans un contexte davantage marqué par les attendus ontologique et épistémologique par la suite, l'énigme de la création de formes nouvelles restera l'un des objets de pensée les plus sensibles pour Castoriadis. On a vu la tension que cela crée dans les années cinquante ; cela contribuera par la suite à l'examen critique de la pensée héritée cantonnée à un schème déterministe incapable de saisir la

complexité du fait de la création. Cette continuité, on le voit, relève plus d'une préoccupation continue que de concepts pérennes. C'est là l'une des autres singularités de la pensée de Castoriadis que d'avoir suivi et pensé les chemins ouverts par l'analyse de la réalité, au lieu de l'avoir phagocytée définitivement dans un système réducteur.

Une troisième forme de continuité renvoie à la notion d'excès. Déjà présente à l'époque de *Socialisme ou Barbarie* dans les années cinquante comme on l'a souligné, elle permet de situer la critique du réductionnisme marxiste ¹⁹. L'excès des effets sur les causes deviendra l'un des lieux théoriques les plus heuristiques dans les textes ultérieurs, on peut penser en particulier à « La source hongroise ». Cette notion permettra, avec d'autres schèmes d'usage peut-être plus compliqué ²⁰, de dire en langage ensidique ce que la réalité non ensidique donne à analyser, l'irréductibilité du sens à la causation. Il est frappant de voir comment un terme apparaît dans un contexte, avec un sens encore réduit, mais susceptible d'une reprise dans un contexte théorique différent à venir. L'excès n'est pas en 1952 l'indice d'une réalité chaotique, il est en revanche déjà le nom d'une insatisfaction théorique face à la dénégation de la nouveauté, face au primat d'une logique déterministe.

On peut retrouver une situation analogue concernant une autre notion, qui permet de cerner toute la complexité d'une évolution théorique qui laisse sa place à une grande unité de préoccupation, articulant ainsi continuité des questions et évolution des schèmes d'analyse. Comme si la permanence des mots indiquait l'unité profonde des préoccupations tout en rendant aussi possible les changements paradigmatiques que cela impose. Soit donc la notion de contradiction. Le choix même de la notion de contradiction semble emprunter, dans un premier temps, à la tradition marxiste un schème d'analyse connu. La contradiction est ce qui permet, pour Marx, de rendre compte de ce que l'histoire a de changeant sans emprunter la logique hégélienne idéaliste. On le sait, c'est la contradiction entre rapports de production et forces productives qui rend compte des solutions de continuité dans l'histoire entre les différents modes de production. Cette modalité d'analyse permet de rompre avec la logique hégélienne idéaliste en privilégiant une analyse matérialiste, fondant son caractère déterminé et inéluctable. La question de l'analyse du nouveau, du changeant revient toujours pour qui l'histoire constitue un objet d'étude.

Mais, là où Marx privilégie une logique trop uniformément économique et réductrice, Castoriadis va, sous le même vocable, proposer une approche différente déjà dans *Socialisme ou Barbarie*, dessinant par là ce qui se radicalisera en rupture fondamentale avec le marxisme. Car

la contradiction ne dit pas la même chose chez Marx et chez Castoriadis. Pour ce dernier la contradiction renvoie à la « situation du prolétariat » : le problème vient du fait que « le prolétariat n'est pas étranger au capitalisme ; il naît dans la société capitaliste, il s'y trouve, il y participe ²¹ ». Sa situation est « absolument contradictoire », tiraillée qu'il est entre les idées, normes et attitudes capitalistes et l'aspiration à un monde nouveau. Le « passage d'une situation à l'autre [...] apparaît comme une contradiction absolue ²² », contradiction qui est celle de la tension de toute nouveauté, prise entre la situation dont elle émerge et celle qu'elle contribue à faire apparaître. Là où les analyses de Marx péchaient par leur unilatéralisme économiste et leur réalisme, celles de Castoriadis prennent en compte la « contradiction », qui marque précisément la complexité : il y a contradiction parce qu'il y a tension entre différents niveaux de réalité, parce qu'il n'existe pas de détermination en dernière instance de la réalité par l'une de ses composantes. La contradiction marque déjà l'attention de Castoriadis à la difficile question de l'analyse de la rupture ; la discontinuité historique (recherchée ou étudiée *ex post*) recèle une dimension qui excède la raison, dont on ne peut rendre compte de manière mécaniste et déterministe. L'identification de ce lieu théorique est faite, manque encore la façon dont elle sera ensuite analysée, résultat d'une série de ruptures théoriques majeures, non seulement avec le marxisme mais avec la pensée héritée.

L'enjeu de la notion de contradiction concerne la question de la modalité d'analyse du passage, du changement dans l'histoire et de sa possibilité. La contradiction est, déjà dans ces textes, le nom de la non-détermination ; elle dit que la réalité n'est pas assimilable à ce que l'on peut démonter et démontrer. En tant que non-détermination elle circonscrit les solutions de continuité à l'œuvre dans l'histoire. La singularité de l'analyse de Castoriadis, et ce, dès les textes de *Socialisme ou Barbarie* en partie donc, consiste à analyser la rupture comme radicale, absolue écrit-il, rupture entre deux mondes aussi, entre deux mises en forme irréductibles entre elles. Ce faisant, ces analyses préparent largement et anticipent sur ce qui sera élaboré plus tard, à propos de la tension du langage, cherchant à dire le non-ensidique dans des termes ensidiques, mais aussi concernant le statut de l'altérité. Il y a contradiction parce qu'il n'y a pas de continuité permettant de penser le passage d'un monde à l'autre, pas plus qu'il n'y a de continuité entre deux institutions de sens.

On a là un bon exemple du caractère mêlé des textes de *Socialisme ou Barbarie*. Le langage employé relève de la pensée héritée, en l'occurrence marxiste par le choix de la notion de contradiction. Mais l'usage qui en est fait, la redéfinition proposée ouvrent des pistes

nouvelles. La réalité n'est plus déjà analysée comme elle pouvait l'être chez Marx ; elle révèle des contradictions à la mesure de son caractère complexe.

Le caractère mêlé des textes de la période *Socialisme ou Barbarie* vient d'être évoqué. On le retrouve dans la présence de différences par rapport aux textes des années quatre-vingt, après avoir souligné les aspects les plus pérennes. Leur repérage permettra de mesurer la tension entre des lieux théoriques tôt circonscrits (création, nouveauté) et des reformulations paradigmatiques qui en modifient profondément la compréhension et l'analyse. Cela permet, à chaque fois, de cerner la singularité, et éventuellement l'exceptionnalité, des positions de Castoriadis à chacune des époques de son œuvre. La lecture à rebours proposée ici permet alors d'aborder la question du modèle d'analyse et de lecture de cette œuvre : peut-on y déceler différents moments ? Y a-t-il des évolutions telles qu'il soit utile et heuristique d'en identifier plusieurs ? La question n'est pas uniquement académique, elle permet aussi de mieux apprécier la dynamique de la pensée de Castoriadis, dont on peut penser qu'elle a consisté à revenir inlassablement sur un certain nombre de questions en faisant évoluer les outils conceptuels et les paradigmes à même d'en rendre compte.

Au-delà de ce qui a été rappelé, au-delà donc des continuités évoquées, la lecture des textes de *Socialisme ou Barbarie* (en particulier dans ceux cités précédemment) révèle un modèle d'analyse qui ne sera plus le même dans les différents volumes des *Carrefours du labyrinthe*. L'antinomie qui les structure n'a pas le tranchant de ses formulations ultérieures, en raison de la conception de la réalité qui la sous-tend. Telle sera l'hypothèse de lecture proposée : ce sont le rôle régulateur de la réalité et la conception objectiviste de la réalité qui limitent la portée heuristique des analyses proposées. On l'a circonscrit, l'analyse prend la forme d'une pétition de principe : la réalité est telle que la conscience prolétarienne est à l'avance ce qu'elle devra devenir à la faveur du travail organisationnel. La réalité objective contient en elle-même la raison de son analyse et de son effectivité. Il y a là un statut exorbitant accordé à la réalité (dont les attendus sont politiques, mais aussi épistémologiques, même si cette dimension n'est pas explicitée dans les textes) qui lui sera refusé dans la suite des positions de Castoriadis. La formulation des questions (qui garderont une forme antinomique, on y reviendra) y gagne alors en acuité théorique, en complexité précisément parce que le statut épistémologique de la réalité ne résout pas à l'avance les questions que l'on se pose à son sujet. Lorsque Castoriadis soutient que « il n'y a aucun privilège de la réalité ²³ » ou que « l'état réel des choses » n'est rien d'autre que « ce que le monde institué et clos de significations de la société

considérée » a déclaré comme tel ²⁴, les changements de statut de la réalité et donc de paradigme produisent un questionnement d'une nature différente. Le changement dans l'histoire (de nature révolutionnaire ou pas) ne peut plus être analysé en fonction de ce qu'est la réalité en soi, en fonction de contradictions internes menant inexorablement à une résolution (cela est déjà acquis dans les textes de *Socialisme ou Barbarie*), mais plus non plus en fonction du travail d'une organisation dont le rôle serait de simplement « cristalliser » ce que la réalité contient et produit. L'ontologie chaotique, le caractère sans fond de l'abîme, pour prendre les termes dans lesquels pensera Castoriadis, constituent un nouveau paradigme théorique commandé par la réévaluation du statut de la réalité. L'abandon de toute dimension objective dirimante de la réalité et l'affirmation concomitante du rôle de l'imagination créatrice contribueront à transformer l'analyse. Pour autant l'attention à ce qui, dans le réel social-historique, constitue le lieu même de l'interrogation philosophique (à savoir le lien entre création, nouveauté et imagination) sera la même. Mais les outils conceptuels permettant d'en mener l'analyse ne seront plus, eux, les mêmes. Les disparitions du modèle théorique du sujet et du paradigme de la conscience et de la clarté contribueront à l'élaboration des propositions que développeront l'*Institution imaginaire de la société* puis la série des *Carrefours*.

*

La lecture proposée ici des textes de Castoriadis consacrés à la question du rôle de l'organisation aura été, on l'a dit, rétrospective, cherchant à rendre compte de leur caractère mêlé, articulant formulations héritées, objets et questions pérennes. Cette lecture aura aussi eu un effet en retour sur la saisie de la singularité de ses positions ultérieures, singularité qui tient aux révisions ontologique et épistémologique aboutissant à l'ontologie chaotique caractérisant par la suite ses positions. On l'a également dit, il ne s'agit en aucune façon de la seule analyse possible. Ces textes sont complexes, articulant différentes strates, jamais irréductibles à une seule de leur dimension. Ils sont compliqués à appréhender et à lire. L'hypothèse de lecture privilégiée aura certainement été sensible à l'importance de la part de la dimension héritée qu'ils comportent indéniablement, sans jamais pour autant pouvoir y être réduits.

Au moment de conclure, il est peut-être temps de revenir sur ce qui a été décrit comme la

forme antinomique de ces textes, dont on a à plusieurs reprises affirmé qu'elle caractérisait la pensée de Castoriadis. L'antinomie ne doit évidemment pas être confondue avec la contradiction. Penser de manière antinomique consiste à penser conjointement deux aspects de la réalité entrant en tension. Penser de manière antinomique consiste donc à penser la complexité de la réalité sans la réduire ou la simplifier à l'une seule de ses dimensions ; cela revient aussi donc à ne pas imposer à la réalité un cadre d'analyse réducteur, cherchant à la plier à ce que l'on voudrait qu'elle soit.

Or la pensée de Castoriadis relève de cette forme antinomique, consistant à penser et réfléchir en même temps deux questions. Par exemple, lorsqu'il écrit : « Deux questions fondamentales surgissent dans le domaine social-historique. Premièrement, qu'est-ce qui tient une société ensemble ? [...] Deuxièmement, qu'est-ce qui fait surgir des formes de sociétés autres et nouvelles ²⁵ ? ». Mais aussi quand il repère et circonscrit la dimension non-ensidique de la réalité social-historique tout en reconnaissant en même temps qu'il ne saurait être question de se passer de la notion de causalité.

Une telle complexité constitue, à mon sens, l'une des qualités les plus aiguës de la pensée de Castoriadis, l'une des marques aussi de sa singularité philosophique. Dans son vocabulaire cela porte un nom, la densité ²⁶. Penser la réalité nous confronte à ce mystère : la réalité est susceptible d'ordonnements ensidiques, sans jamais pourtant pouvoir y être réduite. Penser la réalité social-historique consiste donc à être attentif à la dimension antinomique des questions. De cela témoignent déjà, dans un autre vocabulaire et un autre contexte, les textes publiés dans *Socialisme ou Barbarie*.

NOTES

*. Université de Grenoble-Alpes, UMR 5317-ENS Lyon

1. Voir l'analyse qu'en propose P. Caumières dans *Castoriadis. Le projet d'autonomie*, Paris, Éditions Michalon, 2007, p. 21 sq.

2. « La direction prolétarienne », *Socialisme ou Barbarie* n° 10, juillet 1952 ; cité dans *La Question du mouvement ouvrier. Tome 1. Écrits politiques 1945-1997, I*, Paris, Éditions du Sandre, 2012, p. 395.

3. « Prolétariat et organisation II », in *Socialisme ou Barbarie* n° 28, juillet 1959 ; cité dans *La Question du mouvement ouvrier*, éd. citée, p. 343.
4. « La direction prolétarienne », *op. cit.*, p. 398, 399.
5. « La direction prolétarienne », *op. cit.*, p. 395, 396, 399.
6. « Prolétariat et organisation I », *Socialisme ou Barbarie* n° 27, avril 1959 ; cité dans *La Question du mouvement ouvrier*, éd. citée, p. 283. Il précise (p. 305) qu'il n'y a pas de « "démonstration" de l'écroulement inéluctable de la société d'exploitation ».
7. « Prolétariat et organisation I », *op. cit.*, p. 299 ; les « conditions objectives » sont évoquées p. 305.
8. « Prolétariat et organisation I », *op. cit.*, p. 304.
9. « Prolétariat et organisation II », *op. cit.*, p. 347.
10. « Bilan », *Socialisme ou Barbarie* n° 26, novembre 1958 ; cité dans *La Question du mouvement ouvrier*, éd. citée, p. 262.
11. « Prolétariat et organisation II », *op. cit.*, p. 301.
12. « Bilan », *op. cit.*, p. 260.
13. *Ibid.*, p. 264.
14. *Idem.*
15. *Ibid.*, p. 261.
16. *Idem.*
17. Je me permets de renvoyer à l'analyse des positions de C. Lefort relatives à cette question que j'ai proposée dans « C. Lefort et les aventures du prolétariat » in *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, N. Poirier et A. Caillé (dir.), Éditions Le bord de l'eau, Lormont, 2015.
18. Ces analyses sont reprises et synthétisées dans *l'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil [1975] 1999, p. 22 sq.
19. Précisons encore que la question de la justesse d'une telle critique à l'égard de Marx n'est pas ici évaluée (même si elle est partagée). Ce qui compte concerne la logique et les termes de l'analyse critique de Castoriadis.
20. Castoriadis, à de nombreuses reprises dans les *Carrefours du labyrinthe*, fait référence à la création *ex nihilo*, qui n'est ni *in nihilo* ni *cum nihilo*. Pour les difficultés de cette formulation, je me permets de renvoyer à « Discontinuité et rupture chez C. Castoriadis : le cercle de la création » in *Temps, temporalités et histoire chez*

C. Castoriadis, S. Vibert et T. Tranchant (dir.), Éditions des Presses de l'Université Laval, Québec, 2020.

21. « Prolétariat et organisation I », *op. cit.*, p. 284.
22. « La direction prolétarienne », *op. cit.*, p. 398.
23. *Le Monde morcelé*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 109.
24. *Figures du pensable*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 267.
25. *Domaines de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 222.
26. Voir par exemple la définition donnée dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 230.

NICOLAS POIRIER

Dépasser ou assumer la division sociale ? Castoriadis et Lefort face à la révolution hongroise

La révolution hongroise de 1956 a constitué pour les membres du groupe « Socialisme ou Barbarie » un événement d'une extrême importance, puisqu'il attestait de la possibilité qu'un mouvement politique de masse parvienne à ébranler les fondements de la domination bureaucratique. Les numéros 20 et 21 de la revue *Socialisme ou Barbarie* ont été d'ailleurs pour l'essentiel consacrés au mouvement de contestation du pouvoir bureaucratique qui s'est produit en 1956 à la fois en Hongrie et en Pologne. Les deux principaux animateurs et théoriciens du mouvement, Cornelius Castoriadis et Claude Lefort, avaient publié dans le numéro 20 (décembre 1956-février 1957) deux articles importants : « La révolution prolétarienne contre la bureaucratie », dans lequel Castoriadis revenait sur les événements hongrois, en développant une analyse plus générale de la situation dans les pays de l'Est, et en évaluant de manière positive le potentiel de résistance et de lutte manifesté par les ouvriers hongrois, polonais et est-allemands contre le pouvoir bureaucratique ¹ ; « L'insurrection hongroise », dont Lefort cherchait à dégager, peu de temps après les événements, « la vérité sur ces douze jours de lutte ² ». Castoriadis et Lefort reviendront vingt ans après sur la révolution hongroise dans le cadre du premier numéro de la revue *Libre*, en y publiant respectivement deux articles, « La source hongroise ³ » et « Une autre révolution ⁴ », où tout en reprenant l'essentiel de leurs analyses développées vingt ans plus tôt, ils mettent en perspective la révolution hongroise dans le cadre plus large des mouvements de lutte pour la démocratie développée depuis près de deux siècles.

Mon hypothèse est que ce mouvement révolutionnaire constitue un événement à partir duquel peuvent se comprendre, de manière emblématique, les convergences et les divergences intellectuelles et politiques qui n'auront cessé de se manifester entre Lefort et Castoriadis depuis leur militantisme commun au PCI, puis à « Socialisme ou Barbarie », jusqu'à leur brouille et rupture définitive au début des années quatre-vingt, leurs parcours respectifs attestant à la fois d'une forte proximité et d'une forte distance vis-à-vis l'un de l'autre ⁵.

Ce qu'il y a en effet de déroutant, lorsque l'on cherche à saisir l'évolution conjointe des pensées de Castoriadis et de Lefort, c'est de constater à quel point ceux-ci peuvent se montrer étonnamment proches sur un certain nombre de thématiques (en particulier l'analyse et la virulente critique de la domination bureaucratique, l'accent mis sur une exigence irréductible de démocratie et donc le refus sans cesse réitéré de toutes les formes de pouvoir arbitraire), tout en divergeant de manière parfois importante sur ces mêmes questions (une dénonciation, un refus partagés n'impliquent pas nécessairement une communauté de vues concernant les finalités légitimes d'un projet politique). Les croisements fréquents de leurs itinéraires, les rencontres régulières entre leurs pensées semblent donc inséparables des antagonismes et des points de ruptures, les moments de convergence entre leurs pensées ne se transformant jamais en recouvrements et recouvrements purs et simples. Si les parcours de Castoriadis et de Lefort ont pu ainsi converger dans le cadre du travail de critique politique mené conjointement à « Socialisme ou Barbarie », ou au moment de Mai 68, dans le cadre du livre *La Brèche* où ils font chacun part de leurs analyses du mouvement de Mai ⁶, ou même dans les années soixante-dix dans des revues comme *Textures* et *Libre*, leurs tracés ne se confondront pour ainsi dire jamais, et s'il faut bel et bien parler dans leur cas de convergences, celles-ci relèvent davantage de points de rencontre autour de problématiques et d'oppositions communes que d'une réflexion aboutie et menée de concert à partir d'une sensibilité philosophique et politique identique.

De ce fait, on comprend que si Castoriadis et Lefort ont pu s'accorder sur un soutien sans faille aux mouvements révolutionnaires dans les pays de l'Est, ce n'est pas forcément pour des raisons similaires ; de la même manière, s'ils ont pu pointer tous deux certaines insuffisances de ces mouvements contestataires, ou certaines de leurs conséquences, ce n'est pas nécessairement aux mêmes endroits, ni à propos des mêmes faits et donc des mêmes difficultés. Ceci ne vaut d'ailleurs pas seulement pour le mouvement révolutionnaire hongrois : on pourrait identifier à ce titre d'autres occurrences historiques où se manifeste de façon exemplaire la relation conflictuelle entre Castoriadis et Lefort, ainsi pour ne prendre que cet exemple, mais il est

pendant central, le mouvement de Mai 68, que tous deux ont pu soutenir et même critiquer sur certains de ses aspects mais pour des raisons parfois assez différentes, voire antagonistes.

La révolution hongroise de 1956 rend ainsi compte d'un des principaux points d'achoppement entre les deux philosophes, à savoir non seulement le contenu et le sens du projet démocratique, mais plus précisément la question du rapport que la société noue à elle-même, explicitée par Lefort sous l'angle de ce qu'il nomme la division originaire du social, idée que Castoriadis n'aura jamais acceptée. Car il n'y a, selon Castoriadis, aucune raison à ce que la volonté de surmonter la division du social, qui, d'après lui, n'est pas originaire mais instituée, débouche inéluctablement sur l'avènement d'une forme d'État totalitaire, et il objectera à Lefort que la dénomination du pouvoir comme « lieu vide » fait l'impasse sur l'effectivité des politiques contemporaines déterminées dans une perspective oligarchique. Inversement, Lefort marquera toujours ses distances avec l'idée de la démocratie conçue comme une forme de régime qui s'incarne dans un type d'institutions bien définies – celles de l'auto-gouvernement, la cristallisation de l'agir démocratique en tant que démocratie directe risquant de conduire au rêve mortifère d'une société désireuse de s'incarner par-delà la distinction fondamentale du réel et du symbolique et qui, par là, élimine la condition sans laquelle il n'y a pas de liberté politique.

1. Des convergences...

S'il y a, au plus fort de leurs divergences, un point de rencontre notable entre Lefort et Castoriadis, celui-ci tient à un souci constant d'une exigence démocratique contre toute domination arbitraire. Loin de réduire, comme a pu le faire un certain marxisme, la démocratie et la liberté à une illusion bourgeoise qui voile les rapports de domination effectifs, les deux penseurs ont toujours accordé une place centrale à la lutte pour l'émancipation, qui est à la fois lutte contre la domination économique et lutte contre la domination politique. En témoigne l'importance qu'a toujours eue pour eux la question du totalitarisme et leur refus conjoint de voir dans les libertés démocratiques de simples libertés formelles, dont le caractère illusoire tiendrait à ce que leur existence ne modifie en rien la structure profonde des rapports de classe. On peut certes noter sur ce point une différence entre les deux penseurs : à la fin des années soixante-dix, Castoriadis faisait encore un usage parcimonieux du vocable « totalitarisme », puisque pour caractériser la forme de domination bureaucratique à l'œuvre en Russie et dans les pays de l'Est, il utilisait l'expression « capitalisme bureaucratique total ⁷ », ce qui ne marque pas

un écart considérable, mais cherche à articuler dans la même idée domination économique et domination politique, là où Lefort mettait peut-être davantage l'accent sur le caractère ouvertement politique de la domination. Ce dernier avait, quant à lui, utilisé très tôt le terme de totalitarisme pour rendre compte du régime d'oppression qui sévissait en Russie ⁸. Mais peu importe en l'occurrence les différences de lexique, qui ne touchent pas à l'essentiel, tant l'intérêt de Lefort et de Castoriadis pour les mouvements de lutte et de résistance à l'oppression, pas seulement à l'Est d'ailleurs, aura toujours été vif.

Lefort et Castoriadis affirment ainsi que les droits et les libertés, nés dans le sillage des révolutions modernes, n'ont en soi rien à voir avec le capitalisme, dont le marché ne constitue qu'une forme possible : la tendance lourde du capitalisme serait plutôt à la concentration, donc à la remise en cause du caractère autonome de la sphère politique ⁹. En outre, ces droits et ces libertés, loin d'avoir été spontanément octroyés par la bourgeoisie, ont été au contraire le résultat de luttes constantes contre le pouvoir en place, auxquelles le prolétariat a lui-même grandement participé. Que ces droits et ces libertés soient partiels, et pour un certain nombre de nature défensive, comme le remarque Castoriadis ¹⁰, ne signifie pas qu'à l'origine ils étaient destinés à ne revêtir que cette forme restreinte. Le problème est que la bourgeoisie a opposé une forte résistance à des revendications d'ordre aussi bien politique (extension du droit de vote) qu'économique (reconnaissance du droit de grève) en s'efforçant de domestiquer une dynamique démocratique, afin de restaurer une hiérarchie dont la légitimité avait été battue en brèche.

La critique du droit, en parallèle à la critique du capitalisme, expliquerait l'erreur qui aurait été, selon Lefort, celle de Marx, qui lisait dans la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* l'expression égoïste de l'individu bourgeois, sans vraiment porter attention au fait que la liberté d'opinion, par exemple, ne relève pas seulement d'un droit strictement individuel, mais qu'elle est également une liberté de rapports, témoignant de la naissance d'un espace public autonome échappant aux prérogatives du pouvoir politique ¹¹. Qu'il faille ensuite travailler à une extension effective de ces droits et de ces libertés, en les traduisant dans le cadre d'une transformation des rapports de subordination institués et en veillant à ce que l'exigence d'égalité soit vérifiée à l'aune du réel, implique précisément que soit reconnue la portée de la dynamique démocratique, ouverte par l'intrusion dans l'espace public du peuple comme instance de légitimation politique et qui excède de loin les intérêts de la bourgeoisie ¹².

Les mouvements de contestation de la domination bureaucratique en Russie et dans les pays de l'Est, en l'occurrence ici la Hongrie, constituent l'une des formes contemporaines

de cette dynamique démocratique qui travaille les sociétés et vient introduire un désordre créateur dans une organisation politique et sociale figée. Là dessus, les analyses de Castoriadis et de Lefort à propos des événements hongrois de 1956 se rejoignent sans l'ombre d'une hésitation. Dès le début de son texte paru dans *Libre*, Lefort dit de la révolution hongroise qu'elle a constitué un événement qui restera à jamais gravé dans la mémoire historique, puisque, d'après lui, elle fut la première fissure importante qui a fait s'ébranler des pans entiers de l'édifice totalitaire, bien plus profonde que celle née du soulèvement de Berlin-Est en juin 1953 ou, trois ans plus tard, de la révolte en Pologne ¹³. Celui-ci ne disait d'ailleurs pas autre chose dans son article de 1956 : la révolution hongroise doit se comprendre comme une contestation radicale de la domination totalitaire portée par tous les secteurs de la société hongroise ¹⁴. Castoriadis insiste également dans son texte sur l'absolue radicalité de la révolution hongroise puisque l'insurrection du peuple hongrois est parvenue à ébranler les fondements du système de domination bureaucratique et de la politique de terreur totalitaire qui en est l'expression ¹⁵. Et, dans la mesure où la société hongroise s'est montrée capable de mobiliser en un laps de temps aussi court (quelques semaines à peine, comme La Commune de Paris) une telle créativité politique, ce soulèvement revêt finalement autant de portée et de signification politique que trois siècles d'histoire égyptienne ¹⁶.

2. ...mais aussi quelques divergences

Si Lefort et Castoriadis s'accordent donc pour reconnaître la créativité démocratique propre au soulèvement hongrois qui a bouleversé de fond en comble les structures de la société bureaucratique, ils ne font cependant pas porter l'accent sur les mêmes aspects de cette créativité, et c'est sans doute là que se situe le principal clivage : Lefort insiste bien davantage sur le problème de la division sociale, en montrant que l'exigence de syndicats libres constitue une demande qui suppose l'abandon du fantasme de société réconciliée ayant surmonté tous les clivages ¹⁷. Ainsi les revendications émises par le Conseil central hongrois d'une reconnaissance publique de trois sources d'autorités différentes (fédération de conseils d'ouvriers, parlement élu au suffrage universel, syndicats libres) attestent d'une exigence conjointe d'auto-organisation collective et de pluralité démocratique ¹⁸. Il s'avère en ce sens nécessaire d'aménager un espace de conflictualité, cadré par des normes institutionnelles reconnues par tous les citoyens, où les oppositions et les

clivages puissent trouver leur expression. Des conflits sont, en effet susceptibles d'éclater entre le Conseil central en tant qu'organe représentatif des travailleurs et les travailleurs eux-mêmes qui peuvent légitimement ne pas s'y sentir représentés, ou au sein des travailleurs eux-mêmes, entre différentes catégories professionnelles ¹⁹.

Pour Lefort, la démocratie doit comporter une pluralité d'instances et de réseaux de socialisation sans chercher à les intégrer de force dans une structure unitaire qui ne saurait être que mensongère. Puisque, dans une démocratie pluraliste, l'économie ne doit pas se confondre avec la sphère politique, bien que les deux domaines soient intriqués, il en résulte que l'individu-travailleur, avec ses intérêts spécifiques relevant de la sphère salariale, est différent de ce qu'il est en tant qu'individu-citoyen ²⁰, ce qui ne signifie pas que ce clivage sera total et sans possibilité d'articulation ou de médiation ²¹. En fait, là où Lefort met le doigt sur l'exigence d'une division assumée de la société et d'une reconnaissance de la différenciation intrinsèque au jeu démocratique, Castoriadis considère le projet d'établissement de démocratie directe dans le cadre des Conseils ouvriers comme une tentative pour abolir précisément la division instituée de la société et la séparation entre les divers domaines de l'activité collective et, plus largement, entre les différentes sphères de l'existence humaine ²².

En effet, si Castoriadis reconnaît comme Lefort la formidable capacité d'ébranlement du pouvoir manifesté par le soulèvement hongrois, il cherche à montrer que celui-ci ne prend sa portée véritable qu'en référence à l'une de ses créations les plus importantes, pour ne pas dire la plus centrale, les conseils ouvriers, principal organe de base propice à l'expression de cette créativité démocratique portée par l'ensemble de la société hongroise. C'est d'ailleurs pour cette raison que Castoriadis continue de parler de révolution à propos du soulèvement hongrois en un sens quand même très différent de Lefort :

[...] Je pense que ce que contiennent en puissance les Conseils ouvriers hongrois, dans leur formation et dans leurs buts, c'est la destruction des significations sociales traditionnelles, héritées et instituées, du pouvoir politique, d'une part, et d'autre part, de la production et du travail – et donc le germe d'une nouvelle institution de la société. Ce qui entraîne, en particulier, une rupture radicale avec l'héritage philosophique en ce qui concerne la politique et le travail ²³.

On reconnaît là une caractéristique centrale de la pensée politique de Castoriadis : la politique au sens fort, ce n'est pas seulement la gestion et la transformation de la société dans une perspective

réformiste ou revendicatrice procédant graduellement (c'est ce qu'il finira par reprocher à Lefort), mais l'auto-institution explicite et organisée de la société à travers laquelle les hommes rassemblés exercent une puissance collective souveraine et collégiale sur tout ce qui est en leur pouvoir. Et c'est justement ce qu'il pense voir dans le mouvement révolutionnaire hongrois.

Lefort parle également de révolution à propos de la Hongrie (aussi bien dans son texte de 1957 que dans celui de 1977), mais c'est en une toute autre acception. Il n'emploie d'ailleurs jamais le vocable « mouvement révolutionnaire » comme le fait Castoriadis, car, selon lui, une telle expression renvoie au mouvement ouvrier, qu'il juge fondé sur une catégorie problématique – celle de processus historique pourvu d'une nécessité propre – et fallacieusement porté par le projet de dépassement de la division sociale, au risque précisément d'abolir le principe de la différenciation et du pluralisme démocratique. Aux yeux de Lefort, le soulèvement hongrois constitue pourtant bel et bien une révolution (en dépit de sa défaite) dans la mesure où se sont trouvés contestés aussi bien la légitimité du pouvoir en place que l'ensemble de la hiérarchie bureaucratique, sur la base d'un mouvement de contestation porté par l'ensemble de la population et non phagocyté par un parti d'avant-garde prétendant parler au nom de tous. Malgré son échec, ce soulèvement a révélé l'extrême vulnérabilité d'un système de domination dont la puissance ne parvient pas à masquer la grande fragilité.

Castoriadis s'accorde certes sur ce point avec Lefort mais se sépare de lui pour ce qui concerne la finalité du soulèvement hongrois et, plus largement, sur les objectifs de tout soulèvement à visée démocratique et révolutionnaire. Bien qu'il reconnaisse, comme Lefort, qu'on ne saurait postuler un état idéal où viendrait s'épanouir une société enfin libérée de tous les maux, l'émancipation constituant un processus plus qu'un terme définitif²⁴, il ne cessera jamais de défendre le principe de l'auto-gouvernement. Il serait selon lui impossible de parler de démocratie sans postuler l'existence d'un peuple qui légifère sur lui-même et qui détient le pouvoir pour déterminer les orientations politiques de la cité. Alors que Lefort, dans son interprétation de Machiavel, explique le caractère insurmontable de la division sociale par l'asymétrie des places occupées par le peuple et par les Grands²⁵, estimant que son abolition revenait à détruire l'articulation symbolique qui permet de faire tenir ensemble les composantes du social, Castoriadis cherche à montrer qu'il n'y a aucune contradiction dans le projet de société autonome qui ne serait pas édifiée sur le principe d'un clivage insurmontable, et dans laquelle le pouvoir exprimerait effectivement la volonté d'un peuple souverain. Castoriadis soutient ainsi l'idée qu'une démocratie authentique doit permettre l'instauration

d'un pouvoir exercé par l'ensemble des citoyens, sans qu'il soit nécessaire de poser une division structurelle entre le peuple et le pouvoir ²⁶.

Or, pour Lefort, et on entre ici dans le cœur du désaccord politique entre les deux penseurs, la remise en cause du caractère sacré de la loi et des institutions politiques ne doit nullement déboucher, contrairement à ce que pense Castoriadis, sur l'intronisation du peuple comme sujet politique reconnu en tant qu'origine et auteur de la loi. Il n'y a pas, à proprement parler, d'origine de la loi, personne ne pouvant se prévaloir (individu ou groupe) de la fonction d'institution des lois, qui relève de l'invention anonyme au sens fort du terme : personne n'est à proprement parler l'auteur de la loi. En fait, si Castoriadis et Lefort s'accordent tous deux pour estimer que toute société repose sur une absence de garantie ultime, ils divergent sur le problème de l'origine de la loi : dire, comme Lefort, que la société est traversée par du vide implique de reconnaître qu'elle est sans origine, et par conséquent qu'il est impossible de rapporter la loi à une instance originaire. Or si, pour Castoriadis, l'institution ne se fonde sur aucune garantie ultime, ce n'est pas parce qu'elle serait sans origine aucune, comme l'affirme Lefort, mais au sens où la loi n'a pas de fondement extra-social : en conséquence, ce sont les hommes, rassemblés sous la figure d'un collectif anonyme autonome, qui en forment la seule origine. Que, d'autre part, l'activité de la société instituante ne puisse se fonder sur aucune garantie transcendante ne change rien au fait que celle-ci se rapporte à elle-même en tant qu'origine consciente des institutions qu'elle crée en vertu de son pouvoir. En fait, Lefort pointe dans l'indétermination constitutive du régime démocratique le signe de son défaut d'origine, qui interdit de concevoir la démocratie comme le pouvoir du peuple, au sens où celui-ci serait l'auteur des lois et occuperait le pouvoir en personne. Castoriadis perçoit au contraire dans l'absence de fondation ultime de la loi la marque de son origine proprement humaine qui justifie l'exercice direct du pouvoir par le peuple dans sa dimension instituante.

3. Deux conceptions différentes de la créativité démocratique ?

Comprendre le point de discordance entre ces deux interprétations de la révolution hongroise, c'est en tout cas saisir le sens de l'antagonisme profond séparant deux conceptions de la créativité démocratique, Lefort défendant le principe de la représentation démocratique comme seule à même de pouvoir articuler le conflit inhérent à la vie sociale, Castoriadis y voyant au

contraire l'obstacle à une véritable politique de l'autonomie qui ne peut s'exprimer que comme démocratie directe : si Lefort se refuse à penser la démocratie comme auto-institution explicite, c'est selon lui qu'une telle conception conduit à faire l'impasse sur la question du tiers permettant d'articuler le conflit inhérent au social, l'ordre symbolique de la loi étant nécessaire pour donner forme à la créativité politique²⁷. Castoriadis défend à l'inverse l'idée qu'il n'y a au fond nulle nécessité à penser ensemble démocratie et représentation : la prétendue division que Lefort croit reconnaître au fondement de la vie sociale n'est pas une condition structurelle de la société, lui permettant de s'articuler au plan symbolique, mais constitue l'effet conjoncturel d'une division asymétrique et antagoniste du social²⁸ qui peut être surmontée moyennant une intervention politique orientée dans ce sens.

L'analyse du désaccord entre Castoriadis et Lefort doit toutefois être nuancée, car les points de discorde ne sont pas toujours si nets, même au plus fort de leurs divergences : comme Lefort, Castoriadis reconnaît en effet que le rêve d'une société transparente relève du fantasme infantile et débouche inmanquablement sur le cauchemar totalitaire. Il faut ainsi reconnaître au social une richesse qui dépasse tout ce que les individus rassemblés peuvent produire, puisque ce n'est qu'à partir de cette dimension première, cet imaginaire instituant de forme anonyme, qu'une création signifiante devient possible, et, de ce point de vue, sans doute n'est-il pas abusif d'évoquer le social sous les termes du « dehors », s'il est vrai que le social présuppose quelque chose qui ne peut être donné comme tel, un infra-pouvoir qui structure à l'origine ce qui peut faire sens pour les individus²⁹. Les deux penseurs pointent bien, sous le terme de chaos ou celui de division, le désordre qui ne cesse de travailler la légitimité des institutions les mieux établies, et que l'on ne doit pas confondre avec le balbutiement de ce qui cherche à s'ordonner, puisqu'il constitue l'énergie toujours en excès sur ses retombées institutionnelles. Et, là où Lefort évoque la division et la conflictualité comme berceau de la liberté³⁰, Castoriadis renvoie à la tension entre société instituant et société instituée en tant que signe d'une créativité politique indéfinie³¹. L'écart entre la société instituant et la société instituée, c'est-à-dire le fait que l'activité politique qui est celle de la société sera toujours en excès par rapport à sa cristallisation dans des institutions, constitue précisément ce qui, pour Castoriadis, rend compte de la créativité démocratique venant bouleverser l'ordre des choses.

Cette prééminence de la création et de l'invention par rapport à l'ordre institué, qui ne peut s'exprimer qu'au travers des institutions effectives mais qui les dépasse infiniment, puisque sans cette effervescence celles-ci n'auraient aucune consistance, explique pourquoi une

société ne peut coïncider avec elle-même, les institutions qu'elle se donne ne permettant pas de résorber la brèche qui la travaille, et par laquelle elle s'altère en s'ouvrant à ce temps de l'indétermination qu'est le futur.

NOTES

1. Voir Cornelius Castoriadis, « La révolution prolétarienne contre la bureaucratie », repris in *La Société bureaucratique*, Paris, Éditions Christian Bourgois, 1990.
2. Voir Claude Lefort, « L'insurrection hongroise », repris in *L'Invention démocratique*, Paris, Éditions Fayard, 1998, p. 193.
3. Voir Cornelius Castoriadis, « La source hongroise », repris in *Quelle démocratie, T. 1. Écrits politiques 1945-1997, T. III*, Paris, Éditions du Sandre, 2013.
4. Voir Claude Lefort, « Une autre révolution », repris in *L'Invention démocratique, op. cit.*
5. Je me réfère en général aux deux articles de C. Castoriadis et de C. Lefort publiés dans le premier numéro de *Libre* en 1977 de préférence à leurs articles parus en 1956 dans le numéro 20 de *Socialisme ou Barbarie* car ils permettent de comprendre avec davantage d'acuité les raisons de leurs désaccords politiques de fond.
6. Voir Cornelius Castoriadis, Claude Lefort, Edgard Morin, *Mai 68 : La brèche suivi de vingt ans après*, Éditions Fayard, 2008.
7. Voir Cornelius Castoriadis, « Le régime social de la Russie », in *Domaines de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 175-180.
8. Voir à ce sujet le texte de Lefort « Le totalitarisme sans Staline », publié en 1956 in *Socialisme ou Barbarie* et repris in *Éléments pour une critique de la bureaucratie*, Paris, Éditions Gallimard, Coll. « Tel », 1979.
9. Voir Cornelius Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime », in *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 235-236.
10. Voir *ibid.*, p. 236-237.
11. Voir Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », in *L'Invention démocratique*,

op. cit., p. 56-59.

12. Voir Cornelius Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime », *op. cit.*, p. 236.
13. Voir Claude Lefort, « Une autre révolution », *op. cit.*, p. 235.
14. Voir Claude Lefort, « L'insurrection hongroise », *op. cit.*, p. 223-224.
15. Voir Cornelius Castoriadis, « La source hongroise », *op. cit.*, p. 580.
16. Voir *ibid.*, p. 593.
17. Voir Claude Lefort, « Une autre révolution », *op. cit.*, p. 255.
18. Voir *ibid.*, p. 255-259.
19. Voir *ibid.*, p. 255.
20. Voir *ibid.*
21. Voir *ibid.*, p. 258.
22. Voir Cornelius Castoriadis, « La source hongroise », *op. cit.*, p. 589.
23. Voir *ibid.*, p. 593.
24. Voir Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce 2. La cité et les lois. Séminaires 1983-1984*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p. 91.
25. Voir Claude Lefort, « Machiavel : la dimension économique du politique », in *Les formes de l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1978, rééd. Coll. « Folio-Essais », 2000, p. 222.
26. Voir Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », in *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 287.
27. Voir Claude Lefort, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, rééd. Coll. « Tel », 1986 et 2008, p. 487.
28. Voir Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », in *Le Monde morcelé*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 118.
29. Voir *ibid.*
30. Voir Claude Lefort, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, *op. cit.*, p. 470-477. Voir également Serge Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Éditions Vrin/EHESS, 2005, p. 222-225.
31. Voir Cornelius Castoriadis, « Socialisme et société autonome », in *Quelle démocratie, T. 2. Écrits politiques 1945-1997, IV*, Paris, Éditions du Sandre, 2013, p. 104-105.

ANTOINE CHOLLET*

Claude Lefort, un intrus à Socialisme ou Barbarie ?

Dans ses souvenirs très personnels de la période durant laquelle il a milité à « Socialisme ou Barbarie » (de 1957 à 1965), Sébastien de Diesbach décrit l'abîme qui séparait Cornelius Castoriadis et Claude Lefort, les deux principaux fondateurs du groupe :

Les deux hommes étaient aussi différents que l'eau et le feu. L'eau, c'était Lefort : profond, silencieux, cachant des fonds jamais explorés, échappant à toute main qui veut le saisir. Le feu, c'était Castoriadis : consumant tout matériau qui pût mettre l'incendie au monde, totalement identifié à un projet unique, allant toujours sur sa voie. Lefort était du côté des questions, Castoriadis de celui des réponses.¹

Diesbach – celui qui signait ses articles S. Chatel dans la revue –, en mettant l'accent sur le contraste entre les deux animateurs des premières années de la revue, indique par la même occasion ce qui faisait la singularité de Claude Lefort au sein du groupe. Il était, sans doute davantage que les autres membres et déjà à cette époque, sinon véritablement un « intellectuel », du moins un chercheur et un universitaire en devenir, ce qui le plaçait « du côté des questions », et par conséquent, comme Diesbach le dit bien, un peu à l'écart des certitudes nécessaires à l'action politique. Si cette situation le distinguait incontestablement du reste du groupe, d'autres aspects doivent être pris en compte pour expliquer la relative marginalité de Lefort dans le groupe.

De tous les membres de « Socialisme ou Barbarie », Lefort est peut-être celui qui s'est rétrospectivement montré le plus critique envers son expérience. Cela apparaît déjà dans l'entretien qu'il a accordé en 1975 à *L'Anti-Mythes*, une petite revue animée par des étudiants

de l'université de Caen. Il l'exprime cependant beaucoup plus clairement – circonstances de publication aidant, sans doute – dans la « préface » à la réédition des *Éléments d'une critique de la bureaucratie* en 1979, laquelle sert à introduire la réédition de certaines de ses principales contributions à *Socialisme ou Barbarie*. Dans ce texte essentiel dans l'œuvre de Lefort apparaissent les lignes suivantes, terribles si l'on songe à ce qu'avait été son engagement et celui du groupe auquel il avait appartenu :

Pendant un temps, j'ai cru voir se dessiner une révolution qui serait l'œuvre des opprimés eux-mêmes et saurait se défendre contre ceux qui prétendraient la diriger. [...] Ces illusions commencèrent à se dissiper en 1958, sitôt accomplie ma rupture avec « Socialisme ou Barbarie » et, désormais, je m'acharnai à les détruire. Auparavant, je contenais mes doutes à mesure qu'ils naissaient. Quoique souvent en opposition avec la majorité du petit groupe auquel j'appartenais, je moulais mes arguments sur ceux des autres, mes proches. Quand je ne me sentis plus contraint de leur donner continûment la preuve, en me la donnant à moi-même, de ma fidélité au projet qui nous unissait, je m'avouai qu'il était dénué de sens de comprimer l'Histoire dans les limites d'une seule classe et de faire de celle-ci l'agent d'un accomplissement de la société. Davantage : je m'étonnai d'avoir désiré cet impossible accomplissement ².

Plus loin, Lefort affirme qu'il « ne respire plus l'air du marxisme » et que sa rupture avec la revue l'a conduit à « rejeter la tradition révolutionnaire ³ ». L'écart est donc béant par rapport aux positions défendues par *Socialisme ou Barbarie*, et par la plupart de ses membres, y compris la disparition de la revue, puis la dissolution définitive du groupe en 1967. Car si la vie du groupe a été marquée par des conflits, des départs et des scissions, le regard rétrospectif porté par les différents membres du groupe sur leur expérience atteint rarement ce niveau de critique (la seule exception étant sans doute Daniel Mothé, lui aussi très circonspect à l'égard de l'expérience de *Socialisme ou Barbarie*, mais ses critiques les plus virulentes seront plus tardives).

Je mentionnais plus haut des circonstances de publication plus favorables à la critique ; il faut leur ajouter le recul historique, car, dans le texte qui sert de postface à la première édition des *Éléments d'une critique de la bureaucratie* (parue chez Droz en 1971 ⁴), le retour sur la période de « Socialisme ou Barbarie » se fait dans des termes différents, moins radicaux. Il est vrai qu'alors Mai 68 est encore proche, cet événement dont plus tard Lefort dira qu'il est un repère qui coupe l'après-guerre en deux ⁵.

Lorsqu'il parle de son départ cette fois-ci définitif du groupe en 1958 (après un premier

éloignement en 1952), Lefort affirme que cela l'a « délivré d'une censure », précisant qu'il ne s'agissait pas de « celle des autres mais de la mienne propre » qui lui interdisait de penser sa rupture avec le marxisme⁶. D'autres membres ont parlé de la difficulté à penser librement au sein de « Socialisme ou Barbarie », en particulier du fait de la présence imposante de Castoriadis et de la sorte de la censure qu'il imposait malgré lui aux autres membres du groupe (je songe en particulier à Daniel Blanchard, qui l'a dit en des termes toutefois très différents et plus nuancés que ceux utilisés par Lefort⁷).

Que les positions défendues par Lefort dans *Socialisme ou Barbarie* aient été singulières, nous allons le voir bientôt, mais il apparaît déjà très clairement que son regard rétrospectif le place à distance des autres anciens qui valorisent généralement, sinon toujours *l'expérience* du groupe et de la revue, du moins ses thèses et les positions qu'elle défendait⁸. Contrairement à d'autres, Lefort fait entendre que sa sortie du groupe, loin de représenter un isolement et un échec personnel, lui a permis de *penser*, de respirer, presque.

Une organisation politique ou une revue ?

La scission de 1958 permet d'éclairer ce qui oppose Lefort aux autres membres du groupe, y compris ceux qui le suivront dans l'aventure d'*ILO* comme Henri Simon par exemple. Dans l'entretien de 1975, Lefort exprime ainsi la divergence qui, pour lui, le séparait du groupe :

Ce qui comptait essentiellement pour moi, c'était de publier un organe de réflexion, de discussion, d'information. Il me semble que le sous-titre adopté, "Organe de critique et d'orientation révolutionnaire", reflète mon point de vue. Mais je n'étais pas obnubilé par le projet de construction d'une organisation et j'étais réticent à l'égard de ce qui pouvait apparaître comme un nouveau Manifeste, une conception programmatique. [...] Le conflit était opaque. Les uns ne voyaient dans la revue qu'un moyen pour construire l'organisation ; je ne niais pas cet objectif, mais c'est la revue qui m'importait⁹.

On notera l'étrange formule consistant à opposer, pour décrire cette divergence au sein du groupe, « les uns » non pas aux « autres », mais au seul Lefort, lequel se préoccupe principalement de la revue. On tient ici une divergence extrêmement profonde, non seulement dans la vie du groupe, mais plus généralement dans la conception de l'activité politique et du rapport entre théorie et pratique. Alors que le groupe « se croit l'embryon de

l'organisation révolutionnaire », cherche à « embrasser la totalité des problèmes » et vit « sous la mise en demeure d'énoncer des thèses sur toutes choses ¹⁰ », Lefort souhaite clairement *séparer* les deux activités, l'organisation d'une part, l'écriture ou la réflexion de l'autre. À l'appui de sa position, il note que le groupe « ne voulait pas s'avouer qu'il est impossible d'écrire, en faisant droit à la complication de l'histoire et à tous les détours de pensée qu'elle commande, dans une langue accessible à tous ; on ne voulait pas reconnaître que la revue n'était en fait lisible que par des intellectuels, des étudiants ou des ouvriers qui avaient fait un effort exceptionnel de formation ¹¹ ». Au lieu d'être un organe de construction d'un parti ou d'une organisation révolutionnaire, la revue n'était qu'une publication destinée à un public éduqué et ayant le temps et l'envie de consacrer des heures à la lecture de longues analyses du capitalisme contemporain et de la situation internationale. La plupart des articles publiés dans *Socialisme ou Barbarie* relèvent en effet davantage de contributions intellectuelles que de textes de vulgarisation, et ceci dès les premiers numéros. S'astreindre à lire quarante pages sur l'économie kolkhozienne (dans le numéro 4 d'octobre-novembre 1949), pour ne prendre qu'un exemple, suppose, comme le dit très bien Lefort, soit d'être habitué à lire de pareilles contributions, soit de faire « un effort exceptionnel ».

Ces positions, Lefort les avait déjà exprimées d'une certaine manière dans ses articles de *Socialisme ou Barbarie*, et notamment dans « L'expérience prolétarienne ¹² », que l'on peut lire comme une sorte d'aérolithe au sein des quarante numéros de la revue bien qu'il soit publié comme éditorial et ne soit, par conséquent, pas signé. Il est donc, au moment de sa parution, assumé par l'ensemble du groupe. Malgré cela, il s'agit d'une réflexion à distance des préoccupations de la revue et qui aura peu de conséquences sur son évolution future. C'est d'ailleurs une contribution d'une nature très différente des autres textes publiés par Lefort dans *Socialisme ou Barbarie*, et l'écart est frappant si on la compare à des textes comme « La situation sociale en France », « La nouvelle diplomatie russe » ou « Le poujadisme ¹³ », pour ne prendre que quelques exemples. Ces autres articles, au demeurant pas très nombreux (Lefort n'écrit que 19 textes dans les 26 premiers numéros de *Socialisme ou Barbarie*, entre 1949 et 1958, parmi lesquels figurent des éditoriaux non signés et plusieurs brèves d'actualité de seulement quelques pages), s'intègrent sans peine aux autres textes de la revue

Lorsque Lefort réévalue son départ définitif de « Socialisme ou Barbarie », trois

événements lui paraissent l'avoir précipité : l'influence néfaste de la tendance Johnson-Forest sur le groupe, dont il dénonce le « dogmatisme » et la « systématisation mégalomane ¹⁴ », l'arrivée de militants bordiguistes qui accentue « l'orientation "organisationnaliste" du groupe ¹⁵ », et enfin l'entrée de Jean-François Lyotard et de Pierre Souyri à « Socialisme ou Barbarie », lesquels souhaitent également que le groupe devienne un parti. À ces événements il me semble qu'il faut ajouter une quatrième raison du départ de Lefort, qui a trait spécifiquement à Castoriadis et à son texte publié dans la revue en 1957, « Le contenu du socialisme ». Cette tentative de préfigurer une société future lui semble relever d'une « fiction rationaliste » qui recouvre un « désir de l'homogénéité ¹⁶ ». Cette critique reprend l'un des clivages essentiels entre les conceptions respectives de la démocratie chez Lefort et Castoriadis, sur lequel il reviendra d'ailleurs dans la « préface » aux *Éléments d'une critique de la bureaucratie* en parlant de « deux versants de la démocratie », entre une société « hantée » par « la question de son auto-engendrement » et celle qui fait « l'épreuve d'une hétérogénéité du social ¹⁷ ». Si Castoriadis n'est pas nommément cité en appui de la première conception, c'est évidemment lui que Lefort vise, la similitude des expressions utilisées dans les deux textes pour qualifier cette tentative de penser la société future est là pour le prouver.

C'est donc sur un désaccord profond quant à l'orientation du groupe, qui se superpose au désaccord théorique et politique que nous venons de présenter, qui pousse Lefort à quitter « Socialisme ou Barbarie » pour fonder *ILO* (*Informations et liaisons ouvrières* ¹⁸), qu'il quittera d'ailleurs rapidement pour se consacrer à des travaux plus exclusivement académiques, à la fois dans des revues et des cercles de pensée, et autour de sa recherche sur Machiavel, laquelle aboutira, une dizaine d'années plus tard, au *Travail de l'œuvre* ¹⁹.

Penser la démocratie

Dans le conflit qui oppose Lefort (rejoint par les quelques autres membres du groupe qui vont fonder *ILO*) à la majorité de « Socialisme ou Barbarie » emmenée par Castoriadis, il est possible d'identifier les premiers linéaments de la pensée politique qu'il va par la suite élaborer à partir des années soixante-dix et qui conduira à la publication de *L'Invention*

démocratique et des *Essais sur le politique*, sans doute ses livres les plus connus et commentés²⁰. C'est aussi ce parcours qu'il retrace dans la « préface » aux *Éléments d'une critique de la bureaucratie*.

Le concept de démocratie, construit par Lefort en opposition au totalitarisme et défini de manière très générale comme refus de l'Un, trouve un certain nombre d'anticipations dans ses textes des années cinquante. La contestation de la nécessité pour le groupe de constituer un embryon de direction révolutionnaire, l'acceptation du fait que les intellectuels soient dans une certaine mesure séparés du prolétariat, le refus de considérer la révolution comme une césure absolue de l'Histoire, toutes idées qu'il développe dans « Le prolétariat et sa direction » et dans « Organisation et parti », annoncent ses réflexions ultérieures sur la démocratie²¹. Plus tard, on pourra observer dans son analyse de Mai 68 de semblables réflexes politiques et théoriques, puisqu'il louera ce « désordre nouveau » créé par les étudiants, là où Castoriadis se désespérera de leur désorganisation et de l'absence de perspectives véritablement révolutionnaires au sein du mouvement²².

Faisant le compte de ses années à « Socialisme ou Barbarie », Lefort n'exprime aucun regret mais ajoute au contraire que cet examen « sans complaisance » de son itinéraire lui permet désormais d'avoir « la conviction de penser plus librement²³ ». Il assure d'autre part être resté fidèle au mouvement qui l'animait alors, lequel, par-delà l'horizon révolutionnaire et le rêve communiste qui l'accompagnait, relève davantage de ce qu'il nomme en 1979, expression à ma connaissance unique dans son œuvre, d'« idée libertaire de la démocratie²⁴ ». Cette idée, il est en effet possible d'en déceler la présence dans les textes publiés dans *Socialisme ou Barbarie*, bien qu'elle se soit considérablement affermie après 1958 chez Lefort (il ne parle guère de démocratie avant, pas davantage que les autres contributeurs de la revue, Castoriadis compris, d'ailleurs²⁵).

Les raisons d'une divergence

Deux raisons principales expliquent cet écart entre Lefort et les autres membres de « Socialisme ou Barbarie », lesquelles n'épuisent pas l'analyse mais en donnent les articulations essentielles.

Il faut mentionner en premier lieu l'importance de la formation phénoménologique chez Lefort. Comme Stephen Hastings-King et Hugues Poltier le suggèrent tous les deux, les

textes rédigés par Lefort dans *Socialisme ou Barbarie*, et singulièrement « L'expérience prolétarienne », présentent des analogies avec les méthodes de la phénoménologie transcendantale de Husserl²⁶. En ce sens, on peut lire le texte de Lefort comme une tentative de politiser la phénoménologie, un point qui trouve confirmation dans son entretien avec *L'Anti-Mythes*, dans lequel il assure que lors de son adhésion au trotskysme en 1943, il pensait que « la pensée de Marx devait trouver sa véritable expression dans le langage de la phénoménologie²⁷ ». D'autres textes publiés par la revue rentrent également dans cette catégorie. Il faut au minimum mentionner « L'ouvrier américain » de Paul Romano (de son vrai nom Phil Singer, un militant ouvrier américain lié à la tendance Johnson-Forest, laquelle avait publié ce témoignage aux États-Unis en 1947), traduit de l'anglais et publié dans les cinq premiers numéros de la revue, et « La vie en usine » de Georges Vivier (ouvrier aux usines Chausson en région parisienne) qui est publié sur cinq numéros de 1952 à 1955. La première partie de ce dernier texte paraît dans le numéro dont « L'expérience prolétarienne » forme l'éditorial, et constitue en quelque sorte l'illustration concrète de la volonté affichée dans ce texte programmatique de donner la parole aux ouvriers. Il est possible d'ajouter à ces premiers exemples les textes de Daniel Mothé, ouvrier chez Renault et militant dans le groupe, bien que son cas soit un peu différent²⁸. Ces descriptions très détaillées des conditions de vie et de travail en usine représentent ainsi le genre d'articles que Lefort appelle de ses vœux dans la revue, bien davantage que les grands textes théoriques d'orientation. Si les textes de ce genre restent finalement assez rares dans les numéros de *Socialisme ou Barbarie*, il faut tout de même noter qu'ils apparaissent dans plus de la moitié des numéros jusqu'en 1955.

La seconde raison qu'il faut invoquer pour expliquer la singularité de Lefort au sein du groupe est sa proximité avec Maurice Merleau-Ponty, qui a été son professeur durant la guerre et qu'il accompagne jusqu'à sa mort prématurée, avant de publier ses derniers textes de manière posthume. Cette proximité lui assure une présence dans plusieurs numéros des *Temps modernes* jusqu'à la polémique entre Merleau-Ponty et Sartre au début des années cinquante, ce qui le porte à exercer une activité plus directement intellectuelle que les autres « sociaux-barbares », et surtout une activité de pensée *publique*²⁹. Au-delà de ces circonstances matérielles, l'influence de Merleau-Ponty se fait sentir plus profondément sur Lefort. Il en a bien rendu compte dans un long texte écrit en hommage au philosophe et publié en 1963, « La politique et la pensée de la politique³⁰ ». Ce contre quoi la pensée merleau-pontienne l'a

définitivement mis en garde, c'est ce qu'il nomme « la pensée de survol ». Or ce genre de pensée, malgré les références constantes à la dialectique et à l'articulation entre théorie et pratique, irrigue toute la littérature des groupes révolutionnaires de l'après-guerre, et il serait hâtif d'exclure d'emblée *Socialisme ou Barbarie* de cette tendance, malgré les positions plus nuancées qui s'y exprimaient incontestablement. L'entretien de 1975 et la préface de 1979 témoignent à de nombreuses reprises de cette contradiction entre ce qui, pour Lefort, constitue le propre de la pensée politique et l'activité de pensée qui était celle de « Socialisme ou Barbarie ».

L'influence de Merleau-Ponty ne s'arrête pas, bien entendu, à la seule pensée politique. Elle est constamment présente dans le grand travail que Lefort consacre à Machiavel et qu'il entreprend dès les années cinquante, alors qu'il écrit encore dans *Socialisme ou Barbarie*. Il faut d'autre part noter que le parcours politique de Merleau-Ponty lui-même présente quelques analogies avec celui de Lefort, notamment dans leur prise de distance presque concomitante avec le marxisme. Chez Merleau-Ponty, elle date, explicitement, de la parution des *Aventures de la dialectique* en 1955 ; Lefort, comme nous l'avons rappelé plus haut, situe la sienne à son départ de la revue en 1958.

Quelle action politique ?

L'insistance mise par Lefort sur l'importance des témoignages ouvriers dans *Socialisme ou Barbarie* n'a eu, comme nous venons de le voir, qu'un impact limité sur la revue, qui n'est pas parvenue à susciter ces témoignages. Seul l'article de Georges Vivier répond véritablement au souhait de Lefort, et sa publication s'interrompt brutalement au numéro 17 alors qu'une suite est annoncée. L'environnement plus favorable aux thèses de Lefort qu'est *ILO* se révèle également être un échec. Sa publication s'étale d'octobre 1958 à mai 1960 (seuls trois véritables numéros seront publiés, précédés d'une quinzaine de « bulletins d'informations » ne comptant guère plus que quelques pages dactylographiées, auxquels il faut encore ajouter quatre « cahiers » et divers autres documents ³¹), et sa diffusion restera extrêmement confidentielle. Dans l'ensemble l'objectif fixé par Lefort à ce que devrait être l'activité d'un groupe révolutionnaire comme « Socialisme ou Barbarie » n'a pas été atteint, en tous les cas dans les activités les plus explicites du collectif.

Il y a chez Lefort, dès ses années à « Socialisme ou Barbarie », un étrange balancement entre

le refus radical d'une séparation entre théoriciens et militants d'une part et un écart extrême de l'autre, entre ce que peuvent faire les intellectuels comme lui (dans le meilleur des cas mettre en liaison les ouvriers entre eux) et ce que font effectivement les prolétaires. Lefort laisse ouverte et irrésolue la question qui consiste à savoir *qui* peuvent être les acteurs responsables de ce qu'il nomme l'« effervescence révolutionnaire » et, plus tard, la « démocratie sauvage ». C'est ce que Hugues Poltier a bien décrit comme une « aporie du révolutionnarisme ³² ». Contrairement à Merleau-Ponty, on ne trouve nulle part chez Lefort ces « hommes exceptionnels [qui] coiffent le tout », vivantes mais nécessaires contradictions des moments révolutionnaires qui « réussissent à gouverner tout en gardant leur conscience révolutionnaire ³³ ». Ce problème ne se laisse jamais résoudre chez Lefort, et on le retrouve jusque dans les figures historiques qui l'ont fasciné, constituant entre elles une sorte de panthéon de cette ambivalence : Machiavel, Tocqueville, Quinet, Soljénitsyne... Des penseurs de l'action qui se tiennent à l'écart de celle-ci, soit qu'ils y sont contraints comme Machiavel ou Quinet, tous deux en exil, soit qu'ils s'y préparent comme Tocqueville.

Que ni *Socialisme ou Barbarie* ni *Informations et liaisons ouvrières* n'aient rempli le mandat que souhaitait leur fixer Lefort ne doit pas nous conduire à conclure que l'échec a été intégral pour sa conception, bien au contraire. Malgré les textes qui étaient publiés, dans la première des deux revues en tout cas, et les positions affirmées par les membres du groupe qui l'éditait, la description du travail d'une revue révolutionnaire et antibureaucratique faite par Lefort correspond sans doute mieux à ce qu'a *effectivement* été *Socialisme ou Barbarie* pendant ses quelque quinze années de parution. Elle a fait penser ses membres – ils le disent tous dans leurs textes ou entretiens consacrés à cette période – ainsi que, pour autant qu'on le sache (mais nous disposons tout de même de quelques témoignages en ce sens), ses lecteurs, jamais très nombreux. Elle les a informés de manière originale sur quantité d'événements internationaux, et, sur ce point, on peut mentionner l'importance de son positionnement au moment de la révolution hongroise de 1956, même si son audience était microscopique.

Le groupe et la revue n'ont en revanche *jamais* constitué une organisation, dans quelque sens du terme que ce soit, contrairement aux ambitions affichées par la plupart des membres. Dans son long article consacré à l'influence de *Socialisme ou Barbarie*, Enrique Escobar le dit avec une extrême clarté : « l'influence de *Socialisme ou Barbarie* sur la pensée française de l'après-guerre fut à peu près nulle ». Il ajoute que les personnes qui s'intéressent à la revue « ont du mal à imaginer aujourd'hui la nature, la *qualité* du silence qui a entouré cette revue et ce groupe

dans les années cinquante et au début des années soixante³⁴ ». S'agissant de l'ambition organisationnelle de « Socialisme ou Barbarie », il indique que « le groupe n'a jamais atteint le *seuil* – nombre d'adhérents, composition sociale, rapports avec des milieux sociaux concrets – qui lui aurait permis ne fût-ce que d'essayer de mettre ses idées en pratique, de devenir l'organisation qu'il aurait voulu être : ce n'était qu'une petite association d'individus se reconnaissant à des degrés divers dans les idées d'une revue³⁵ ».

Paradoxalement par conséquent, il semble que ce qu'est parvenu à faire la revue se rapproche davantage des objectifs qui étaient ceux de Lefort que de ceux énoncés explicitement par le groupe quant à sa propre activité. De même, les quelques travaux consacrés à *Socialisme ou Barbarie* et les nouveaux lecteurs que la revue a trouvés de manière posthume reposent eux aussi sur cet aspect de son travail, en la considérant comme une revue théorique et non comme un groupe militant dont le journal ne devait servir qu'à organiser un activité de recrutement et d'expansion. En définitive, c'est donc bien Lefort qui, par réalisme peut-être, donne la meilleure idée du travail *effectif* qui a été celui de « Socialisme ou Barbarie », y compris après son départ.

NOTES

* Centre Walras-Pareto, université de Lausanne

1. Sébastien de Diesbach, *La Révolution impossible. Mes années avec «Socialisme ou Barbarie»*, Paris, Éditions de L'Harmattan, 2013, p. 44.
2. Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Éditions Gallimard, Coll. « Tel », 1979, p. 9-10.
3. *Ibid.*, p. 12 et 14.
4. Réédité comme « Le nouveau et l'attrait de la répétition », in *Éléments d'une critique de la bureaucratie, op. cit.*, p. 355-371.
5. Dans l'éditorial du premier numéro de *Libre*, repris ici : « Maintenant », in Claude Lefort, *Le Temps présent. Écrits, 1945-2005*, Paris, Éditions Belin, 2007, p. 275-299.
6. « Entretien avec C. Lefort », in *L'Anti-mythes*, n° 14, 1975 (repris sous le titre « Entretien avec L'Anti-Mythes », in *ibid.*, p. 236. C'est cette édition que nous

utiliserons désormais). Olivier Mongin insiste lui aussi sur « la solitude de pensée » de C. Lefort au sein de « Socialisme ou Barbarie » (voir Olivier Mongin, « Un parcours politique. Du cercle des idéologies au cercle des croyances », in Claude Habib, Claude Mouchard (dir.), *La Démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris, Éditions Esprit, 1993, p. 143).

7. Voir Daniel Blanchard, « Crise de mots », in *Crise de mots*, Paris, Éditions du Sandre, 2012, p. 19-46.

8. On peut lire à cet égard les autres entretiens réalisés par l'équipe de *L'Anti-Mythes*, notamment celui de Castoriadis (« Pourquoi je ne suis plus marxiste » [1974], in Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive. Entretiens et débats, 1974-1997*, Paris, Éditions du Seuil, Coll. « Points », 2011, p. 35-83).

9. « Entretien avec *L'Anti-Mythes* », *op. cit.*, p. 228-229.

10. *Ibid.*, p. 232.

11. *Ibid.*, p. 235.

12. Claude Lefort, « L'expérience prolétarienne », in *Socialisme ou Barbarie*, n° 11, 1952 (repris dans Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 71-97).

13. Claude Montal, « La situation sociale en France », in *Socialisme ou Barbarie*, n° 10, 1952 ; « La nouvelle diplomatie russe », in *Socialisme ou Barbarie*, n° 17, 1955 ; « Le poujadisme », in *Socialisme ou Barbarie*, n° 18, 1956 (repris dans Claude Lefort, *Le Temps présent*, *op. cit.*, p. 85-96, p. 127-136 et p. 137-145).

14. « Entretien avec *L'Anti-Mythes* », *op. cit.*, p. 231. La « tendance Johnson-Forest », dont les membres les plus éminents étaient C. L. R. James, Raya Dunayevskaïa et Grace Lee Boggs, peut être considérée comme l'équivalent de « Socialisme ou Barbarie » aux États-Unis. Elle s'était elle aussi séparée du trotskysme autour des analyses de la nature de l'URSS. Sur ce groupe, on pourra consulter : Matthieu Renault, *C. L. R. James. La vie révolutionnaire d'un « Platon noir »*, Paris, Éditions La Découverte, 2015, p. 101-119. Castoriadis est en contact étroit avec Grace Lee Boggs durant son séjour à Paris pour un congrès de la IV^e Internationale en 1948. *Socialisme ou Barbarie* traduira le texte qui introduisait le témoignage de Paul Romano dans l'édition américaine : Ria Stone, « La reconstruction de la société », in *Socialisme ou Barbarie*, n° 7, 1950, p. 67-81 et n° 8, 1951, p. 50-72. Sur l'influence de la tendance sur Castoriadis et sur la confusion faite par C. Lefort entre Grace Lee Boggs et Raya Dunayevskaya, on consultera les remarques d'Enrique Escobar reprises in François Dosse, *Castoriadis, une vie*, Paris, Éditions La

Découverte, 2014, p. 120 n. 3.

15. « Entretien avec *L'Anti-Mythes* », *op. cit.*, p. 232. Sur les bordiguistes à « Socialisme ou Barbarie », je renvoie aux analyses de Philippe Gottraux, « *Socialisme ou Barbarie* ». *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne, Éditions Payot, 1997.

16. « Entretien avec *L'Anti-Mythes* », *op. cit.*, p. 240 et 241.

17. Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 26.

18. La graphie du nom de ce collectif évolue selon les numéros du bulletin qu'il publie. On trouve aussi bien « Information et liaison ouvrières », « Information et liaisons ouvrières » que « Informations et liaisons ouvrières », qui semble être la graphie la plus logique et correspond à celle des derniers bulletins.

19. Claude Lefort, *Le Travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris, Éditions Gallimard, 1972.

20. Claude Lefort, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Éditions Fayard, 1981 ; Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

21. Claude Montal, « Le prolétariat et le problème de la direction révolutionnaire », in *Socialisme ou Barbarie*, n° 10, 1952 (repris dans Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 59-70) ; Claude Lefort, « Organisation et parti. Contribution à une discussion », in *Socialisme ou Barbarie*, n° 26, 1958 (*ibid.*, p. 98-113).

22. Edgar Morin, Claude Lefort, Jean-Marc Coudray, *Mai 68 : la Brèche*, Paris, Éditions Fayard, 1968. Sur les analyses de 1968, je me permets de renvoyer : Antoine Chollet, « Claude Lefort et Cornelius Castoriadis : regards croisés sur Mai 68 », in *Politique et Sociétés*, vol. 34, n° 1, 2015, p. 37-60.

23. Claude Lefort, « Préface », in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 15.

24. *Id.*

25. Gilles Labelle souligne, lui aussi, que les interprétations établissant une rupture radicale entre un Lefort marxiste, celui de *Socialisme ou Barbarie*, et un Lefort démocrate anti-totalitaire ne tiennent pas. G. Labelle propose à l'inverse de faire de la référence au réel la notion qui permet d'unifier l'ensemble de l'œuvre et du parcours de Lefort (Gilles Labelle, « Parcours de Claude Lefort : de l'«expérience prolétarienne» de l'«aliénation» à la critique du

marxisme », in *Politique et Sociétés*, vol. 34, n° 1, 2015, p. 17-36).

26. Voir Stephen Hastings-King, *Looking for the Proletariat. Socialisme ou Barbarie and the Problem of Worker Writing*, Chicago, Haymarket Books, 2015, p. 114 ; Hugues Poltier, *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1998, p. 30-32.

27. « Entretien avec *L'Anti-Mythes* », *op. cit.*, p. 225.

28. L'analyse la plus détaillée des textes de Mothé se trouve chez Stephen Hastings-King, « Reading Daniel Mothé », in *Looking for the Proletariat*, *op. cit.*, p. 235-320.

29. On prendra comme preuve les articles publiés dès le tout début des années cinquante dans diverses revues scientifiques et réédités pour partie in Claude Lefort, *Les Formes de l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, Coll. « Folio », 2000. Dick Howard relève d'autre part que les textes théoriques les plus importants publiés par Lefort dans ces années-là ne le sont pas dans *Socialisme ou Barbarie* mais dans d'autres revues dont *Les Temps modernes* (voir Dick Howard, *The Marxian Legacy. The Search for the New Left*, 3^e édition, Londres, Palgrave Macmillan, 2019, p. 203).

30. « La politique et la pensée de la politique » [1963], in Claude Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Éditions Gallimard, 1978, p. 45-104.

31. Il faut ici rendre hommage au(x) militant(s) de l'admirable site archivesautonomie.org qui numérisent avec patience de très nombreux journaux et revues de l'histoire du mouvement ouvrier, rendant ainsi disponibles des publications qui seraient sinon absolument introuvables, *ILO* en étant un excellent exemple ainsi que, dans une moindre mesure, *Socialisme ou Barbarie*.

32. Hugues Poltier, *Passion du politique*, *op. cit.*, p. 79.

33. Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Éditions Gallimard, Coll. « Folio », 2000, p. 307.

34. Enrique Escobar, « Sur l'«influence» de S ou B et, inévitablement, sur Castoriadis », in Sophie Klimis, Philippe Caumières, Laurent Van Eynde (dir.), *Socialisme ou Barbarie aujourd'hui. Analyses et témoignages*, in *Cahiers Castoriadis* n° 7, Bruxelles, Presses des Facultés universitaires de Saint-Louis, 2012, p. 176.

35. *Ibid.*, p. 180.

YAËL GAMBAROTTO

La philosophie comme interprétation du présent : Claude Lefort et les années «Socialisme ou barbarie»

*Le prestige de la théorie s'accommode trop souvent d'une élusion des faits
qui donne l'heureuse conviction de penser dans l'ignorance de ce qui est pensé [...]
Mieux vaut, m'a-t-il paru, les observer parfois de trop près que d'en juger de trop haut.*¹

Une formule peut-elle dire toute une œuvre ? Cette affirmation de Claude Lefort pourrait nous le laisser croire, tant elle synthétise avec justesse son entreprise philosophique et se donne à voir comme le discours d'une méthode originale, un rapport singulier à la pensée et au savoir.

Depuis ses premiers écrits dans la revue des *Temps Modernes*, jusqu'à la parution d'*Écrire. À l'épreuve du politique*², un recueil d'articles dans lequel il s'interroge sur la manière de lier réflexion théorique et pratique de l'écriture, Claude Lefort n'a cessé de construire son œuvre philosophique à partir d'une certaine conception de la pensée *en train de se faire* ; toute sa trajectoire intellectuelle peut en effet s'appréhender comme la tentative de saisir le réel à partir des faits qui surgissent en son sein : « La philosophie ne prend forme que lorsque penser et *faire* – faire advenir, faire apparaître – se conjuguent³ ».

Depuis l'événement qui tout à la fois précède et excède toute entreprise de réduction théorique, la pensée est aux prises avec le présent, un *ici et maintenant* qui lui impose un ordre et des limites. En ce sens, l'œuvre de Claude Lefort est à proprement parler un travail d'interprétation ; c'est bien entendu chez Machiavel qu'il découvre cette tâche du philosophe ⁴.

À la manière du Florentin qui cherche à penser « à l'épreuve des faits ⁵ », Claude Lefort cherche pour sa part à philosopher depuis l'événement tel qu'il se produit. Penser revient ainsi à interpréter le monde, à habiter le réel et à en épouser les formes. Puisque pour Claude Lefort, « ce qui est à penser n'est jamais délié de l'épreuve du présent ⁶ », le véritable philosophe est donc celui qui affronte l'imprévisibilité des faits qui se manifestent à lui dans la contingence d'un présent. Plus encore, une telle conception suppose que le penseur soit en réalité pris dans les plis d'un présent qu'il tente d'interpréter, qu'il propose un diagnostic des événements sans jamais pouvoir s'en extraire. Telle est la contradiction de la pensée elle-même que Lefort découvre chez Machiavel : comment interpréter le présent si nous sommes pris *dans* le présent ? Comment le comprendre si nous ne pouvons nous en extraire ?

À l'image du Prince pour qui la politique est un art du déchiffrement permanent de *l'ici et maintenant*, et dont le pouvoir se trouve toujours éprouvé par cette capacité à interpréter le réel, le penseur doit interroger le présent tout en abandonnant toute prétention à pouvoir en dire la Vérité. En d'autres termes, il doit se livrer à l'exercice d'une interprétation qui se fait et se défait sans cesse, et par laquelle il fait l'expérience de sa propre vulnérabilité.

Certes, cette réflexion prend toute son ampleur théorique avec la découverte de Machiavel et dans *Le Travail de l'œuvre Machiavel* (1972), mais elle est en réalité déjà présente chez Lefort dès les années cinquante, et plus particulièrement à l'époque charnière de *Socialisme ou Barbarie*. C'est en effet au cours des années cinquante-six – cinquante-huit que l'on découvre chez Claude Lefort, héritier en cela de la phénoménologie merleau-pontienne, les premières manifestations d'une pensée qui se refuse à toute forme de « surplomb », le conduisant progressivement à s'éloigner du marxisme, à entreprendre une réflexion théorique sur les notions de totalitarisme et de bureaucratie, puis à développer une critique des idéologies qui le conduira *in fine* à rompre avec la revue ⁷.

Nous voudrions montrer dans le présent article comment se constitue chez Claude Lefort, au cours des années *Socialisme ou Barbarie*, cette pratique philosophique de l'interprétation du présent, et la place que celle-ci occupe dans son positionnement d'emblée critique vis-à-vis de la revue. Trop souvent on s'est contenté de tenir la période *Socialisme ou Barbarie* pour un moment important, parfois décisif, du parcours intellectuel de Claude Lefort, sans voir que cette affirmation trouve avant tout sa pertinence dans la reconnaissance d'un écart originaire et irréconciliable entre deux méthodes de pensée⁸. Pour le dire autrement, c'est moins dans le processus d'élaboration de la revue qu'à son *épreuve* que Claude Lefort va affermir sa conception du travail de la pensée comme interprétation du présent, une pensée qui s'enracine dans l'expérience du réel, et accepte de faire l'expérience de sa propre vulnérabilité à partir du surgissement de l'événement.

*

Si la rupture entre Claude Lefort et la revue qu'il avait contribué à créer est définitivement consommée en 1958⁹, elle n'est en réalité que l'aboutissement d'une longue succession de dissensions qui opposèrent le philosophe français aux différents fondateurs et contributeurs de *Socialisme ou Barbarie*. Nous ne pouvons pas revenir ici sur l'ensemble de ces différends, mais nous devons remarquer qu'ils ne sont pas simplement d'ordre programmatique ; ils sont avant tout le résultat d'une différence de *méthode* philosophique portant sur le statut attribué au penseur. Il y a en quelque sorte une continuité de la dissension entre Lefort et ses camarades de la revue, qui tient à la tâche que fixe Lefort à la philosophie : celle d'interpréter le présent.

À y regarder de plus près, l'aventure *Socialisme ou Barbarie* de Claude Lefort s'apparente en effet à une somme de « petites scissions successives¹⁰ ». Plus frappant encore est le fait que ce qui conduira à la rupture de 1958 est déjà contenu en germes dans la création de la revue. Dans un entretien daté de 1975 avec la revue *L'Anti-Mythes*, Claude Lefort affirme ainsi :

La création même de Socialisme ou Barbarie n'alla pas pour moi sans problèmes. Et quoique j'y aie participé activement, elle fut l'occasion d'une brouille. Aussi bien ne trouve-t-on pas mon nom [...] au sommaire du premier

numéro de la revue. Ce qui comptait essentiellement pour moi, c'était de publier un organe de réflexion, de discussion, d'information. Il me semble que le sous-titre adopté, "Organe de critique et d'orientation révolutionnaire", reflète mon point de vue. Mais je n'étais pas obnubilé par le projet de construction d'une organisation et j'étais réticent à l'égard de ce qui pouvait apparaître comme un nouveau Manifeste, une conception programmatique [...] Le conflit était opaque. Les uns ne voyaient dans la revue qu'un moyen pour construire l'organisation ; je ne niais pas cet objectif, mais c'est la revue qui m'importait ¹¹.

Dès l'origine, Claude Lefort s'est donc attaché à privilégier la dimension critique de la revue ; son rôle, écrit-il à plusieurs reprises, ne consistait pas tant à former un « organe de parti » mais bien à proposer une réflexion critique sur ce qui advient *dans et par* le capitalisme. Lefort voulait faire de *Socialisme ou Barbarie* un outil d'interprétation de la société capitaliste et bureaucratique telle qu'elle se manifestait *ici et maintenant*, et non pas une tentative de systématisation politique du social. De ce point de vue, il semble que cette ambiguïté n'ait jamais été levée. Si les divergences sur le rôle de la revue furent sans aucun doute la cause de la rupture de Lefort, elles mettent surtout en lumière un décalage originel entre une conception philosophique, héritée de la phénoménologie de Merleau-Ponty, et la dimension programmatique à dominante marxiste de la revue :

Je ne contestais pas davantage que la revue dût tracer une ligne d'orientation politique, mais le projet d'élaborer des thèses, qui couvrent l'ensemble des problèmes du mouvement ouvrier, me mettait mal à l'aise [...] De l'enseignement de Merleau-Ponty, j'avais tiré la critique de toute prétention à occuper le lieu du savoir absolu ou à tenir un discours sur la totalité. En fait, cette critique aurait dû me mener plus loin dès ce moment-là, mais je m'efforçais de la concilier avec la pensée de Marx. Il m'importait beaucoup plus de découvrir chez Marx la dimension critique que d'en extraire une conception totale du monde qui permît d'assimiler l'histoire du XX^{ème} siècle ¹².

Si l'orientation de la revue mettait tant Lefort « mal à l'aise », c'est parce que cette ambiguïté entre influence merleau-pontienne, d'une part, et inspiration marxiste, d'autre part, était avant tout la sienne. Encore particulièrement marquée par Marx, la pensée lefortienne de cette période cherche en quelque sorte à opérer une synthèse entre le projet critique marxien et la pensée de l'événement héritée de Merleau-Ponty, à préserver la pensée de Marx de toute crispation d'un savoir surplombant. L'éloignement

progressif des théories marxistes et la découverte de Machiavel constitueront deux symptômes simultanés et complémentaires de l'impossibilité d'une telle entreprise ; un troisième sera celui de la rupture définitive avec *Socialisme ou Barbarie*.

Du reste, nous savons que cette rupture interviendra à l'occasion d'un événement précis : le coup d'État de De Gaulle en 1958. Dans l'explication qu'il en donnera plus tard, Claude Lefort notera que la discorde portait moins sur le sens à donner à l'événement que sur les conséquences qu'il avait pour la revue elle-même, les membres de *Socialisme ou Barbarie* croyant enfin réunies les conditions propices à l'instauration d'une nouvelle organisation politique. Comme il l'assènera dans une formulation lapidaire à *L'Anti-Mythes* : « je pense qu'ils ont perdu, alors, la notion du réel ¹³ ».

En réalité, la nature de l'événement n'est ici que secondaire ; le coup d'État de De Gaulle, pour important qu'il soit dans l'histoire de la France de l'après-guerre, n'explique pas par lui-même la rupture entre Lefort et la revue. Mais il est caractéristique d'un moment de l'histoire de cette dernière, où se modifie irrémédiablement son positionnement intellectuel aux yeux du premier, où l'exigence d'un travail de pensée de la revue semble cesser tout à fait. C'est bien la position de surplomb qu'occupe la revue vis-à-vis de l'événement qui est ici mise en accusation par Lefort, comme elle l'était déjà lors de sa création. Le « mal-être » permanent de Lefort au sein de *Socialisme ou Barbarie* trouve ici son origine. Parce que la revue n'a cessé d'osciller entre réflexion théorique d'une part, menaçant ainsi de se couper du social qu'elle se proposait d'examiner, et pratique d'une pensée inscrite dans le flux du réel et soumise à ses variations d'autre part, Lefort n'a jamais pu s'y sentir pleinement à son aise. Et lorsque celle-ci a finalement abandonné toute exigence d'interprétation du réel pour basculer dans la construction d'un projet d'avant-garde politique, lorsqu'elle s'est détournée de l'exercice de la pensée véritable pour former une « direction » prétendant enseigner aux masses plutôt qu'apprendre à leur contact, la rupture était alors définitivement consommée.

Cette « position de survol », discours refusant de faire l'expérience de sa vulnérabilité à l'épreuve des faits, que l'événement de 1958 vient définitivement entériner, est condamnée sans ambages par Lefort ¹⁴. La tentative de penser l'expérience depuis son avènement, et non pas en position de surplomb, se trouvera ainsi régulièrement mise à

mal tout au long des années d'investissement de Lefort dans la revue, notamment en raison des diverses influences que celle-ci subit ¹⁵. Nous comprenons alors ce que la critique de ses camarades recouvre à ses yeux : perdre la notion du réel, c'est oublier la nature indéterminée de l'événement qui vient, c'est ne plus penser *dans* le présent, mais soumettre la nouveauté de l'événement à du *déjà-connu*, le défaire de sa radicale nouveauté pour chercher à s'en rendre – en vain – maître par le recours à une théorie totalisante.

Si l'intention philosophique de Claude Lefort est une exigence, alors c'est sans doute celle qu'il formule ici et qui l'accompagnera tout au long de son œuvre : ne jamais perdre la notion du réel.

*

La critique de la pensée de surplomb, quoique présente dans toutes les réflexions de Lefort au cours des années *Socialisme ou Barbarie*, est particulièrement visible dans l'article intitulé « L'expérience prolétarienne », publié en décembre 1952 dans le numéro 11 de la revue et repris ensuite dans *Éléments d'une critique de la bureaucratie* ¹⁶. Comme l'indique le titre, l'intention de Lefort y est manifeste. Au-delà du refus de la pensée d'en haut, il s'agit désormais de comprendre ce qui se joue *ici et maintenant*, de penser l'expérience à l'œuvre dans la chair du social, d'en rendre compte du mieux possible, d'en proposer une interprétation certes limitée et incomplète, mais à même l'événement, dans ses plis. Lefort cherche en effet à définir ce que pourrait être une « analyse concrète du prolétariat », pour essayer de combler « l'écart entre ce qui est vécu et ce qui est élaboré, transformé en thèse ¹⁷ ». L'article démontre ce qui constitue de ce point de vue l'approche la plus concrète pour le philosophe : « Au lieu d'examiner de *l'extérieur* la situation et le développement du prolétariat, on chercherait à restituer de *l'intérieur* son attitude en face de son travail et de la société et à montrer comment se manifestent dans sa vie quotidienne ses capacités d'invention ou son pouvoir d'organisation sociale ¹⁸ ».

Pensée de l'intériorité du social plutôt que de l'extériorité, l'approche lefortienne se présente comme une méthode pour la revue elle-même et lui fixe comme objectif de recueillir les témoignages des ouvriers et de placer leurs *expériences* au cœur de son projet

théorique. Penser et faire sont toujours à conjuguer ensemble, donnant ainsi à l'intellectuel le devoir de suspendre son élaboration théorique « à une interrogation, à un déchiffrement des rapports sociaux prolétariens qui devait impliquer les intéressés » et dont le groupe des contributeurs de *Socialisme ou Barbarie* « ne saurait prétendre qu'à cristalliser ce processus de connaissance ¹⁹ ». S'il est vrai que la tentative de Lefort d'imposer cette conception aux autres membres de la revue sera un échec, elle n'en demeure pas moins une formidable ligne de conduite pour toute pensée qui refuse de se placer en surplomb d'un réel en train de se produire.

Pour autant, cette conception ne se réduit pas non plus à la restitution d'une expérience ou d'un témoignage. Il s'agit bien d'un travail *d'interprétation* de cette expérience, ou pour reprendre une expression lefortienne, d'une « mise en forme et en sens » de ces rapports sociaux. Ainsi que l'écrit Claude Lefort, un témoignage d'ouvrier reste déterminé par une situation de témoin : « raconter n'est pas agir et suppose même une rupture avec l'action qui en transforme le sens ²⁰ ». Autrement dit, « ce n'est pas parce que l'on a pu observer les ravages que fait l'éloquence du théoricien auprès de ceux qui se laissent subjugué pour comprendre, qu'on doit refuser toute relation qui témoigne d'une asymétrie entre les positions des interlocuteurs et tenir pour un signe d'agression l'usage de certains concepts, ou plus généralement d'un discours, d'un mode d'interrogation, dont la signification n'est pas immédiatement donnée ²¹ ».

Il s'agit donc de trouver un équilibre précaire entre la pensée surplombante, qui juge de trop haut et risque de sombrer dans le déductivisme de l'idéologie, et la pensée immanente, collée au réel, prise dans l'action et ne pouvant s'en dégager.

Telle serait alors la nature de la pensée véritable : prise dans une instabilité permanente, dans un écart irréductible entre l'intériorité et l'extériorité pures. En guise de conclusion à son article sur l'expérience prolétarienne, Lefort écrivait ainsi :

Qui opérera des rapprochements jugés significatifs entre telle ou telle réponse, révélera au-delà du contenu explicite du document les intentions ou les attitudes qui l'inspirent, confrontera enfin les divers témoignages entre eux ? Les camarades de la revue Socialisme ou Barbarie ? Mais ceci ne va-t-il pas contre leur intention, puisqu'ils se proposent surtout par cette recherche de permettre à des ouvriers de réfléchir sur leur expérience ? [...] Nous souhaitons qu'il soit possible d'associer les auteurs mêmes des témoignages à une

critique collective des documents. De toute manière, l'interprétation, d'où qu'elle vienne, aura l'avantage de rester contemporaine de la présentation du texte interprété. Elle ne pourra s'imposer que si elle est reconnue exacte par le lecteur, celui-ci ayant la faculté de trouver un autre sens dans les matériaux qu'on lui soumet ²².

Ainsi, si le travail d'interprétation consiste bien à partir des faits qui se produisent à essayer de les mettre en sens, il s'agit toujours de partir de l'expérience vécue, de se faire le « contemporain » de l'événement en train d'advenir. Dans son texte de rupture avec la revue, Lefort n'écrivait-il d'ailleurs pas que « la politique n'est donc pas à enseigner, elle est plutôt à expliciter comme ce qui est inscrit à l'état de tendance dans la vie et la conduite des ouvriers ²³ », confirmant par là-même que c'est bien l'expérience qui règle la conduite de la pensée ? Faut-il dès lors s'étonner que les derniers mots de cet article, par lequel Lefort achève donc sa collaboration à *Socialisme ou Barbarie*, en appellent à la nécessaire « unité des expérience ouvrières ²⁴ » ?

Claude Lefort enracine sa pensée dans les sols mouvants de l'expérience et du réel, ces *accidenti* dont parlait Machiavel et qui obligent le penseur à toujours se réajuster au principe du changement. L'exigence d'une *praxis* de la pensée philosophique, par laquelle celle-ci fait l'épreuve d'une dissolution de tout principe de certitude et se découvre ainsi vulnérable, est en même temps sa condition de possibilité. C'est cette exigence que Claude Lefort ne pouvait plus mettre en œuvre au sein de *Socialisme ou Barbarie* et qu'il a donc cherché à recréer avec *Informations et Liaisons ouvrières*, un bulletin donnant la parole aux ouvriers afin de penser depuis leurs expériences vécues.

Ainsi compris, l'écart dans lequel travaille la pensée n'est pas à proprement parler un entre-deux entre immanence et surplomb mais une *brèche* dans laquelle elle s'éprouve constamment ²⁵. Parce qu'il se risque à observer le présent de trop près plutôt que de le juger de trop haut, le philosophe renonce aussitôt « à l'idée qu'il y aurait dans les choses mêmes [...] un sens tout positif, ou une détermination en soi promise à la connaissance [...] et, en conséquence, (il se destine à) pointer dans les choses, dans l'histoire, dans la vie sociale ou les œuvres d'autrui, les discordances, les contradictions, les *fractures* qui sont signes de l'indétermination du sens et nous contraignent d'avancer à l'épreuve de l'impossibilité d'une *clôture du savoir* ²⁶ ».

Au fond, ce que découvre Claude Lefort durant ses années *Socialisme ou Barbarie*, à la suite de Merleau-Ponty et en anticipation de sa rencontre avec Machiavel, ce n'est pas tant le risque pour la philosophie de penser à même les faits que de chercher à les éluder. Philosophier, c'est ainsi *interroger* le présent et faire par là-même « le deuil du savoir », en apprenant que la pensée occupe un lieu par nature toujours instable, incertain et fragile, ouvert à l'indétermination de l'événement et soumis au principe du réel.

NOTES

1. Claude Lefort, *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag*, Paris, Éditions Belin, p. 16.
2. Claude Lefort, *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1992.
3. Claude Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, « Préface », Paris, Éditions Gallimard, 1978, p. XV.
4. Claude Lefort, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Éditions Gallimard, Paris, 2008. Cette étude magistrale sur l'œuvre de Machiavel rend compte de cette volonté moderne de philosopher depuis le réel en train de se faire, rompant ainsi avec l'idéalisme politique des Anciens. De fait, on doit à Claude Lefort d'avoir mis en évidence que toute la pensée de Machiavel, aussi bien dans *Le Prince* que dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, peut s'interpréter comme tentative de penser l'action philosophique et politique à partir de l'épreuve du présent. Il découvre chez Machiavel une certaine attitude vis-à-vis du présent, une pratique qui interroge *l'ici et maintenant*, une attention toute particulière à la nouveauté, à l'événement et à sa contingence. Cette interprétation du présent nous conduirait dès lors à remettre en cause l'affirmation de Michel Foucault, qui, dans sa lecture du *Qu'est-ce que les Lumières ?* de Kant, fait de ce dernier le premier philosophe à formuler un diagnostic du présent, à faire surgir la question du présent comme problème philosophique. Le *Machiavel* de Lefort infirme ce propos ; avant Kant, il y eut Machiavel.
5. Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Livre I, chapitre 32, Paris, Éditions Gallimard, p. 163.

6. Claude Lefort, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, *op.cit.*, p. 58.
7. À ce sujet, voir la Préface de Claude Lefort à son livre *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Éditions Gallimard, 1979, p. 7-28 : Lefort y retrace son parcours intellectuel, et notamment son détachement de la revue *Socialisme ou Barbarie*, qu'il inscrit dans un processus plus large d'éloignement des thèses de Marx et l'élaboration d'une critique de la bureaucratie communiste.
8. Olivier Mongin, « Un parcours politique, Du cercle des idéologies au cercle des croyances », in *La Démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, (sous la dir. de Claude Habib et Claude Mouchard), Paris, Éditions Esprit, 1993, p. 137-150.
9. C'est sous le pseudonyme de Claude Montal que Lefort a écrit tous ses articles de la revue.
10. Claude Lefort, « Entretien avec *L'Anti-Mythes* », n° 14, 1975, in *Le Temps présent*, Paris, Éditions Belin, 2007, p. 230.
11. *Ibid.*, p. 228-229.
12. *Ibid.*, p. 229.
13. *Ibid.*, p. 233.
14. Olivier Mongin, « Un parcours politique, Du cercle des idéologies au cercle des croyances », in *La Démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, *op. cit.*, p. 143.
15. L'arrivée notamment des « camarades bordiguistes », au premier rang desquels Véga, au sein de la revue, leur conception d'un marxisme dogmatique et leur volonté d'orienter le groupe vers une forme organisationnelle, comme le souhaitait Castoriadis, accentua pour Lefort cette impression de décalage insurmontable qui devait le conduire à abandonner la revue.
16. Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op. cit.*, p.71-97.
17. *Ibid.*, p. 83.
18. *Ibid.*, p. 84. Je souligne.
19. Claude Lefort, *Entretien avec l'Anti-Mythes*, *op. cit.*, p. 230. Je souligne.
20. Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 90.
21. Claude Lefort, « Entretien avec *L'Anti-Mythes* », *op. cit.*, p. 244.
22. Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 96-97.
23. Claude Lefort, « Organisation et Parti », in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 104.

24. *Ibid.*, p. 113.

25. Sur la notion de « brèche » et la relation à l'événement historique, voir Claude Lefort, Edgar Morin, Cornelius Castoriadis, *Mai 68, La brèche*, Paris, Éditions Fayard, 1988.

26. Claude Lefort, *Les Formes de l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1978, p. 12-13. Je souligne.

ALEXANDRE FERON *

Sartre contre Lefort De quoi l'expérience prolétarienne est-elle le nom ?

Le début de la guerre froide marque la fin de la première période triomphante des *Temps Modernes* et plonge la revue dans une crise dont elle mettra plusieurs années à sortir. S'il existe un accord tacite sur la nécessité de repenser la stratégie générale de la revue, les divergences et tensions apparaissent cependant à propos de la nouvelle stratégie à adopter – provoquant de nombreux départs, dont le plus célèbre est celui de Merleau-Ponty, directeur politique de la revue. C'est à cette occasion qu'a lieu un affrontement vigoureux entre Jean-Paul Sartre et Claude Lefort, à la fois membre du groupe « Socialisme ou Barbarie » et de la rédaction des *Temps Modernes*, mais aussi un proche de Merleau-Ponty. Cet affrontement laissera des traces chez les deux protagonistes. Sartre, de son côté, fera un récit relativement dépassionné du conflit en 1960 ¹, mais se refusera toujours de donner le moindre crédit politique et théorique à « Socialisme ou Barbarie » ou à Lefort ². Quant à ce dernier, son hostilité à l'égard de Sartre est tenace : les dénonciations de Sartre émaillent ses livres et articles, et jouent un rôle certain dans la nouvelle *doxa* anti-sartrienne qui se construit dans le paysage intellectuel français à partir des années quatre-vingt – hostilité qui conduit même Lefort, peut-être par lapsus, à des affirmations fausses sur le compte de Sartre ³.

Nous nous proposons de revenir sur cet affrontement, afin d'en dégager les enjeux sous-jacents ainsi que les thèmes en débat – en insistant plus particulièrement, dans le cadre de cet article, sur les critiques que formule Sartre à l'égard de Lefort.

1. Un affrontement multidimensionnel

Rappelons tout d'abord la chronologie de l'affrontement qui s'étend de 1952 à 1954. Le point de départ se situe en 1952 avec les deux premières livraisons des « Communistes et la paix » de Sartre ⁴, dont Claude Lefort formule en avril 1953 une critique dans « Sartre et le marxisme ⁵ », texte auquel fait suite, dans le même numéro des *Temps Modernes*, la réplique de Sartre, « Réponse à Claude Lefort ⁶ ». Claude Lefort écrira ensuite du Brésil une longue lettre datée de juin 1953, « De la Réponse à la question ⁷ », publiée en 1954 dans la rubrique « Correspondance » : Sartre fait alors suivre ce texte d'une brève note indiquant succinctement les raisons pour lesquelles il trouve inutile de poursuivre les échanges ⁸.

L'affrontement est en premier lieu à comprendre à partir des tensions qui traversent la revue *Les Temps Modernes*. Après les premières années triomphantes des *Temps Modernes*, où la revue a mis au premier plan la figure de l'intellectuel engagé refusant de se soumettre à la ligne du Parti communiste et a même pensé trouver un débouché politique dans l'éphémère Rassemblement démocratique révolutionnaire (RDR), le début de la guerre froide marque un coup d'arrêt de cette stratégie et exige que la revue trouve le moyen de se donner un nouvel élan. Deux grandes positions s'affrontent : d'une part celle du directeur politique de la revue, Merleau-Ponty, qui souhaite que *Les Temps Modernes* se mettent en retrait par rapport aux ambitions de 1945 et cessent d'intervenir, en tant que revue, pour rendre compte de l'actualité politique immédiate et pour l'interpréter ⁹; à l'inverse, une nouvelle jeune équipe menée notamment par Claude Lanzmann et Marcel Péju souhaite que la revue s'engage davantage sur le terrain politique et prenne plus ouvertement parti dans la guerre froide pour le camp communiste. La tension extrême qui règne dans la revue depuis le début de la guerre de Corée et qui s'exerce en particulier sur son directeur Jean-Paul Sartre se reflète dans la tonalité pessimiste des textes de Sartre de cette époque, *Le Diable et le bon Dieu* ou dans la conclusion de *Saint Genet*. À partir de 1952, Sartre s'oriente finalement vers un rapprochement avec le PCF. L'événement décisif est l'arrestation de Jacques Duclos, secrétaire du PCF, le 28 mai 1952, dans l'affaire des dits « pigeons voyageurs » : Sartre écrit alors « Les Communistes et la paix » pour prendre ouvertement la défense du PCF, craignant une interdiction du PCF et le durcissement autoritaire des régimes occidentaux (alors que le maccarthysme sévit aux États-Unis ¹⁰). L'équilibre jusqu'alors savamment orchestré au niveau de la revue entre articles pro-communistes et non communistes bascule en faveur des premiers (et cela jusqu'en 1956) – d'où la tension entre Sartre et Merleau-Ponty, et le départ de ce dernier.

L'un des moments décisifs de cette réorganisation de la revue est la polémique entre Lefort et Sartre. En effet, guère satisfait de la prise de position de Sartre dans « Les Communistes et la paix », Lefort intervient vigoureusement contre Sartre lors d'une réunion de la rédaction. Sartre l'invite alors à écrire un texte pour la revue. Le texte est une charge violente contre Sartre, qui, au-delà d'une critique de ses idées, adopte une posture professorale en cherchant à montrer, d'un ton souvent ironique et moqueur, que Sartre ne comprend absolument rien au marxisme ni à la politique – déployant ainsi son talent de polémiste aguerri par dix ans de militantisme au sein de mouvements d'extrême gauche. Sartre réplique dans un article au ton lui-même sarcastique et agressif. Merleau-Ponty cherche à tempérer la situation, en faisant retirer certains passages des deux textes, mais les textes paraissent dans la revue en 1953. Merleau-Ponty tente notamment de convaincre Sartre qu'il n'est pas à l'origine du texte de Lefort, pourtant très proche théoriquement et même stylistiquement de son ancien professeur – mais l'affrontement apparaît comme un déplacement, un conflit de substitution à la « brouille qui n'a pas eu lieu ¹¹ » (et peut-être même ce qui a permis de l'éviter).

Lefort n'est pourtant pas le simple porte-parole anti-sartrien de Merleau-Ponty. Il a déjà montré qu'il ne partageait pas toujours les positions de son ancien professeur, comme en témoigne son article polémique de 1946 « Double et triple jeu. Réponse à Maurice Merleau-Ponty et à Pierre Hervé ¹² » ou le fait que les articles qu'il fait paraître dans *Les Temps Modernes* sont souvent assortis de notes éditoriales rédigées par Merleau-Ponty et prenant ouvertement leur distance à l'égard des propos de Lefort ¹³. D'autre part, Lefort est alors militant du groupe « Socialisme et Barbarie » et, bien que ses articles dans *Les Temps Modernes* ne soient pas ouvertement militants, ils reprennent une grande partie des thématiques du groupe : critique de la stratégie politique de Trotski ¹⁴, mais aussi de l'analyse trotskyste de l'URSS comme « état ouvrier dégénéré », pour la présenter, au contraire, comme une nouvelle société d'exploitation (comme on le voit dans ses articles sur Kravchenko et Ciliga ¹⁵). Lefort n'est pas le seul membre du groupe à intervenir dans la revue (Benno Sarel y publie également), et s'il agit certes pour son propre compte, il semblerait également que sa présence dans *Les Temps Modernes* soit vue comme un moyen d'interpellation et une tribune pour accéder à un public plus large et pour attirer l'attention sur le groupe « Socialisme ou Barbarie » et ses analyses ¹⁶ – à une époque où le reflux militant dans le groupe est particulièrement important (on ne compte plus qu'une dizaine de membres en 1952 ¹⁷). Et cela en profitant du pluralisme affiché et pratiqué par *Les Temps Modernes*.

Enfin, la dureté du ton adopté dans le conflit tient aussi au fait que les deux protagonistes se trouvent chacun dans une situation critique d'un point de vue à la fois théorique et politique. Ils ont certes une indéniable proximité théorique et politique : tous les deux cherchent en effet depuis la fin de la guerre à penser une certaine articulation entre marxisme et phénoménologie dans la perspective théorique d'un dépassement de l'opposition entre approche objectiviste et subjectiviste, et dans une perspective pratique ou politique d'une transformation révolutionnaire de la société – mais l'un des points de leur désaccord tient au fait qu'ils veulent tirer ce projet dans des directions qui apparaissent de plus en plus radicalement opposées. Sartre est engagé, depuis le début des années cinquante, dans un gigantesque effort pour penser contre lui-même (exigence dont il fait son mot d'ordre philosophique) et dans une entreprise de refondation théorique complète, au travers d'une confrontation serrée avec le marxisme en tant que théorie (il se plonge dans Marx et l'ensemble des auteurs de la tradition marxiste) et pratique (lui qui a toujours refusé tous les partis, se rapproche du PCF et fait l'expérience du mouvement communiste de l'intérieur) – refondation qui va le conduire à la *Critique de la Raison dialectique*. Or, il découvre notamment dans les critiques de Lefort l'ampleur du travail qu'il reste à accomplir. Lefort, quant à lui, est en pleine hésitation à l'égard de son engagement dans « Socialisme ou Barbarie », où il représente une tendance minoritaire qui propose une critique de l'idée même de parti révolutionnaire – et il est pris dans un processus qui va le conduire progressivement à prendre ses distances puis rompre définitivement en 1958 avec l'activité révolutionnaire et le marxisme¹⁸. Ainsi le conflit entre Lefort et Sartre est-il celui de deux trajectoires individuelles prises dans des processus différents et contradictoires au sein des tensions politiques et théoriques des années cinquante.

2. Ontologie sociale de la classe ouvrière

Le conflit, bien que trouvant son origine dans la prise de position de Sartre à l'égard du Parti communiste, ne se déroule toutefois pas explicitement sur le terrain de la stratégie politique. Dans « Sartre et le marxisme », Lefort place le débat sur un terrain théorique et s'attaque à la théorie du prolétariat que présuppose la prise de position de Sartre. Selon Lefort, Sartre jugerait que la pluralité des individus composant le prolétariat ne pourrait recevoir leur unité et consistance en tant que classe que de l'action synthétique transcendante du Parti

communiste¹⁹ – de sorte que la disparition du Parti communiste conduirait à l’atomisation des travailleurs et à leur impuissance à mener une lutte contre leur exploitation et le capitalisme. À cette perspective, Lefort oppose l’idée que l’unité et la consistance du prolétariat en tant que classe se trouvent, au contraire, de manière immanente, dans ce qu’il appelle « l’expérience prolétarienne » ou « l’expérience ouvrière » – en reformulant alors à l’intention des lecteurs des *Temps Modernes* la théorie de l’expérience prolétarienne qu’il avait déjà présentée dans la revue *Socialisme ou Barbarie*²⁰. Pour Lefort, ce qui fait l’unité et la continuité de la classe ouvrière dans le temps est l’unité d’une « expérience », c’est-à-dire la manière dont la classe ouvrière donne un sens aux conditions objectives dans les quelles elle est placée par le développement du capitalisme, aux événements de son histoire, ainsi qu’aux solutions imparfaites qu’elle a essayé d’inventer pour lutter contre et dépasser le capitalisme. Cette expérience supra-individuelle se donne comme « progrès d’auto-organisation », c’est-à-dire comme prise de conscience progressive du fait que toutes les formes de représentation que le prolétariat se donne sont toujours des aliénations, et comme expérience cumulative permettant d’apprendre de ses échecs et de se rapprocher du moment où la classe ouvrière pourra elle-même assumer la direction d’une société libérée du capitalisme. Une telle expérience se fait donc indépendamment des partis et institutions qui prétendent l’incarner, et en grande partie contre ceux-ci.

L’enjeu politique de l’analyse est de montrer non seulement l’inutilité des partis (l’expérience ouvrière n’a pas besoin d’un parti pour se poursuivre) mais aussi leur caractère nuisible (ils inhibent et empêchent le développement du prolétariat), et c’est la raison pour laquelle Lefort accueille comme un signe positif ce qu’il estime être un détachement progressif des ouvriers à l’égard du Parti communiste depuis 1947. L’autonomie ouvrière ainsi défendue par Lefort s’oppose certes au PCF, mais aussi plus immédiatement à l’idée de parti révolutionnaire auquel restent attachés non seulement le mouvement trotskyste, mais aussi la tendance majoritaire de « Socialisme ou Barbarie » animée par Castoriadis²¹.

La réponse de Sartre, qui suit immédiatement l’article de Lefort dans le numéro des *Temps Modernes*, se place sur le même terrain théorique que ce dernier et se présente principalement comme une critique de la notion « d’expérience prolétarienne ». Examinant cette notion d’un point de vue d’ontologie sociale, Sartre diagnostique qu’elle repose sur une forme d’hégélianisme implicite et non interrogé. En effet, la première question que pose Sartre à la conception de Lefort est celle du *sujet* de cette expérience : « Expérience de qui ? Qui est

sujet ? Expérience *de quoi* ²² ? ». Si l'idée d'une expérience cumulative a un sens indéniable lorsqu'on a affaire à un sujet individuel, quel sens peut-elle avoir lorsqu'on parle d'une entité supra-individuelle comme la classe ouvrière ? Il faut nécessairement présupposer une unité et une continuité qui transcende les individus qui la composent tout en les nourrissant d'un passé cumulé qu'ils n'ont pas vécu. Or, pour être cohérent, il faudrait donc affirmer l'existence d'une entité subjective supra-individuelle. Ainsi, pour refuser de reconnaître l'action effective du Parti dans l'unification de la classe, Lefort serait contraint de présupposer implicitement l'existence d'une entité métaphysique qu'il appelle « expérience prolétarienne » et qui n'est qu'un autre nom de « l'Esprit » hégélien.

Mais, l'hégélianisme implicite de Lefort s'exprime également, selon Sartre, dans sa conception de l'histoire. Comme chez Hegel, l'expérience prolétarienne est une histoire cumulative conçue sous la forme d'un progrès : l'expérience prolétarienne s'extériorise dans différentes institutions (syndicats, partis), toujours imparfaites, mais dont l'échec est d'abord un apprentissage, et, cela jusqu'au moment où elle prend conscience du fait qu'elle est à elle-même son propre pouvoir représentatif et se trouve ainsi réconciliée avec elle-même. Comme dans une certaine forme d'hégélianisme, l'ensemble de la négativité, des souffrances, des contradictions et des conflits dans l'histoire, se trouve finalement résorbé en une positivité et comme simples « moments » d'une histoire téléologique permettant la réalisation de l'Esprit ²³ – dans une sorte de gigantesque théodicée prolétarienne.

Pour Sartre, la notion d'expérience prolétarienne est donc une notion métaphysique qui empêche de développer une véritable compréhension du processus de constitution des classes sociales. Un point de départ méthodologique rigoureux doit refuser de tels présupposés théoriques : la véritable difficulté pour l'ontologie sociale est en effet de comprendre comment il peut y avoir des effets supra-individuels des classes sociales, comment il peut y avoir ces quasi-entités comme des classes ou des processus, sans jamais pouvoir concevoir celles-ci ni sur le modèle d'un objet ni sur celui d'un sujet. Certes, tout se passe par moments *comme s'il* y avait quelque chose comme une expérience supra-individuelle prolétarienne, mais l'enjeu d'une analyse marxiste sérieuse doit être d'en comprendre le fonctionnement et non d'hypostasier cette impression subjective en entité métaphysique.

La « Réponse à Lefort » de Sartre constitue ainsi l'un des jalons essentiels au cours desquels Sartre repense son approche du social et qui va le conduire à l'ontologie sociale qu'il présentera en 1960 dans la *Critique de la Raison Dialectique*. L'enjeu est de décrire la structure

et la constitution d'une classe sociale dans toute sa complexité. Or, ce que Sartre met en lumière est que les « entités sociales » concrètes comme les classes doivent toujours être comprises comme des totalisations complexes recouvrant des statuts ontologiques différents et en transformation permanente : il s'agit de l'unité mouvante d'une forme d'atomisation qui caractérise toute entité sociale (qu'il appellera « série »), de formes fortement intégrées se rapprochant de la consistance d'un sujet sans jamais l'atteindre (qu'il nommera « groupe ») et de formes institutionnelles assurant notamment la permanence temporelle d'un rassemblement d'individus autour de certains objectifs (et dans lesquels il faut ranger les partis politiques et les syndicats). Contre l'illusion du spontanéisme qu'il critique dans la deuxième livraison des « Communistes et la paix » et de nouveau dans sa « Réponse à Lefort », Sartre affirme l'importance essentiel des médiations dans la constitution de n'importe quelle entité sociale. Selon lui, si « *aujourd'hui* les masses ont besoin du Parti [communiste] », c'est parce qu'elles ont besoin d'une médiation institutionnelle afin d'assurer leur unification et leur communication et que seul le Parti communiste et ses multiples institutions peuvent la leur offrir dans la situation présente ²⁴.

Mais plus fondamentalement, toute classe avec ses trois dimensions est toujours en relation avec d'autres classes et engagée dans une lutte où chaque classe essaie d'agir sur l'autre en ayant une action particulière en direction des trois dimensions de la classe adverse – et notamment en essayant d'isoler la masse des individus appartenant à cette classe des groupes et institutions qui prétendent les représenter et qui leur permettent de lutter. C'est ce que négligerait tout à fait Lefort : selon Sartre, Lefort fait disparaître la lutte des classes ²⁵ et présente le développement du prolétariat comme la réalisation progressive de son autonomie, laquelle n'est en rien déterminée par son affrontement avec la classe adverse (l'affrontement n'est tout au plus qu'une occasion d'actualiser tel ou tel aspect déjà contenu dans la classe). L'élément fondamental que néglige Lefort est, selon Sartre, le caractère relationnel d'une classe : la structure et la constitution d'une classe sociale sont indissociables de la lutte des classes, dans la mesure où chaque classe agit sur l'autre et se réorganise elle-même en fonction des impératifs de la lutte ²⁶.

C'est en s'appuyant sur une telle analyse que Sartre considère qu'un affaiblissement du PCF et plus encore le risque d'interdiction du PCF, constituent une menace grave pour la classe ouvrière. Comme le rappelle Merleau-Ponty, la priorité de Sartre n'est pas tant la question de l'URSS, mais celle de la classe ouvrière en France ²⁷. Or l'interdiction du PCF prive la classe

ouvrière de l'institution nécessaire pour assurer sa structure, son unité et sa consistance en tant que classe, et donc des moyens de mener une lutte des classes contre l'exploitation et le capitalisme. La disparition des partis ne produira que la dispersion et la démoralisation, rendant impossible toute lutte concertée.

3. Qui est Claude Lefort ?

À cette discussion théorico-politique, Sartre ajoute cependant une charge polémique *ad hominem* : « Mais vous, Lefort, *qui* êtes-vous ? où êtes-vous ²⁸? ». Cette interpellation directe, qui revient périodiquement tout au long du texte de Sartre, doit être comprise en un sens épistémologique et en un sens politique.

L'interpellation se veut tout d'abord un rappel épistémologique. Lefort prétend être en mesure de décrire « l'expérience prolétarienne » en mettant au jour son sens véritable. Mais ce sens n'est pas exactement celui qui apparaît dans la conscience ouvrière, dont la « connaissance [est] ordinairement implicite, plutôt "sentie" que réfléchie, et fragmentaire ²⁹ », mais il se présente comme cette connaissance reformulée, condensée et ressaisie par le militant enquêteur – l'interprétation étant ensuite validée par le travailleur en tant qu'il se reconnaît en elle. Or une telle configuration ne diffère pas autant que ne le pense Lefort de la manière dont le Parti communiste envisage son propre rapport à la classe ouvrière, à savoir comme organe à même de présenter aux ouvriers la vérité de ce qu'ils pensent et désirent sans pouvoir le formuler – et dans laquelle l'ouvrier se reconnaît *a posteriori*. Sartre demande donc à Lefort ce qui lui permet d'affirmer que son interprétation, lui qui est un intellectuel petit-bourgeois faisant partie d'un groupe fort d'une dizaine de personnes, composé d'un unique ouvrier et dans lequel se reconnaissent à peine quelques dizaines d'ouvrier, est supérieure à l'interprétation d'un Parti dont la direction est, à l'inverse, en grande partie composée sociologiquement d'ouvriers, dont des centaines de milliers d'ouvriers sont membres et dans lequel des millions d'ouvriers se reconnaissent. « Comment pouvez-vous nous parler de l'expérience de cette classe ouvrière ³⁰? » Ici encore, Lefort serait, selon Sartre, un hégélien qui s'ignore et se placerait du côté d'un détenteur d'un Savoir Absolu ³¹. L'exigence de situer son propre discours est une exigence constante de Sartre depuis la Libération et il la maintiendra tout au long de son parcours intellectuel. Ce n'est qu'en comprenant pleinement sa propre « situation » que l'écrivain ou l'intellectuel est à même

d'intervenir et de prendre position dans le débat politique. Lefort, quant à lui, refuserait de se situer, c'est-à-dire d'éclairer le lieu d'où il parle, et en vient alors à croire qu'il peut parler au nom du prolétariat et dévoiler sa vérité³². Sartre adressera, plus largement, ce reproche au marxisme, puisque l'une des failles de ce qu'il appelle le « matérialisme historique transcendantal » ou « du dehors » est précisément d'historiciser tous les discours sauf le sien et d'être incapable de rendre raison à la fois de son inscription historique et de la valeur de vérité du marxisme³³. L'entreprise de reprise du marxisme dans laquelle se lance Sartre au cours des années cinquante est précisément de fonder la vérité du marxisme tout en acceptant son caractère situé – l'enjeu central de la *Critique de la Raison dialectique* étant de déployer ce qu'il nomme une « expérience critique » (expérience vécue de l'intérieur et non interprétée de l'extérieur), qui serait à même de mettre au jour la transformation du marxisme à l'œuvre dans le processus de déstalinisation alors en cours.

Mais cette interpellation n'est pas seulement un rappel méthodologique : elle vise Lefort en tant qu'individu. Sartre aborde en effet la polémique intellectuelle en boxeur et sait identifier les faiblesses de son adversaire et le lieu où ses coups pourront porter³⁴. C'est ce qu'il fait avec Lefort. La question : *d'où* parle Lefort est en effet une question qui n'est pas du tout résolue par Lefort à cette époque. Le début des années cinquante est pour lui une époque d'incertitude et de doute. D'un point de vue professionnel, il a enseigné comme professeur de philosophie au lycée à Nîmes et à Reims, et cherche à trouver un poste académique à l'université – dans un effort que Sartre caractérise comme celui de s'ancrer dans la bourgeoisie intellectuelle³⁵. Assistant de Georges Gurvitch à la Sorbonne en 1951, il contribue régulièrement aux *Cahiers internationaux de sociologie* que ce dernier dirige, et cherche souvent, par des prises de positions polémiques (par exemple contre Lévi-Strauss³⁶), à trouver une position dans le champ intellectuel de l'après-guerre ; c'est ensuite grâce à l'appui de Raymond Aron qu'il est détaché en 1952 à la section de sociologie du CNRS. D'un point de vue politique, ses années de militantisme politique actif au sein du PCI principalement semblent derrière lui, et il participe peu à l'activité proprement militante du groupe « Socialisme ou Barbarie » – se mettant même périodiquement en retrait du groupe pendant ces années. Dans son entretien de 1975 pour la revue *Anti-mythe*, Lefort reconnaît qu'il éprouvait alors des doutes sur son militantisme et sur le marxisme, mais qu'il n'arrivait pas entièrement à se les avouer ou du moins n'osait pas entièrement les exprimer avant sa

rupture théorique et politique avec le marxisme en 1958. Ainsi le sociologue Philippe Gottraux a-t-il pu prendre la trajectoire de Claude Lefort, et plus généralement l'ensemble des membres de Socialisme ou Barbarie, pour faire une étude du processus de désengagement des militants et du réinvestissement, pour certains, de leur capital militant dans le domaine académique ³⁷.

Dans sa charge polémique contre Lefort, Sartre affirme que Lefort cherche à justifier son évolution personnelle par des analyses qui prétendent avoir une valeur générale et objective. Parce qu'il ne veut plus militer activement dans un parti politique, il dénonce l'idée même de parti politique et d'intervention politique ; parce qu'il veut faire des enquêtes sociologiques, il affirme que « la question primordiale devient celle de clarifier cette expérience [prolétarienne] et de l'aider à se développer, non de chercher à remplacer le parti actuel par un autre parti qui, imposé du dehors, aurait nécessairement les mêmes traits ³⁸ ». Sartre ne reproche pas à Lefort son « abstention ³⁹ », pas plus qu'il ne reproche à Merleau-Ponty sa volonté de ne plus intervenir immédiatement dans l'actualité politique ; il leur fait le reproche de vouloir justifier objectivement leur évolution subjective et personnelle. Ainsi écrit-il à Merleau-Ponty :

Que tu te retires de la politique (enfin de ce que nous, intellectuels, appelons politique), que tu préfères te consacrer à tes recherches philosophiques, c'est un acte à la fois légitime et injustifiable. Je veux dire : il est légitime si tu ne cherches pas à le justifier. Il est légitime s'il demeure une décision subjective qui n'engage que toi et que nul n'a le droit de te reprocher. [...] Mais si, au nom de ce geste individuel, tu discutes l'attitude de ceux qui demeurent sur le terrain objectif de la politique et qui essaient, tant bien que mal, de se décider pour des motifs objectivement valables, tu deviens à ton tour justifiable d'une appréciation objective. Tu n'es plus celui qui dit : je ferais mieux de m'abstenir ; tu es celui qui dit aux autres : il faut s'abstenir ⁴⁰.

Ainsi Sartre termine-t-il son texte de réponse à Lefort en rappelant à ce dernier les critiques qu'il adressait autrefois à Merleau-Ponty et en suggérant la proximité de leurs positionnements actuels ⁴¹. Refusant de distinguer ce qui relève de la lassitude individuelle à l'égard du militantisme et de la politique, de ce qui relève d'une exigence objective d'une situation, une telle démarche voudrait entraîner tout le monde dans sa propre trajectoire et en vient à entraver l'action de ceux qui n'éprouvent pas cette lassitude et veulent continuer le combat. Sartre relève que l'argumentation de Lefort pourrait ainsi être utilisée par n'importe

quel membre de la bourgeoisie et du patronat, puisqu'il s'agit d'un argumentaire visant à délégitimer toutes les institutions (partis et syndicats) ainsi que les individus cherchant à intervenir dans la lutte des classes. D'où l'affirmation polémique : « si j'étais "jeune patron", je serais lefortiste : avec votre interprétation, vous jetez les bases d'un marxisme pour tous ⁴² ». Pour Sartre, il s'agit de rappeler Lefort aux conséquences de son discours et aux effets de son affirmation de l'autonomie ouvrière comme du spontanéisme, du point de vue de l'action politique.

Conclusion

Le débat de 1952-1954 laissera des traces importantes chez chacun des deux auteurs. Pour Lefort, au-delà la rancune personnelle bien compréhensible qu'il gardera à l'égard de Sartre et de l'hostilité plus générale qu'il manifestera à l'égard de ceux qu'il appelle les « intellectuels progressistes ⁴³ », cet affrontement sera une étape importante, d'un point de vue théorique et politique, dans la trajectoire qui le conduira à quitter le marxisme. On remarque en effet, par la suite, la disparition du terme « d'expérience prolétarienne » et, dans sa théorie de la démocratie, la reconnaissance de la conflictualité inhérente et indépassable de l'espace social et politique – phénomènes qui ne sont peut-être pas sans lien avec la violente critique que formule Sartre contre lui ⁴⁴.

Du côté de Sartre, les critiques de Lefort l'ont conduit à repenser les fondements théoriques de ses prises de positions initiales contenues dans les deux premières livraisons des « Communistes et la paix » et à approfondir son appropriation du marxisme, notamment en direction d'une ontologie sociale. C'est ce qui explique sans doute le fait que Sartre ait pris le temps de développer une aussi longue réponse à Lefort – l'enjeu n'étant pas seulement circonstanciel, mais celui d'une clarification théorique – alors qu'il ne répliquera ni à la réponse de Lefort à son propre texte, ni au texte de Castoriadis publié dans *Socialisme ou Barbarie* ⁴⁵, ni à la nouvelle relance du débat par Merleau-Ponty dans *Les Aventures de la dialectique*. On pourrait en effet se demander si ce texte de Sartre ne constitue pas déjà une réponse aux *Aventures de la dialectique* de Merleau-Ponty, avant qu'il ne reprenne l'ensemble de ces questions de manière bien plus approfondie dans la *Critique de la Raison dialectique*.

NOTES

* Membre des Archives Husserl de Paris (UMR 8547).

1. J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty », *Situations IV. Portraits*, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 257.
2. Lorsque Michel Contat l'interroge sur *Socialisme ou Barbarie*, Sartre refuse de leur donner raison et déclare « Mais ce n'était qu'un petit machin de rien du tout ! [...] Ce n'est pas parce que je juge aujourd'hui le Parti comme eux le jugeaient à l'époque que leurs raisons sont nécessairement bonnes. » (« Autoportrait à soixante-dix ans », in *Situations X. Politique et autobiographie*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 182-184).
3. Ainsi, par exemple, dans la chronologie qu'il rédige pour les *Œuvres* de Merleau-Ponty dans la collection « Quarto », Lefort écrit-il que « Sartre approuvera l'intervention soviétique en Hongrie » (p. 60), ce qui est tout à fait faux. En 1958, il affirmait simplement que sa condamnation explicite de l'intervention russe et sa défense de l'insurrection hongroise faisait objectivement le jeu des communistes (cf. Lefort, « La méthode des intellectuels progressistes », in *Socialisme ou Barbarie*, n° 23, janvier-février 1958 ; repris dans *Éléments d'une critique de la bureaucratie [ECB]*, Paris, Éditions Gallimard, 1979, chap. VIII, notamment p. 250-268).
4. *Les Temps Modernes*, n° 81, juillet 1952 ; n° 84-85, octobre-novembre 1952 ; textes repris in *Situations VI. Problèmes du marxisme, 1*, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 80-152 et p. 152-253.
5. C. Lefort, « Sartre et le marxisme », in *Les Temps Modernes*, n° 89, p. 1540-1570 ; repris dans la première édition d'*Éléments d'une critique de la bureaucratie* (1971), mais supprimé de la seconde (1979).
6. J.-P. Sartre, « Réponse à Claude Lefort », in *Les Temps Modernes*, n° 89, avril 1953, p. 1571-1629 ; repris in *Situations VII. Problèmes du marxisme, 2*, Paris, Édition Gallimard, 1965, p. 7-93.
7. C. Lefort, « De la réponse à la question », in *Les Temps Modernes*, n° 104, juillet 1954, p. 157-184 ; repris dans la première édition d'*Éléments d'une critique de la bureaucratie* (1971), mais supprimé de la seconde (1979).
8. « Sur les problèmes précis que j'avais étudiés dans ma réponse à Lefort, cette lettre n'apporte rien de nouveau. Quant aux autres questions qu'elle pose, et aux inquiétudes qu'elle exprime, la suite des *Communistes et la paix* y répondra d'elle-même. » (Note de

Jean-Paul Sartre, in *Les Temps Modernes*, n° 104 juillet 1954, p. 184). La troisième livraison des *Communistes et la paix* est publiée in *Les Temps Modernes* en avril 1954 (n° 101 ; repris in *Situations VI. Problèmes du marxisme*, 2, p. 253-384).

9. « J'ai décidé, depuis la guerre de Corée, [...] de ne plus écrire sur les événements à mesure qu'ils se présentent. Cela pour des raisons qui tiennent à la nature même de cette période et pour d'autres raisons qui sont permanentes. » (M. Merleau-Ponty, « Lettre à Sartre », 8 juillet 1953, *Parcours deux. 1951-1961*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2000, p. 145-148).

10. Sur les circonstances de la rédaction du texte, voir notamment J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty », *SIV*, p. 244-257 et A. Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*, Paris, Éditions Gallimard, 1999, « Des pigeons et des chars », p. 555-561.

11. J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty », *SIV*, p. 189.

12. C. Lefort, « Double et triple jeu. Réponse à Maurice Merleau-Ponty et à Pierre Hervé », in *Jeune Révolution. Revue des étudiants communistes internationalistes*, n° 2, 1946.

13. Cf. par exemple *Les Temps Modernes*, n° 29, février 1948, p. 1516.

14. C. Lefort, « La contradiction de Trotsky et le problème révolutionnaire », in *Les Temps Modernes*, n° 39, décembre 1948-janvier 1949 [repris dans *ECB*, chap. I].

15. C. Lefort, « Kravchenko et le problème de l'U.R.S.S. », in *Les Temps Modernes*, n° 29, février 1948 [repris dans *ECB*, chap. V] ; « Le témoignage d'Anton Ciliga », in *Les Temps Modernes*, n° 60, octobre 1950 [repris dans *ECB*, chap. VI].

16. Sur la stratégie de « Socialisme ou Barbarie » à l'égard des *Temps Modernes*, voir notamment P. Gottraux, *Socialisme ou Barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne, Éditions Payot, 1997, Partie II, chap. 3, p. 256-267.

17. Cf. P. Gottraux, *op. cit.*, Partie I, chap. 3 « 1951-1952. Les basses eaux », p. 47-53.

18. Cf. C. Lefort, « Organisation et parti. Contribution à une discussion », in *Socialisme ou Barbarie*, n° 26, novembre-décembre 1958 ; repris dans *ECB*, chap. IV.

19. C. Lefort, « Sartre et le marxisme », p. 1542-1543.

20. Voir notamment « Le prolétariat et le problème de la direction révolutionnaire », in *Socialisme ou Barbarie*, n° 10, juillet-août 1952 et « L'expérience prolétarienne », in *Socialisme ou Barbarie*, n° 11, novembre-décembre 1952 [les deux articles sont repris dans *ECB*, chap. II et III]. J.-P.

Sartre connaît ces articles et cite explicitement le premier dans sa réponse à C. Lefort.

21. Cf. par exemple « La direction prolétarienne », *in Socialisme ou Barbarie*, n° 10, juillet-août 1952.
22. J.-P. Sartre, « Réponse à Claude Lefort », *SVII*, p. 50.
23. J.-P. Sartre ironise sur ce point notamment en reprenant les termes de Jean Hyppolite : le « pantragicisme » finit par se résorber en « panlogicisme » (J.-P. Sartre, « Réponse à Claude Lefort », *SVII*, p. 15).
24. J.-P. Sartre, « Réponse à Claude Lefort », *SVII*, p. 10.
25. « Dans tout votre exposé, on le sent brusquement, quelque chose manque. [...] J'y suis : ce qui manque, c'est la lutte des classes. » (J.-P. Sartre, « Réponse à Claude Lefort », *SVII*, p. 13 et 15).
26. J.-P. Sartre insiste alors notamment sur la dimension de passivité de la classe (en formulant contre Lefort un reproche que lui fera ensuite M. Merleau-Ponty).
27. « Au fond, il me semble que ce que J.-P. Sartre ne voulait pas, c'est que la classe ouvrière fût mise hors circuit » (M. Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2016, p. 229).
28. J.-P. Sartre, « Réponse à Claude Lefort », *SVII*, p. 19.
29. C. Lefort, « L'expérience prolétarienne », *ECB*, p. 85.
30. J.-P. Sartre, « Réponse à Claude Lefort », *SVII*, p. 21.
31. « Vous qui vivez comme moi sur les revenus du capital et dont l'activité demeure improductive, vous n'avez le droit de nous éclairer sur la subjectivité ouvrière que si vous êtes Hegel et qu'elle est l'Esprit » (J.-P. Sartre, « Réponse à C. Lefort », *SVII*, p. 22).
32. « Vous ne voulez pas du tout qu'on vous situe : vous perdriez le Savoir. Votre *situation* vous enseignerait ce que vous n'êtes pas (Vous n'êtes pas Hegel. Vous n'êtes pas Marx. Ni un ouvrier. Ni le Savoir Absolu.) et ce que vous êtes (vous êtes un jeune intellectuel français remarquablement intelligent [...]) » (J.-P. Sartre, « Réponse à Claude Lefort », *SVII*, p. 34).
33. Cf. J.-P. Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, Introduction, A. « Dialectique dogmatique et dialectique critique ».
34. Pour cette image, voir J. Cau, « Croquis de mémoire », *in Les Temps Modernes*, n° 632-634, juillet-octobre 2005, p. 12.

35. J.-P. Sartre, « Réponse à Claude Lefort », p. 13. J.-P. Sartre réitère ainsi les critiques que le dirigeant trotskyste Pierre Frank avait déjà formulées en 1949 à l'encontre de Lefort : « Il n'a jamais manqué d'intellectuels, plus ou moins fraîchement émoulus des universités bourgeoises, croyant que leurs diplômes leur permettaient de passer un trait de plume sur toute l'histoire du mouvement ouvrier, qui, après un court passage dans une organisation révolutionnaire, s'en allaient chercher une bonne petite place dans le monde bourgeois. [...] Le dernier en date était C. Lefort. À peine sorti de ses classes de philosophie, il se trouve au-dessus des tâches élémentaires du militant, présenta de nouvelles analyses, découvrit le «pourrissement», compléta le marxisme et tout et tout. » (Pierre Frank, « Les mains sales », in *La Vérité. Organe de défense des travailleurs*, 2^e quinzaine de février 1949, p. 2).
36. C. Lefort, « L'échange et la lutte des hommes », in *Les Temps Modernes*, n° 64, 1951 ; repris dans *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Éditions Gallimard, 1978, chap. 1, p. 21-45.
37. P. Gottraux, *op. cit.*, Partie II « Pour une sociologie d'un désengagement », p. 171-366.
38. C. Lefort, « Sartre et le marxisme », p. 1568.
39. C. Lefort, « Sartre et le marxisme », p. 1568.
40. J.-P. Sartre, « Lettre à Merleau-Ponty », juillet 1953, in M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 134-135.
41. J.-P. Sartre, « Réponse à Claude Lefort », *SVII*, p. 92.
42. J.-P. Sartre, « Réponse à Claude Lefort », *SVII*, p. 13.
43. C. Lefort, « La méthode des intellectuels progressistes », in *Socialisme ou Barbarie*, n° 23, janvier-février 1958 ; repris dans *ECB*, chap. VIII. P. Gottraux remarque, quant à lui, qu'à partir de 1953 les sartriens deviennent la « première cible intellectuelle de *Socialisme ou Barbarie* » (cf. P. Gottraux, *op. cit.*, p. 263-267).
44. L'effet de cette critique peut être décelé dans l'article que C. Lefort publie en 1955 « L'aliénation comme concept sociologique » (in *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 13 ; repris in *Les formes de l'histoire*, chap. 3, p. 78-112), dans lequel il critique un usage métaphysique et hégélien du concept d'aliénation appliqué à la compréhension de l'histoire.
45. C. Castoriadis, « Sartre, le stalinisme et les ouvriers », in *Socialisme ou Barbarie*, n° 12, août 1953.

Entretien avec VINCENT DESCOMBES réalisé par Claire Pagès.

Claire Pagès : J'aimerais vous interroger sur votre engagement dans le groupe « Socialisme ou barbarie », vous invitant à une sorte de « rétrospection ». Une demande de précision pour commencer. Pourriez-vous nous rappeler la période pendant laquelle vous avez fréquenté le groupe, car celui-ci a connu plusieurs époques, plusieurs scissions... Votre entrée dans le groupe est-elle bien postérieure à la scission de 1963-1964 entre une « tendance » emmenée par Castoriadis et Mothé (qui garde le nom « SouB » et la revue) et un groupement composite qui prend le nom de « Pouvoir Ouvrier » (dont P. Guillaume, J.-F. Lyotard, P. Souyri, A. Véga) ?

Vincent Descombes : Dans ces années soixante, le groupe « SouB » était un peu connu dans le Quartier latin, surtout par sa revue, qu'on trouvait dans quelques kiosques, ou par le bulletin *Pouvoir ouvrier*, qui était parfois distribué, non sans mal, à la porte de la cour de la Sorbonne. Les quelques étudiants qui en faisaient partie l'avaient le plus souvent rejoint sous l'influence de Lyotard, qui enseignait alors en première année dans le cadre de ce qu'on appelait la « Propédeutique », par laquelle devaient passer tous les étudiants en lettres. Pour ma part, je n'ai pas connu Lyotard à cette époque, car j'avais été en classe préparatoire et n'avais donc pas suivi les cours de Propédeutique. Une fois en licence, j'ai pu entrer en contact avec le groupe grâce à un camarade. Toutefois, il m'a été demandé d'attendre que l'épisode de la scission soit achevé pour rejoindre le groupe, ce qui a pris quelque temps. Le groupe « SouB » auquel j'ai participé était donc déjà réduit à la « Tendance » qui avait suivi Castoriadis, *alias*

Cardan, ou Chaulieu pour les plus anciens. Je l'ai donc connu tout à la fin de son activité, sans d'ailleurs être présent au moment de la dissolution, car je m'étais mis en retrait afin de me consacrer entièrement à préparer l'agrégation de philosophie.

C. Pagès : Vous entrez très jeune à « Socialisme ou barbarie ». Quelle forme a pu prendre alors votre participation au travail du groupe ? Avez-vous participé à la revue ?

V. Descombes : Il est intéressant que vous parliez d'un travail du groupe. En effet, le groupe travaillait, principalement à préparer la revue en discutant les textes des prochains numéros. C'était là une conséquence, peut-être inattendue, de la scission.

En principe, nous formions un groupe politique et non une société de pensée. Nous aurions donc dû consacrer l'essentiel des discussions à définir notre ligne politique en nous confrontant à l'actualité, aux événements récents, en examinant les perspectives que cela offrait à la diffusion de nos idées, en décidant des alliances à envisager, etc.

Mais, en fait, nous fonctionnions bien souvent comme un club de réflexion. La scission était derrière nous, mais il restait à mener jusqu'à son terme la critique de la doctrine marxiste sur laquelle le groupe avait jusque-là fondé ses activités. On pouvait donc passer une soirée entière à discuter de questions telles que celles de savoir s'il était possible de calculer un taux d'exploitation, de donner une définition opératoire de la plus value, ou de formuler des lois de dynamique économique. Parfois, on se serait cru dans un séminaire de sociologie consacré aux mutations des sociétés occidentales et aux nouveaux dysfonctionnements. Je me souviens d'ailleurs qu'un soir, des camarades s'étaient plaints du caractère trop théorique que prenaient les réunions.

Dans la mesure où les textes théoriques à paraître dans la revue étaient discutés dans le groupe, on peut parler d'une élaboration collective. En fait, nous comptions sur Castoradis pour écrire ces textes et avancer des idées décoiffantes. Mais, de son côté, Castoriadis avait besoin d'interlocuteurs, qu'il ne trouvait d'ailleurs qu'incomplètement dans le groupe.

C. Pagès : Dans mes deux premières questions, pour évoquer « Socialisme ou barbarie », j’oscillais entre les termes de « groupe » et de « mouvement ». De quel type de « formation » politique s’agissait-il plus précisément ?

V. Descombes : Entre nous, nous disions : « le groupe ». Aurions-nous pu parler d’un « mouvement » ? Peut-être, si nous avons pu trouver une solution au problème qu’aurait posé un véritable élargissement de notre effectif : le problème de l’organisation, sur lequel « SouB » avait déjà buté dans les années cinquante.

C. Pagès : Les militants de « SouB » étaient loin d’être les seuls, dans les années soixante, à travailler à une unité de la théorie et de la pratique. Mais comment le groupe concevait-il plus spécialement alors la « pratique théorique » qu’il désirait incarner ? Quelle forme cela prenait-il ?

V. Descombes : « Pratique théorique », cet oxymore sonne un peu althus-sérien à mon oreille et me paraît d’ailleurs peu clair, car il ne suffit pas de décider que l’activité théorique s’appellera désormais « pratique théorique » pour résoudre le problème de savoir jusqu’à quel point une bonne pratique suppose un travail théorique.

Dans les années soixante, en France, on parlait plutôt de *praxis*. Les milieux intellectuels de gauche, en partie sous l’influence de Merleau-Ponty, avaient fait bon accueil à certains thèmes du « marxisme occidental ». La collection « Arguments », aux éditions de Minuit, publiait des traductions de Lukacs, de Marcuse et d’autres.

Chez les partisans de cette sorte de marxisme, l’idée d’unir la théorie à la pratique allait normalement de pair avec l’idée que la philosophie était achevée (avec Hegel), qu’elle avait accompli sa tâche théorique (sur un mode idéaliste), qu’il ne lui restait plus qu’à se réaliser. Ce thème jeune-hégélien de la fin de la philosophie pouvait se marier avec des motifs heideggériens. Je dois dire que je n’ai rien entendu de tel à « SouB ». Castoriadis prenait grand soin de ne pas se présenter à nous comme le philosophe qu’il était aussi. Dans le groupe, il se

voulait un intellectuel dont le métier était l'expertise économique qu'il pratiquait professionnellement à l'OCDE. Néanmoins, il lui arrivait de nous renvoyer aux grands classiques, par exemple à Platon (sur les limites du gouvernement par les lois). L'idée qui se dégagait n'était pas du tout que la théorie (c'est-à-dire finalement la philosophie) avait fait son temps, mais que nous avions tous encore beaucoup à faire pour mieux comprendre notre temps. Par ailleurs, à « SouB », il y avait bien l'idée que la théorie politique est toujours en retard sur les pratiques et les inventions historiques. En particulier, nous rejetions vigoureusement le dogme léniniste d'une impuissance politique des classes laborieuses. Tout au contraire, l'idée constante du groupe a été que le mouvement ouvrier est, comme tel, porteur d'idées et d'un *ethos* qui lui sont propres, et sans lesquels aucune transformation radicale de l'ordre social ne serait possible. D'où notre rejet de tout ce qui était, dans d'autres cercles, exaltation de toutes les figures de victimes passives : l'idée sartrienne d'une négativité constitutive de la condition prolétarienne, le tiers-mondisme, etc., bref, toutes les formes de misérabilisme.

C. Pagès : On a parlé à propos des positions de « Socialisme ou barbarie » d'un spontanéisme, associé au refus de diriger les luttes qu'elles soient celles des ouvriers ou des peuples colonisés. Je ne sais pas si l'on peut parler de façon aussi générale, car il n'y avait sans doute pas unanimité sur ce point. Souyri, spécialiste avant la seconde scission dans le groupe de la Chine, semble par exemple s'être distingué par une méfiance à l'égard de la spontanéité émancipatoire des masses et du spontanéisme politique, tant il jugeait profonde la dénaturation causée par l'exploitation. Néanmoins, comment cette confiance dans les mouvements sociaux et leur efficace s'articulait-elle avec la question centrale du groupe qui était celle de l'organisation ?

V. Descombes : Les articles remarquables de Souyri sur la lutte des classes en Chine ont été d'une grande importance, ils ont permis au groupe (et en particulier aux jeunes que nous étions) de ne jamais céder aux sirènes du maoïsme quand elles ont commencé à se faire entendre dans les années soixante.

À vrai dire, l'idée de *diriger*, depuis l'arrière-salle d'un café de la Place de la Bastille, les luttes mondiales des peuples, cette idée aurait été jugée ridicule. Il me semble que le groupe a toujours su l'éviter et qu'il en avait fait un point de principe. Il n'était pas question de diriger quoi que ce soit. Néanmoins, il y avait certainement une ambiguïté dans la définition du rôle qu'il s'assignait sagement, et qui était de coordonner, de mettre en rapport tous les mouvements, d'abord en essayant d'en donner un tableau d'ensemble, ensuite, concrètement, en favorisant des contacts entre eux. Mais coordonner, mettre en rapport, n'était-ce pas déjà centraliser et donc se donner un rôle directeur, alors que nous ne prétendions à rien de plus qu'à proposer une « orientation », comme le disait le sous-titre de la revue ? On en arrive ainsi à la question de l'organisation.

C. Pagès : Comment formuleriez-vous aujourd'hui ce qui opposa Cornelius Castoriadis et Claude Lefort touchant cette question de l'organisation ?

V. Descombes : Leur discussion sur cette question décisive a débouché sur une impasse. Je reviens plus bas sur ce point.

C. Pagès : Le groupe s'était donné le nom de la revue qu'il publiait, «Socialisme ou barbarie». À quoi identifiait-on cette barbarie ? La concevait-on de la même manière que Rosa Luxemburg qui, avec les luxemburgistes, avait la première employé cette expression pour indiquer l'alternative devant laquelle l'humanité se trouvait placée ?

V. Descombes : À ce qu'il me semble, il y a eu sur ce point une évolution. Si l'on regarde les premiers numéros de la revue, une idée qui se dégage est que l'humanité vit sous la menace d'une troisième guerre mondiale, elle-même porteuse de toutes les monstruosité concevables, à l'image de celles des deux premières. D'autre part, dans la vie quotidienne, l'inhumanité qu'évoque le mot « barbarie » était celle de l'organisation aliénante du travail. Dans les années soixante, il s'agira de plus en plus de dénoncer le leurre d'une société de consommation.

Nous avons eu une fois cette discussion. La question était : lequel, d'Huxley ou d'Orwell, a le mieux donné figure à la barbarie qui nous menace ? Je me souviens de Castoriadis disant que nous avons tendance à nous représenter la barbarie sous son jour répressif autoritaire, comme dans *1984*, mais que la société oppressive qui se dessinait (avec l'abondance et le nouveau régime consumériste de l'économie) ressemblait peut-être à celle que met en scène *Brave NewWorld*.

C. Pagès : Et le « socialisme » auquel les militants de « SouB » travaillaient recevait-il une définition univoque ? Cette question engage celle de savoir le type de théorie du capitalisme que le groupe pouvait développer.

V. Descombes : Au fond, les camarades qui avaient suivi Castoriadis avaient accepté de renoncer à interpréter le cours historique des choses à la lumière du matérialisme historique, tout en maintenant l'idée que le système social existant était travaillé par une contradiction fondamentale. Selon le dogme marxiste, cette contradiction est infrastructurelle : le conflit entre la croissance des forces productives et la forme des rapports de production doit provoquer tôt ou tard une crise finale du système tout entier. La nouvelle analyse générale que proposait Castoriadis en 1963 prolongeait en réalité le diagnostic porté par le groupe sur le processus de bureaucratisation dans les grandes organisations et dans la production de masse : il y avait un conflit, insoluble dans le cadre du système, entre, d'un côté, le besoin de faire appel à l'activité propre des gens (leur inventivité, leur sens pratique), et, de l'autre, la nécessité de les empêcher de développer cette activité dans un sens autonome, ce qui aurait détruit le système.

À l'heure du *new management* et de l'*ubérisation*, cette analyse de Castoriadis me semble avoir conservé beaucoup de sa pertinence. Néanmoins, le contexte contemporain est différent, en raison de facteurs tels que la globalisation du marché du travail ou le développement des nouvelles technologies. Dans les années soixante, il allait encore de soi que l'unité économique élémentaire – celle pour laquelle nous défendions l'idée d'une gestion ouvrière – était

l'entreprise au sens de l'usine (une usine non délocalisable), voire de l'atelier (dans lequel tout le monde a sous les yeux l'ensemble du processus de production assigné à cette unité).

C. Pagès : Le groupe et sa revue avaient à l'époque un caractère assez confidentiel. Sans doute, à la suite de la révolution hongroise de 1956, le groupe gagna-t-il des militants attirés par l'analyse qui avait été faite dans la revue des conseils ouvriers. Néanmoins, sa diffusion restait très limitée. Plus tard, Mai 1968 et ses suites popularisèrent sans doute certaines idées de « SouB », faisant connaître davantage ce qu'avait été le groupe ou, du moins, contribuant à faire connaître certains de ses anciens protagonistes. Aujourd'hui, le groupe fait l'objet d'un regain d'intérêt. Peut-on parler pour autant à son sujet d'actualité ? Pour le dire autrement, les questions politiques qui sont les nôtres rejoignent-elles vraiment celles du groupe à l'époque et ces dernières perdurent-elles véritablement aujourd'hui ? Nos interrogations politiques présentes n'étaient-elles pas impossibles ou impensables à l'époque, si bien qu'en dépit de notre intérêt, de notre attachement, voire de notre fascination pour « SouB », son travail demeure en grande partie inactuel ?

V. Descombes : Des questions qui se posaient alors, quelles sont celles qui se posent encore à nous ? J'en vois au moins deux.

D'abord, la question dite « de l'organisation ».

Comment construire une organisation militant pour un socialisme d'association plutôt qu'un socialisme d'État ? Un des grands principes dans le groupe était qu'un parti politique doit veiller à s'organiser lui-même sur le modèle qu'il préconise pour la société globale. Il doit donc être exemplaire. L'idée est que la manière dont fonctionnent des partis ou des organisations préfigure la manière dont ils gouverneront la société s'ils arrivent au pouvoir. Si leur fonctionnement est bureaucratique, la société qu'ils préparent, celle qu'ils souhaitent profondément, sera bureaucratique. Derrière cette question posée sur notre propre activité, il y avait donc en réalité la question de savoir si un régime de démocratie directe est possible.

La question de l'organisation fait partie de ces thèmes qui ont été

abondamment discutés, mais elle n'a pas trouvé de réponse ni dans le groupe, ni ensuite dans les écrits propres de Lefort et de Castoriadis.

La position de Lefort a sa cohérence. Il refuse l'idée même de former un (nouveau) parti. Puisque notre critique fondamentale du système existant porte sur l'impossible séparation entre les tâches de direction et celles d'exécution, nous devons éviter tout ce qui reviendrait à nous ériger en direction autoproclamée du mouvement révolutionnaire. Le groupe ne doit donc pas prendre la forme d'un parti politique.

Pourtant, si l'on poussait ce principe jusqu'à ses dernières conséquences, cela reviendrait à renoncer à toute action propre et à laisser d'autres collectifs prendre l'initiative. Un groupe qui refuserait de se donner une organisation devrait limiter son activité à faire circuler des idées ou des projets développés dans la société elle-même. Il ne resterait plus à attendre que cette société se mette en mouvement sous d'autres impulsions.

La position de Castoriadis a aussi sa cohérence, du moins si l'on accepte son idée, qui est que la catégorie du politique se définit par le fait qu'il y a des situations dans lesquelles un groupe doit se faire communauté politique, donc assumer une décision particulière comme étant la décision du groupe. Il lui faut donc une organisation.

Autre question qui reste actuelle, celle que pose l'articulation entre d'un côté les « questions sociales » (chômage, salaires, conditions de travail, etc.), et de l'autre ce qu'on appelle aujourd'hui les « questions sociétales » (les combats pour la « reconnaissance » des minorités plutôt que pour le pouvoir d'achat).

Quand on regarde quels ont été les thèmes abordés dans la revue, on constate qu'elle a donné de plus en plus de place à des phénomènes d'actualité (en France et à l'étranger) qui préfiguraient Mai 68 : les conflits de générations (« révolte des jeunes », comme on disait alors), les mouvements des femmes, les crises de la transmission (malaise de l'université, querelles pédagogiques), la mise en question des institutions psychiatriques, etc.

Aujourd'hui, on peut se demander si tous ces combats sociétaux n'ont pas contribué à l'atomisation de la société et à sa fragmentation. D'autre part, dans

cette concurrence entre le social et le sociétal, quelle est la place des questions touchant à la qualité de la vie, aux conditions d'existence, au règne de la technique (nous lisons *Ellul* avec attention) ? Il ne s'agit là ni de revendications syndicales classiques, ni de réclamations intéressant des minorités, mais d'affaires qui concernent tout le monde et qui devraient intéresser tout le monde.

C. Pagès : En dépit du temps écoulé depuis la dissolution de « SouB », qui a signé la dissolution d'un groupe militant révolutionnaire mais pas des discussions politiques qu'il a initiées ni de la production intellectuelle de ses grandes plumes, qu'est-ce qui vous rattache encore aujourd'hui à cette expérience de jeunesse ? Est-ce la forme d'une militance ? La rencontre avec la figure de Cornelius Castoriadis ? D'autres choses encore ?

V. Descombes : J'aurais du mal à distinguer dans ma tête ce que j'ai appris grâce au groupe de ce que j'ai pu recevoir de Castoriadis lui-même, lorsque je l'ai revu par la suite. Ayant quitté Paris en 1967 pour rejoindre mon poste en province et ensuite pour remplir mes obligations militaires dans la coopération, je l'avais perdu de vue, mais j'ai retrouvé le contact avec lui en 1979, à l'occasion de sa réponse à l'envoi que je lui avais fait d'un livre dans lequel je lui consacrais quelques pages, d'ailleurs trop brèves à son goût (*Le Même et l'autre*, 1979).

De toutes ces rencontres, j'ai tiré l'idée que j'ai eu l'occasion, grâce au groupe, d'envisager des questions que je range en trois classes.

Il y a d'abord des questions qui ont été posées dans le groupe et qui ont reçu une réponse, ou du moins un début de réponse, dans les analyses publiées dans la revue. Il s'agit avant tout des questions que l'on devait se poser alors sur la nature du régime soviétique ou celle du régime chinois, donc plus généralement sur le contenu d'un programme socialiste. Les analyses en termes de classes sociales que Castoriadis et Lefort ont avancées dès la fin des années quarante resteront, même si elles ne rendaient compte qu'en partie des phénomènes totalitaires en Europe, ou même du seul système soviétique. Pour

le groupe, les événements de 1956 en Pologne et en Hongrie étaient avant tout des épisodes dans l'histoire du mouvement ouvrier mondial. On croyait que l'effondrement des régimes communistes, quand il aurait lieu un jour, serait le fait d'une insurrection des travailleurs. La dimension nationale de ces révoltes de 1956 n'était pas suffisamment prise en compte.

D'autre part, je crois qu'il y a quelque chose à retenir de l'idée que le système capitaliste pratique une sorte de double injonction : soyez autonomes et inventifs, mais dans les conditions qui vous sont fixées, autrement dit, soumettez vous de vous-mêmes à l'exigence de productivité. On se heurte ici à une contradiction inhérente à un système social qui doit fonctionner comme un système tout en étant fondé sur le principe de l'individualisme.

En second lieu, il y a des questions qui ont été posées dans le groupe, mais auxquelles ce dernier n'a pas su répondre. Avant tout la question dite de l'organisation, déjà rencontrée plus haut. Ce qui veut dire : la question que pose à un groupe, pris collectivement, la nécessité de se donner une organisation qui fasse de lui un groupe politique, c'est-à-dire un groupe qui, dans une situation donnée (qu'il n'a pas choisie), doit se fixer une ligne d'action collective ou bien disparaître. Cette question est celle du *politique comme tel*, c'est-à-dire des nécessités que doit accepter quiconque veut avoir une activité politique.

À cette question, le groupe « SouB » n'a jamais réussi à donner une réponse satisfaisante, ce qui veut dire que sa réflexion sur le politique était inaboutie. À mon avis, l'extraordinaire épisode de Mai 68 a amplement confirmé ce diagnostic. D'abord, les membres dispersés du groupe ont pu croire qu'on y était, que le soulèvement que nous avions annoncé était en train de se produire. Ensuite, il a fallu réviser ce premier jugement, et rendre compte d'une façon ou d'une autre du reflux général et finalement, à plus long terme, de l'échec du mouvement de Mai.

Il est vrai que sur les nécessités inhérentes au politique comme tel, Castoriadis a avancé des idées plus convaincantes dans ses séminaires sur la Grèce, notamment lorsqu'il insiste sur la différence entre un *pouvoir exécutif* (administration) et un *pouvoir gouvernemental* (voir son séminaire de 1984-1985 publié

sous le titre *Thucydide, la force et le droit*). Contrairement à ce que professent certains théoriciens et à ce que suggère faussement le terme même de « pouvoir exécutif », il est strictement impossible qu'un pouvoir gouvernemental se borne à exécuter les lois et les injonctions du pouvoir législatif érigé en unique souverain.

À noter que les mouvements sociaux récents (« Indignés », « Nuit debout », « Gilets jaunes ») n'ont pas trouvé le moyen d'échapper à la malédiction de l'horizontalité érigée en principe de fonctionnement collectif. Et ce ne sont pas les théoriciens contemporains de la démocratie directe qui pourront leur donner ce moyen, car ils paraissent se satisfaire de réduire l'action politique à la protestation.

Enfin, il y a des questions qui n'ont pas été posées ou ne l'ont pas été avec suffisamment de sérieux, peut-être parce que cela était difficilement envisageable à l'époque, peut-être parce que le groupe n'était pas parvenu à se défaire de ses préjugés idéologiques.

J'en mentionnerai une qui me paraît très actuelle. Quelle est donc la *psychologie morale* que suppose le projet d'autonomie que nous défendions ? La psychologie morale, c'est-à-dire l'ensemble des ressorts psychologiques, des motifs habituels et des vertus que suppose l'engagement politique et personnel dans un projet général de gouvernement de soi, tant collectif qu'individuel. Cette psychologie apparaît très exigeante : pour que disparaisse le besoin d'une direction extérieure, il faut des individus extrêmement socialisés, capables d'exercer sur eux-mêmes une forte discipline. Est-ce que les contemporains seront à la hauteur ? Étions-nous nous-mêmes à la hauteur ? Déjà, avant 68, se posait à nous la question de savoir pourquoi les gens préféraient la consommation, le divertissement et la civilisation des gadgets aux perspectives exaltantes de liberté que nous défendions (en gros, l'autogestion, comme on a dit après 68). Nous disions : c'est la faute à la « privatisation », laquelle est un effet de l'aliénation par le système. Mais dire « aliénation », c'était mettre un mot sur le phénomène à expliquer (à savoir, l'écart entre ce que les gens auraient dû penser et ce qu'ils pensaient effectivement), ce n'était pas

l'expliquer. Il est vrai que certains parmi nous croyaient que cette explication serait fournie par la psychanalyse freudienne, ce qui revenait à traiter l'écart en question comme une anomalie et non comme un trait de la nature humaine. Castoriadis aimait à citer Rousseau sur le peuple anglais qui n'est libre que durant le temps de l'élection des membres du Parlement : « sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien » (*Contrat social*, III, XV). Mais des individus réels peuvent-ils être souverains 24 heures sur 24 ? C'est le même Rousseau qui écrit : « on ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques » (*ibid.*, III, IV). La démocratie directe ne peut être qu'intermittente, il est impossible de siéger en permanence dans des assemblées générales, ou même dans des commissions. Lorsque celles-ci se prolongent, elles tendent à devenir le lieu des combines. Les gens sont fatigués, ils rentrent chez eux, et la place est alors libre pour toutes les manipulations, comme nous en faisons l'expérience à l'époque dans les assemblées générales de l'UNEF, vite noyautées par les communistes ou les trotskistes.

Enfin, des idées du groupe sur la démocratie, que retenir ? Il me semble que c'est Castoriadis qui l'a le mieux dit quand il a proposé cette définition du régime démocratique : c'est le régime de ceux qui ont compris qu'il n'existe pas de recours contre soi-même. « La démocratie est le régime politique où l'on n'a à craindre que ses propres erreurs et où l'on a renoncé à se plaindre de ses malheurs » (*La Cité et ses lois*, Éditions du Seuil, p. 203). Autrement dit, la démocratie est le régime dans lequel on accepte d'être responsable de soi-même, et par conséquent dans lequel on peut s'en donner les moyens.

Cette définition est de la plus grande actualité, car nous vivons des temps oligarchiques. Partout en Europe, on observe le phénomène de ce qu'on a fort bien appelé « la sécession des élites », d'où l'opposition entre ceux qui sont *somewhere* et ceux qui sont *anywhere*, pour parler comme David Goodheart. Nos politiques paraissent trouver normal de nous dire que les décisions importantes se prennent ailleurs que dans notre Parlement ou notre Gouvernement.

Lorsque se présentent des situations qui appellent une décision politique de la part de notre gouvernement – crise de l’emploi, crise migratoire, etc. –, nous entendons les politiques que nous avons élus dire que ces problèmes ne sont pas de leur ressort, qu’il faudra les traiter au niveau des instances européennes. Mais, dans ces conditions, qui doit répondre des politiques qui sont effectivement menées (y compris lorsque cette politique consiste à ne rien décider, comme cela arrive souvent) ? D’où la situation présente, que l’on présente parfois comme une crise de la *représentation* (les gens n’accepteraient pas d’être représentés) alors qu’elle est bien plutôt une crise de la *démocratie* (les gens se plaignent de ne pas être représentés là où les décisions effectives se prennent).

Davide Gallo Lassere & Frédéric Monferrand

*Les aventures de l'enquête militante*¹

Introduction

Depuis la crise de 2008, on assiste à un retour en force de la notion de « capitalisme » sur la scène intellectuelle et dans le débat public, ce qui soulève au moins deux questions : que faut-il au juste entendre par « capitalisme » ? Et qu'est-ce qui en justifie la critique ? Dans une perspective marxienne, la réponse à la première question ne paraît guère problématique, même si elle peut faire l'objet de développements divergents. Par « capitalisme », on entend en effet un mode de production fondé sur la généralisation de l'échange marchand, l'exploitation d'une force de travail « libre » et l'accumulation indéfinie de survaleur. La réponse à la seconde question est en revanche moins évidente, ne serait-ce que parce qu'on trouve dans *Le Capital* différents modèles de critique du capitalisme.

Dans les deux premières sections de l'ouvrage, Marx explique que l'échange marchand génère des illusions socialement nécessaires qui imposent aux individus des rôles sociaux unilatéraux en les transformant en simples « porteurs » d'un processus de valorisation anonyme². De la lecture des deux cent premières pages du *Capital*, on retire donc l'impression que le capitalisme doit être critiqué parce qu'il constitue un système opaque animé d'une tendance incontrôlable à élargir la base de sa reproduction.

Or, une telle critique, menée du point de vue objectif du capital, resterait formelle si elle n'était complétée par une description, menée du point de vue subjectif du travail, des effets concrets de l'accumulation capitaliste sur l'expérience sociale de celles et ceux qui en assurent la continuité. Dès lors qu'on quitte la sphère de la circulation marchande pour descendre dans

l'« antre secret de la production ³ », le capital n'apparaît en effet plus comme un « sujet automate ⁴ », mais comme une forme de commandement sur le travail qui suscite des conflits portant sur le temps et sur l'organisation de l'activité, qui oppose différentes stratégies d'extraction du surtravail et de refus de l'exploitation et qui se traduit par des dégradations physiques et morales dont Marx, à la suite des inspecteurs de fabrique, fournit la patiente description ⁵. Dans cette seconde perspective, le capitalisme ne doit plus être critiqué parce qu'il constitue un système irrationnel et autoalimenté, mais parce qu'il produit des effets négatifs sur la vie physique, psychique et sociale des subjectivités.

L'objectif de cet article est de développer ce second modèle critique – qu'on peut qualifier de « critique par les effets » – en montrant qu'il a reçu dans la pratique de l'*enquête militante* un appui théorique et une continuation politique. Partant des élaborations pionnières du jeune Engels, nous soutiendrons la thèse selon laquelle l'enquête militante permet d'articuler la connaissance des rapports sociaux et l'organisation des pratiques visant à en accomplir la transformation. Car, comme nous tenterons de le montrer ensuite en parcourant la séquence menant des élaborations de *Socialisme ou Barbarie* en France à celles des *Quaderni rossi* puis de *Classe operaia* en Italie, c'est bien la question de l'organisation qui fournit à l'enquête militante sa raison d'être et en détermine les différentes modalités.

Décrire et interroger : préhistoire de l'enquête militante

On fait le plus souvent remonter la généalogie des enquêtes militantes à « l'enquête ouvrière » rédigée en 1880 par Marx pour la *Revue socialiste* ⁶. Pourtant, cette enquête repose elle-même sur deux principes énoncés dès 1845 par Engels : le principe épistémologique selon lequel « la connaissance des conditions de vie du prolétariat est une nécessité absolue si l'on veut assurer un fondement solide aux théories socialistes » et le principe politique selon lequel le prolétariat a « parfaitement raison de n'attendre [de la bourgeoisie] aucun secours ⁷ ». C'est donc à la *Situation des classes laborieuses en Angleterre* du jeune Engels qu'il faut faire remonter l'histoire de l'enquête militante, laquelle apparaît en conséquence comme étant constitutive du marxisme envisagé comme une *politique* d'auto-émancipation adossée à une *critique* des effets subjectivement éprouvés de l'organisation économique des sociétés.

Dans son texte de 1845, Engels dresse un vaste tableau des conséquences de la centralité économique qu'acquiert alors la « fabrique » sur l'expérience socio-physique des travailleurs :

faiblesse des salaires, intensité et durée de l'exploitation, déqualification et monotonie des tâches effectuées, despotisme de fabrique, sous-alimentation chronique, conditions hygiéniques et sanitaires inhumaines, tant sur les lieux de travail que dans les quartiers et ce, non seulement pour les hommes mais aussi pour les femmes et les enfants. Ce relevé des pathologies de la vie ouvrière remplit en premier lieu une fonction critique : il s'agit de désamorcer toutes les justifications idéologiques du capitalisme naissant par la mise au jour des expériences négatives que les discours scientifiques ou politiques portés par les classes dominantes tendent ou bien à invisibiliser ou bien à minorer⁸. Mais il remplit également une fonction politique, car décrire les conditions de travail et de vie inhumaines des ouvriers, ce n'est pas pour Engels les enfermer dans la position de victimes impuissantes. C'est au contraire favoriser leur constitution en classe antagonique par la révélation du caractère *unitaire* de leur situation.

Au processus d'uniformisation sociale et économique déterminé par la concentration et la centralisation du capital dans la fabrique doit en effet correspondre un processus politique d'*unification* de la classe ouvrière, capable de dépasser les différentes scissions qu'inscrivent la division du travail et les frontières nationales au sein de la classe. Et ce processus d'unification de la classe est à son tour identifié par Engels à un processus de *prise de conscience* de la communauté de destin dans laquelle sont engagés les ouvriers. D'un côté, donc, l'enquête engelsienne est censée *révéler* une unité de classe déjà donnée. Mais, de l'autre, l'objectivation de la condition prolétarienne dans l'espace textuel de l'enquête *anticipe* la formation du sujet politique qu'elle vise à faire advenir. L'enquête engelsienne constitue ainsi la réponse à une question absente ou implicite, que s'efforceront d'explicitier ses successeurs : comment la description d'une situation peut-elle participer à la *production* d'une subjectivité capable de la transformer ?

On peut interpréter la forme que Marx donne à son « enquête ouvrière » de 1880 comme une tentative de résolution de ce problème. La description sympathisante de l'expérience ouvrière y laisse en effet la place à un questionnaire organisé en quatre parties, au cours desquelles on passe de questions très spécifiques relatives au lieu et au type de travail (I), aux horaires, aux rythmes, aux coûts de la vie (II), au salaire et au rapport avec le patron (III), pour finir avec des questions plus larges, ayant trait à l'État, aux organisations ouvrières et aux formes de lutte (IV⁹). Par sa forme même et sa scansion, ce questionnaire témoigne ainsi d'une volonté d'implication directe des ouvriers dans la production d'un savoir critique qui

ne porte pas seulement sur le travail et son organisation, mais aussi sur la société capitaliste dans son ensemble. Un savoir critique qui, pour Marx comme pour les rédacteurs de la *Revue socialiste*, constitue un moment essentiel de la constitution de la classe ouvrière en sujet politique organisé.

Il faut à cet égard rappeler que Marx adresse dès 1867 une lettre à l'Association Internationale des Travailleurs dans laquelle il appelle à l'élaboration d'« une enquête statistique sur la situation des classes ouvrières dans tous les pays conduite par les travailleurs-mêmes ». Or, la fonction d'une telle enquête ne serait pas seulement de « connaître la matière sur laquelle on agit » et de faire prendre conscience aux travailleurs de leur capacité à « prendre leur destin en main », selon l'exigence épistémopolitique du jeune Engels. Elle serait aussi d'arriver à « une *coordination* internationale des efforts » en vue de la constitution du prolétariat en sujet politique. Chaque localité dans laquelle est implantée l'Association devait ainsi lancer l'enquête, en faire parvenir les résultats au Conseil central, lequel rédigerait à son tour un rapport général qu'il redistribuerait enfin aux travailleurs d'Europe et des États-Unis ¹⁰.

De 1845 à 1880, la conception de l'enquête promue par Engels et Marx se révèle ainsi traversée par deux problèmes – le problème d'une description productrice d'effets de subjectivation politique et le problème d'une coordination de foyers de luttes épars – auxquels le marxisme hétérodoxe du XX^e siècle devait tenter d'apporter des réponses qu'il nous faut à présent examiner.

Récit ouvrier et réseau d'avant-garde : l'apport de *Socialisme ou Barbarie*

C'est sans doute dans l'éditorial du n^o 11 de *Socialisme ou Barbarie* publié en 1952 par Claude Lefort sous le titre « L'expérience prolétarienne » que ces deux problèmes trouvent leur réorchestration la plus originale ¹¹. Lefort y part de la thèse selon laquelle le prolétariat ne se distingue pas seulement de la bourgeoisie par la position qu'il occupe dans les rapports de production mais aussi, et plus fondamentalement, par le fait qu'il ne coïncide pas avec cette position. Certes, le prolétaire individuel peut bien se satisfaire de sa situation et se nourrir d'autre espoir que de s'y maintenir ou de l'améliorer. Mais l'intérêt profond des ouvriers en tant que classe est de se libérer des conditions sociales et économiques qui les condamnent à l'exploitation, c'est-à-dire de viser « l'abolition de la condition prolétarienne ¹² ». Il en résulte qu'on ne peut connaître l'expérience prolétarienne que de l'intérieur, en partageant l'intérêt

à l'émancipation qui en définit « l'originalité radicale ¹³ ». Or, ni la description de la condition ouvrière telle que la pratique Engels, ni la diffusion de questionnaires telle que l'envisage Marx ne permettent réellement, selon Lefort, de développer cette connaissance immanente de l'expérience prolétarienne. Quelles que soient les intentions qui l'animent, la première court en effet toujours le risque de s'abîmer en une sociologie objectivante de la misère. Quant à la seconde, elle peut s'avérer « être une gêne pour le sujet interrogé, déterminer une réponse artificielle, en tout cas imprimer à son contenu un caractère qu'il n'aurait pas sans cela ¹⁴. » C'est pourquoi Lefort conclut son éditorial par un appel à la collecte de récits écrits à la première personne par les ouvriers, sur le modèle de « L'ouvrier américain » de Paul Romano, dont le témoignage sur l'expérience du travail et des luttes dans les usines automobiles de Détroit est traduit et publié dans les premiers numéros de *Socialisme ou Barbarie* ¹⁵.

La question se pose alors de savoir à qui, au juste, s'adressent ces récits. Aux militants organisés dans « Socialisme ou Barbarie », certes, qui y trouveront les moyens de mettre à l'épreuve de l'expérience la ligne autogestionnaire défendue dans les pages de la revue. Mais surtout aux ouvriers eux-mêmes, qui y trouveront l'occasion de « réfléchir sur leur expérience ¹⁶ ». Or, réfléchir sur une expérience, ce n'est pas simplement dresser la liste des différentes séquences dont elle est composée (telle situation de travail, tel rapport avec les collègues, tel conflit avec la direction). C'est s'approprier cette expérience, en passant d'un état dans lequel elle est plus ou moins passivement vécue à un état dans lequel elle est activement ressaisie comme ayant un sens exprimable et digne d'être communiqué. C'est donc se constituer soi-même en sujet de discours et d'action, de sorte que la valeur des récits ouvriers ne tient pas seulement à ce qu'ils énoncent, mais aussi au processus de subjectivation dont ils témoignent et qu'ils rendent possible.

Pour que ce processus s'avère politiquement productif, précise alors Lefort, deux conditions doivent cependant être remplies. D'une part, il faut comparer de multiples récits, de manière à extraire des témoignages individuels l'expérience sociale universellement partagée dont ils ne rendent jamais compte que de manière partielle ¹⁷. D'autre part, il faut assurer la circulation de ces récits entre différents milieux ouvriers, de manière à enclencher une dynamique de « clarification » collective de l'expérience prolétarienne qui en soutiendra la « maturation ¹⁸ ». Ces conditions définissent alors la fonction que doit remplir un regroupement militant tel que « Socialisme ou Barbarie ». Pour Lefort, le rôle d'un tel

regroupement n'est en effet pas d'importer de l'extérieur une direction politique sur laquelle devraient s'aligner les luttes spontanées des ouvriers, mais de participer à l'explicitation du contenu politique de cette expérience et d'assurer ce que Marx appelait la « coordination » entre ces luttes. C'est pourquoi Lefort appelle finalement à la constitution d'un « réseau d'avant-garde ¹⁹ » composé d'intellectuels et de militants d'entreprise, qui, par la diffusion d'un journal, la rédaction d'un bulletin et la conduite d'« enquêtes sur l'expérience de vie et de travail ²⁰ » des ouvriers, ferait progressivement émerger une « collectivité de révolutionnaires ²¹ » transversale aux différents secteurs de l'économie.

Or, c'est précisément ce projet de « réseau d'avant-garde » qui devait provoquer la rupture au sein de « Socialisme ou Barbarie ». À suivre Cornélius Castoriadis, qui milite alors pour la transformation du groupe en parti politique structuré par un programme, des statuts d'adhésion formelle et des cellules de base élisant une direction, le projet lefortien reposerait en effet sur deux présupposés également problématiques : le présupposé « économiciste » selon lequel la politique d'émancipation serait circonscrite à la seule sphère du travail, et le présupposé « spontanéiste » selon lequel la clarification de l'expérience prolétarienne suffirait à en actualiser le potentiel révolutionnaire ²². Contre le premier présupposé, il rappelle ainsi que le prolétaire n'est pas que travailleur, mais aussi « consommateur, électeur, locataire, deuxième classe mobilisable, parent d'élève, lecteur de journal, spectateur de cinéma, etc. ²³ ». Or, c'est la totalité de cette expérience sociale qui constitue selon lui le milieu de politisation des ouvriers. Par contraste, en réduisant la politique à la sphère de la production, Lefort enfermerait les luttes de classe dans l'espace clos de l'usine et renoncerait par avance au projet socialiste d'autogouvernement de toutes les pratiques sociales par les « producteurs associés ²⁴ ».

Contre le second présupposé sous-jacent selon lui au « réseau d'avant-garde » envisagé par Lefort, Castoriadis souligne ensuite que l'expérience prolétarienne n'est pas unilatéralement tendue vers l'émancipation. Elle se présente bien plutôt comme étant animée de tendances contradictoires – l'aliénation et son refus, la confiance dans le parti communiste et le rejet des bureaucraties syndicales, le racisme contre les travailleurs immigrés et l'internationalisme prolétarien – entre lesquelles il faut trancher. Au demeurant, remarque Castoriadis, c'est là ce qui justifie la pratique de l'enquête militante. Si celle-ci doit être autre chose qu'une objectivation savante de la condition ouvrière, si elle doit réellement participer d'un processus de subjectivation politique, alors elle implique nécessairement une prise de position

à l'égard de l'expérience prolétarienne. Or, l'ensemble des principes permettant de décider laquelle des tendances immanentes à cette expérience doit prévaloir sur l'autre définissent quelque chose comme une ligne politique. Et les militants qui s'efforcent d'appliquer cette ligne forment, quant à eux, quelque chose comme un parti. S'il était cohérent avec lui-même, conclut Castoriadis, Lefort devrait donc reconnaître que le « réseau d'avant-garde » qu'il appelle de ses vœux n'est pas le contraire de la forme-parti, mais une forme renouvelée du parti ²⁵.

Il nous fallait rappeler ces éléments de discussion, car ils soulèvent deux problèmes décisifs pour notre propos. Le premier problème est celui du rôle dévolu à l'enquête : celle-ci n'est-elle qu'un instrument au service de l'organisation du prolétariat, ou bien épuise-t-elle l'ensemble des fonctions que peut prétendre remplir une organisation politique ? Le second problème est celui des terrains que doit investir l'enquête, et partant, des subjectivités avec lesquelles elle doit être menée : peut-elle être circonscrite aux seuls lieux de production ou bien doit-elle être étendue à d'autres sphères de la société ? Ces deux problèmes devaient scander les aventures de l'opéraïsme, un courant hétérodoxe du marxisme italien qui s'est efforcé de théoriser et d'organiser les nouvelles formes de radicalité ouvrière suscitées par les transformations du capitalisme des années soixante – soixante-dix ²⁶.

De l'enquête politique à la co-recherche : la trajectoire opéraïste

Au risque d'être schématique, on pourrait faire correspondre les premières branches des deux alternatives que nous venons d'esquisser (l'enquête est un instrument de l'organisation et elle se déroule entièrement dans l'enceinte de l'usine) aux positions défendues par Raniero Panzieri et ses partisans au sein des *Quaderni rossi* (1961-1966). Les secondes branches de ces alternatives (l'enquête est l'organisation en acte et elle doit multiplier les terrains d'intervention) définissent, quant à elles, l'orientation défendue par Romano Alquati au sein de *Classe operaia* (1964-1966), qui devait irriguer la pratique des groupes extra-parlementaires du « long Mai italien » jusqu'à leur dissolution dans ce qu'on a appelé « l'Aire de l'autonomie ²⁷ ».

C'est dans « Usage socialiste de l'enquête ouvrière » – un article publié de façon posthume dans la cinquième livraison des *Quaderni rossi* – que Panzieri explicite sa conception de l'enquête ²⁸. Le titre même de cet article est significatif. Il témoigne du fait que ce n'est pas la

méthode de l'enquête, mais son usage, c'est-à-dire les hypothèses qui l'animent et les objectifs qu'elle poursuit, qui en déterminent le caractère politique. La forme de l'enquête, explique en effet Panzieri, n'a en soi rien de spécifiquement « socialiste » : il s'agit de la méthode de l'entretien dirigé telle que l'a mise au point la sociologie industrielle. Cet emprunt direct de méthodes sociologiques pourra surprendre, notamment lorsqu'on le compare aux méfiances dont fait preuve un auteur comme Lefort à l'égard de toute prétention à l'objectivation scientifique de l'expérience prolétarienne. Il se fonde cependant chez Panzieri sur un diagnostic historique au regard duquel le « néocapitalisme » des années soixante n'apparaît plus comme cette économie concurrentielle que théorisait l'économie politique classique ou néoclassique, mais comme une économie planifiée s'étant soumise l'ensemble des institutions sociales. Ce tournant planificateur du capitalisme, qui n'est pas sans rappeler la thèse du « capitalisme bureaucratique » défendue dans les pages de *Socialisme ou Barbarie*, se manifeste tout d'abord dans les grandes usines fordistes, où il prend la forme d'une rationalisation des tâches et d'une automatisation du procès de production visant à domestiquer l'insubordination ouvrière. Et il s'exprime ensuite dans différents phénomènes (constitution de monopoles, mise en place d'un large système de crédit, gestion du chômage, intégration des partis ouvrier à l'appareil d'État) qui témoignent d'une tendance du capital à prendre en charge sa reproduction à l'échelle de toute la société²⁹. C'est précisément ce devenir-société du capital qui justifie le fait de l'ériger en objet d'étude sociologique.

Or, raisonne Panzieri, si toute la société est dorénavant organisée pour assurer la continuité du processus de valorisation, alors les luttes qui éclatent dans les usines présentent un potentiel proprement révolutionnaire de démembrement de la totalité sociale³⁰. Elles témoignent en tout cas du fait que le prolétariat n'est jamais uniquement *force de travail*, c'est-à-dire marchandise humaine intégrée au développement capitaliste, mais toujours aussi *classe ouvrière*, c'est-à-dire sujet politique capable d'interrompre ce développement. C'est dès lors cette hypothèse d'une dualité immanente au prolétariat que doit à la fois vérifier et provoquer l'enquête, notamment lorsqu'elle est menée « à chaud », c'est-à-dire en situation d'ébullition politique. D'un côté, les entretiens menés avec des ouvriers en lutte permettent en effet de mesurer le degré de conscience qu'ils ont acquis de la différence séparant leur statut de producteur de leur pouvoir politique. De l'autre, ils représentent un facteur d'intensification de cette différence et de renforcement des institutions à travers laquelle elle s'organise³¹. Forcer les directions syndicales à reconnaître la combativité de leurs bases en leur fournissant

les résultats d'enquêtes conduites « à chaud », tel est, en dernière analyse, l'objectif de Panzieri et de ses partisans au sein des *Quaderni rossi*. Mais tel est également le motif de rupture avec Mario Tronti, Romano Alquati et Antonio Negri, qui quittent la revue en 1964 pour fonder *Classe operaia*³².

La comparaison des supports matériels de ces deux revues laisse déjà transparaître leur différence d'orientation. Là où les *Quaderni rossi* apparaissent comme un journal d'analyse des transformations du néo-capitalisme, *Classe operaia* se présente en revanche, pour en reprendre le sous-titre, comme un « mensuel des ouvriers en lutte », visant à fixer une ligne politique autonome, voire opposée à celle que préconisent les partis et les syndicats. Car il ne s'agit plus pour Tronti et ses camarades de pousser ces derniers à une réforme stratégique, mais d'organiser la « non-collaboration » des ouvriers avec les institutions qui prétendent les représenter. C'est pourquoi là où Panzieri cherchait à articuler par l'enquête la théorie sociale avec la pratique militante, les membres de *Classe operaia* entendent, quant à eux, fusionner ces deux moments dans un même processus de « co-recherche » (*conricerca*).

Élaboré par Alquati dès 1961, ce concept désigne plus qu'un projet de connaissance immédiate de l'expérience prolétarienne ou même d'implication directe des ouvriers dans la production d'un savoir portant sur l'usine et la société³³. D'un point de vue épistémologique, la co-recherche repose tout d'abord sur une forme de « collectivisme méthodologique³⁴ », c'est-à-dire sur la conviction selon laquelle la connaissance des transformations du capitalisme ne peut être que le produit d'un va-et-vient permanent entre les initiateurs de l'enquête et ceux qui y participent. Alquati n'ignore certes pas que, dans une société de classe, le temps qu'on peut consacrer à l'étude et les capacités analytiques qu'on peut ainsi acquérir sont inégalement distribués. Mais il fait le pari que les connaissances informelles mobilisées par les travailleurs dans la production et les doctrines formalisées des théoriciens-militants peuvent et doivent se conjuguer en une forme de savoir proprement inédite. Car, d'un point de vue politique, maintenant, cette forme de savoir n'a pas vocation à être exposée dans des livres : elle n'est rien d'autre que le processus d'autoréflexion de l'antagonisme ouvrier sur ses causes, ses formes, ses limites et ses objectifs. Prolongeant les éléments de discussion avancés par Lefort dans son débat avec Castoriadis, la co-recherche alquatiennne n'est donc ni le complément, ni la condition de la politique organisée : elle est l'organisation conçue comme unité dynamique de la théorie et de la pratique et comme dépassement tendanciel de toute différence entre enquêteurs et enquêtés. Un dépassement qui se fonde alors sur des coordonnées spatio-

temporelles bien différentes de celles qui définissent l'enquête telle que l'envisage Panzieri. La co-recherche alquatiennne n'est en effet pas une intervention ponctuelle dans tel ou tel secteur de la production. Elle est un processus au long cours, composé de plusieurs cycles d'enquêtes annuels : sa « processualité in-terminée, permanente et infinie » peut s'étaler sur une durée de quinze ans environ. Après avoir identifié un « nœud barycentrique », le parcours de co-recherche se déploie en fait à travers des sous-enquêtes préliminaires, formatrices et auto-formatrices. L'enjeu de chaque cycle d'enquêtes annuelles est alors de vérifier les hypothèses de départ, lesquelles, une fois confirmées ou redéfinies, deviennent les présupposés du nouveau cycle, et ainsi de suite, dans une sorte de « projectualité in-éteinte, constitutive et inventive » qui reste par définition inachevée ³⁵. Ce temps long de la co-recherche se fonde lui-même sur la reconnaissance du fait que, comme le relevait Marx, « la société actuelle n'est pas un cristal définitivement solidifié mais un organisme susceptible de mutation, et constamment pris dans un processus de mutation ³⁶. » Or, parmi les mutations que connaît cet organisme, il faut notamment relever le déplacement des espaces investis par la production capitaliste.

À partir des années soixante-dix, la grande industrie qui constituait jusqu'alors le terrain privilégié de l'enquête et de la co-recherche perd en effet de sa centralité dans les métropoles occidentales. Une part croissante de la force de travail est désormais employée dans le secteur tertiaire et évolue aux frontières de l'entreprise et de l'université. C'est l'émergence de « l'ouvrier social », une figure de la subjectivité ouvrière plus qualifiée mais aussi plus dispersée, et surtout plus précarisée que ne l'était « l'ouvrier masse » concentré dans les forteresses industrielles ³⁷. Il n'est alors plus suffisant de souligner, comme le faisait Panzieri, que l'usine tend à transformer la société à son image. Il faut aller jusqu'à souligner que la société devient littéralement une usine, ou encore qu'elle se restructure de manière « néo-moderne, hyper-industrielle et hyper-fordiste ³⁸ ». Pour Alquati, la disparition tendancielle de la grande industrie n'est en effet que le revers de l'industrialisation rampante d'un nombre croissant d'activités, et, partant, de la multiplication des sphères de la vie sociale touchées par l'exploitation. Les institutions dévolues à la reproduction de la force de travail (le foyer, l'université, les hôpitaux) comme les secteurs économiques vers lesquels afflue l'ouvrier social (l'industrie des services, de la communication, de la production culturelle) représentent alors autant de nouveaux terrains de co-recherche à investir, autant de sites de conflictualité latente sur lesquels implanter une présence militante de longue durée. Car c'est

dans « le quotidien de la connaissance et de l'expérience des situations effectives des mouvements [également subjectifs] de la classe ³⁹ » que prend corps ce processus de subjectivation collective qu'est la co-recherche.

Considérations finales

Nous avons commencé cet article en avançant la thèse selon laquelle l'enquête militante constitue la forme politique d'une critique du capitalisme menée du point de vue de ses effets sur l'expérience sociale de la subjectivité ouvrière. À l'issue d'un parcours qui nous aura mené du jeune Engels à Alquati, en passant par « Socialisme ou Barbarie », il nous semble possible de préciser cette thèse sur deux points.

Le premier point concerne le rapport général entre l'expérience sociale et l'action politique. D'un côté, tous les auteurs que nous avons abordés envisagent l'enquête comme la meilleure manière d'articuler ces deux plans. Mais de l'autre, ils se distinguent les uns des autres par la manière dont ils envisagent les modalités de cette articulation. Chez Engels et Castoriadis, l'enquête ouvrière apparaît ainsi comme une condition nécessaire à la construction d'une organisation politique orientée vers la transformation radicale de la société. Chez Marx et Panzieri, elle apparaît, en revanche, comme un moyen de renforcer et de faire évoluer les institutions du mouvement ouvrier. Chez Lefort et Alquati, elle apparaît enfin comme étant elle-même une forme d'organisation, c'est-à-dire de radicalisation de l'insubordination ouvrière, de coordination des conflits dans lesquelles elle s'exprime et de clarification de leurs objectifs. Mais, dans tous les cas, l'enquête répond à la conviction selon laquelle c'est dans l'épaisseur de l'expérience sociale, dans les formes de sociabilité au sein desquelles elle se constitue comme dans les affects, les représentations et les intérêts communs qu'elle détermine, que s'enracine la politique d'émancipation. Dans cette perspective, le fait que Lefort et Castoriadis, certes sous des modalités différentes, aient figuré à partir des années quatre-vingt parmi les principaux théoriciens de l'irréductibilité du politique au social pourra paraître déroutant.

Il s'éclairera peut-être quelque peu si l'on remarque – et c'est le second point sur lequel nous voulions pour finir insister – que l'enquête ne vise jamais simplement à rendre compte d'une forme de vie ouvrière envisagée comme donnée, mais à en actualiser le potentiel politique plus ou moins latent. À cet égard, deux modèles d'actualisation de ce potentiel se distinguent

tendanciellement des différentes élaborations que nous avons examinées : un modèle de la *prise de conscience*, qui irait de Engels à Panzieri, et un modèle de la *subjectivation* qui irait de Lefort à Alquati. Dans le premier cas, le rôle de l'enquête est principalement de faire prendre conscience aux ouvriers de la force que leur confèrent leur nombre et la position stratégique qu'ils occupent dans la reproduction matérielle de la société. On considère alors que la dissolution des formes de méconnaissance de cette force requiert l'intervention d'intellectuels et de militants relativement extérieurs à la classe et qu'elle suffit à en libérer la puissance antagonique. Dans le second cas, le rôle de l'enquête est, en revanche, d'alimenter un processus de transformation réciproque de la subjectivité ouvrière aussi bien qu'intellectuelle et militante. Il s'agit alors de se déprendre des habitudes et des comportements socialement prescrits par la division du travail et d'accomplir ainsi ce que Marx appelait « la coïncidence du changement des circonstances et de [l'] autochangement ⁴⁰ ». Paradoxalement, c'est sans doute la radicalisation de cette perspective, pour laquelle c'est en se dressant contre ce que le monde social fait de nous qu'on devient capable de le transformer, qui a finalement mené Lefort et Castoriadis à déconnecter la politique d'émancipation de l'expérience de l'exploitation. Nous espérons cependant avoir montré que cette déconnexion n'était ni la seule, ni la meilleure voie ouverte par les discussions menées dans *Socialisme ou Barbarie*.

NOTES

1. Cet article est une version complètement remaniée d'un texte à paraître en anglais sous le titre « Inquiry : Between Critique and Politics », in *South Atlantic Quarterly*, Duke University Press, Volume 118/Issue 2, 2019.
2. Nous pensons notamment ici à la célèbre sous-section conclusive du chapitre I du *Capital* consacrée au « caractère fétiche de la marchandise », au chapitre II consacré au « procès d'échange » et au chapitre IV consacré à « la transformation de l'argent en capital ». Voir Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, trad. J.-P. Lefebvre *et alii*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1993.
3. *Ibid.*, p. 197.

4. *Ibid.*, p. 173.
5. Nous pensons cette fois aux chapitres VIII (« La journée de travail »), XIII (« Machinerie et grande industrie ») et XXIII (« La tendance générale de l'accumulation capitaliste ») du Livre I du *Capital*.
6. Voir le panorama dressé par Asad Haider et Salar Mohandesi, « Workers'Inquiry : A Genealogy », in *Viewpoint Magazine*, disponible en ligne sur <https://www.viewpointmag.com/2013/09/27/workers-inquiry-a-genealogy/>
7. Friedrich Engels, *La Situation des classes laborieuses en Angleterre*, Montreuil, Éditions Sciences marxistes, 2011, p. 33, 29.
8. *Ibid.*, p. 34-35. On pourrait ainsi soutenir qu'on trouve chez Engels l'une des premières formes de « critique par mise à jour » thématifiée par Axel Honneth. Voir Axel Honneth, « La critique comme "mise à jour". *La Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale » in *La Société du mépris*, trad. A. Dupeyrix, P. Rusch et O. Voirol, Paris, Éditions La Découverte, 2008.
9. Voir Karl Marx, « Enquête ouvrière », in *Travailler*, n° 12, 2004, p. 21-28.
10. Karl Marx, « Lettre à l'association internationale des travailleurs » du 20/02/1867.
11. Claude Lefort, « L'expérience prolétarienne » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Genève, Éditions Droz, 1971, p. 30-58. Pour une présentation synthétique du travail théorique et politique mené au sein de *Socialisme ou Barbarie*, voir Marcel van der Linden, « "Socialisme ou Barbarie" : A French Revolutionary Group (1949-65) », in *Left History*, 1997, 5.1, p. 7-37.
12. Claude Lefort, « L'expérience prolétarienne », art. cit., p. 44.
13. *Ibid.*, p. 50.
14. *Ibid.*, p.58.
15. Paul Romano, « L'ouvrier américain », *Socialisme ou Barbarie*, n° 1-6, 1949-1950.
16. Claude Lefort, « L'expérience prolétarienne », art. cit., p. 58.
17. *Ibid.*, p. 53-54.
18. *Ibid.*, p. 54.
19. Claude Lefort, « Prolétariat et organisation » in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op. cit., p. 119.
20. *Ibid.*, p. 120.
21. Claude Lefort, « Le prolétariat et sa direction » in *Éléments d'une critique de la*

bureaucratie, op. cit., p. 38.

22. Nous résumons ici à gros traits les arguments avancés par Castoriadis dans « Prolétariat et organisation », in *Socialisme ou Barbarie*, n° 28, 1958, p. 59-61.

23. *Ibid.*, p. 67.

24. *Ibid.*, p. 71.

25. *Ibid.*, p. 64-65.

26. Pour une présentation générale de l'opéraïsme, voir Steve Wright, *À l'assaut du ciel. Composition de classe et lutte de classe dans le marxisme autonome italien*, trad. Coll. Senonevero, Marseille, Senonevero, 2007.

27. On lira sur cette histoire Nanni Balestrini et Primo Moroni, *La Horde d'or. Italie 1968-1977*, trad. J. Revel et J.-B. Leroux, P.-V Cresceri et L. Guilloteau, Paris, Éditions de l'Éclat, 2017.

28. Raniero Panzieri « Uso socialista dell'inchiesta operaia », Intervention au séminaire des *Quaderni Rossi* sur l'enquête ouvrière tenu septembre 1964. On trouve une traduction française de ce texte sous le titre « Conception socialiste de l'enquête ouvrière » in « *Quaderni rossi* ». *Luttes ouvrières et capitalisme d'aujourd'hui*, trad. N. Rouzet, Paris, Éditions Maspero, 1968, p. 109-116.

29. Voir Raniero Panzieri, « Plus-value et planification : Notes de lecture en marges du *Capital* » in « *Quaderni rossi* », *op. cit.*, p. 81-108. ainsi que Cornélius Castoriadis, « Les rapports de production en Russie » in *La Société bureaucratique*, tome I, Paris, UGE 10/18, 1973, p. 205-282.

30. Raniero Panzieri, « Plus-value et planification : Notes de lecture en marges du *Capital* », *art. cit.*, p. 92-93.

31. Raniero Panzieri, « Conception socialiste de l'enquête ouvrière », *art. cit.*, p. 114-115.

32. Pour une synthèse documentée de cette séquence, voir Giuseppe Trotta et Fabio Milana (*dir.*), *L'operaismo degli anni Sessanta. Da « Quaderni rossi » a « Classe operaia »*, Rome, Derive Approdi, 2008.

33. Pour la formulation originelle du concept de « co-recherche », voir Romano Alquati, « Relazione sulle “forze nuove” » in *Sulla Fiat e altri scritti*, Milan, Éditions Feltrinelli, 1975, p. 27-53. Pour une présentation générale de l'œuvre d'Alquati, encore méconnue en France, voir Gianluca Pitavino, « Romano Alquati : de l'opéraïsme aux écrits

inédits des années quatre-vingt-dix », in *Période*, disponible en ligne sur http://revueperiode.net/romano-alquati-de-loperaisme-aux-ecrits-inedits-des-annees-1990/#identifrier_7_5925

34. Romano Alquati, *Camminando per realizzare un sogno comune*, Turin, Velleità alternative, 1994, p. 135.

35. *Ibid*, p. 38.

36. Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 7.

37. Voir Antonio Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaiismo*, Verone, Ombre Corte, 2007 ; Romano Alquati, « L'università e la formazione. L'incorporamento del sapere sociale nel lavoro vivo », in *Aut-Aut*, n° 154, 1976.

38. Il s'agit là d'un *leitmotiv* du grand modèle sociologique sur lequel travaille Alquati à partir des années quatre-vingt. Voir Romano Alquati, *Dispense di Sociologia industriale*. Volume 3, Tome 1 et 2, Turin, Il Segnalibro, 1989.

39. Romano Alquati, *Camminando per realizzare un sogno comune*, *op. cit.*, p. 176.

40. Karl Marx, « Thèses sur Feuerbach » in Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, trad. H. Augier, G. Badia, J. Baudrillard et R. Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 32.

CLAIRE DODEMAN

Claude Lefort lecteur de Merleau-Ponty : de « l'expérience prolétarienne » à la « chair du social »

Claude Lefort reconnaissait dans l'entretien accordé à *l'Anti-mythe* en 1975 ¹ la part jouée par Merleau-Ponty dans son orientation politique, qui le conduisit à participer simultanément aux *Temps Modernes* et à *Socialisme ou Barbarie*. De sa conception de l'époque, écrit Lefort, « L'expérience prolétarienne », paru en 1952, est sans doute le plus représentatif. Lefort y propose une « phénoménologie du mouvement ouvrier », afin dit-il, de « dissiper l'abstraction de la notion de conscience de classe ² ». L'article de F. Monferrand, publié récemment dans la revue merleau-pontienne *Chiasmi International*, a montré de manière convaincante combien les thèses développées par Lefort en 1952 « héritent de motifs merleau-pontiens », « les transforment et les enrichissent ³ ».

En particulier, remarque l'auteur, ce sont les dernières pages de la *Phénoménologie de la perception*, qui, à la suite d'un débat mené de front avec la liberté sartrienne, conduisent à renouveler le concept de conscience de classe en dehors de tout schéma volontariste, comme de toute conception déterministe que Merleau-Ponty n'aura eu de cesse de critiquer dans les formes variées du marxisme orthodoxe de son temps. En reprenant les éléments philosophiques qui soutiennent l'analyse de 1945, il apparaît qu'une même intention théorique conduit Merleau-Ponty à mentionner en 1960 une « chair de l'histoire ⁴ », respectant le projet exposé dans les inédits de la même période d'une application de ses

analyses ontologiques au domaine de l'histoire ⁵, de « discerner une nouvelle politique ⁶ » à partir d'un examen du communisme. Cette nouvelle politique, issue de l'ontologie, n'est que suggérée par l'œuvre de Merleau-Ponty du fait de sa disparition prématurée. L'œuvre tardive de Claude Lefort, en revanche, semble tenir ensemble les deux exigences de Merleau-Ponty, à savoir la tentative de présenter un examen conséquent du communisme permettant l'accès à une nouvelle politique, et la volonté de prendre au sérieux l'application des catégories ontologiques – dont celle de chair – au domaine de l'histoire et de la politique. C'est là la seconde orientation qui s'offre à celui qui veut relire l'œuvre de Claude Lefort depuis Merleau-Ponty, vingt ans après sa rupture avec « Socialisme ou Barbarie ».

Si ces deux axes de lecture semblent également pertinents et riches de sens, ils donnent lieu à l'étonnement, puisqu'ils supposent et instaurent, tant dans les écrits de Lefort que de Merleau-Ponty, une continuité entre des textes fort distincts – tant d'un point de vue formel qu'en termes de contenu – exprimant des positions politiques incompatibles, depuis et hors du marxisme (trotskisme, compagnonnage, puis apolitisme ou réformisme). Cette interprétation habituelle, qu'il est difficile de contester dans la mesure où elle relève des déclarations explicites de leurs auteurs – ce « nouveau libéralisme » affirmé dans l'épilogue des *Aventures de la dialectique* en 1955 ⁷, l'interprétation de Lefort dans « La question de la démocratie » en 1983 ⁸ – suscite pourtant une interrogation continue sur la possibilité et la définition d'une phénoménologie du politique, dont l'un et l'autre de ces auteurs nous offrent, si ce n'est l'expression, du moins les linéaments.

L'approche phénoménologique que Merleau-Ponty choisit d'opérer en 1945 et dont hérite Claude Lefort dans « L'expérience prolétarienne » repose sur une première infidélité à Husserl en faisant fond sur une *réduction incomplète* ⁹. L'expérience phénoménologique « concrète », vocable dont se réclament Lefort en 1952 et Merleau-Ponty en 1945, ne saurait en effet reconduire au-delà du monde au sein duquel elle s'effectue, sans réitérer le préjugé massif de la tradition philosophique : le renvoi vers un ordre naturel soustrait au monde changeant des apparences. Elle ne saurait non plus restituer *sans plus* la compréhension naturelle du monde, sans quoi elle renoncerait à la philosophie elle-même, de sorte que la phénoménologie de la classe ouvrière privilégiée par Lefort, la « plus concrète ¹⁰ », se situe à égale distance de l'approche objectivante et de l'approche idéologique.

La suspension de l'attitude naturelle demeure une libération, un affranchissement de la

conscience engagée dans l'intelligence naturelle du monde. Mais en l'absence de réduction complète, elle renvoie à un « engagement effectif dans le monde ¹¹ », corporel et inconditionnel, dont les engagements particuliers et empiriques qui constituent notre existence factuelle ne sont que des modulations. À ce titre, le monde social devient un « champ permanent » ou une « dimension d'existence ¹² », en ce que le « rapport au social est, comme notre rapport au monde, plus profond que toute perception expresse ou que tout jugement ¹³ ». Par suite, la conscience de classe et la pratique militante relèvent d'une détermination progressive et non d'un acte d'invention spontanée. Si la conscience de classe paraît, « ce n'est pas que le journalier ait décidé de se faire révolutionnaire et valorise en conséquence sa condition effective, c'est qu'il a perçu concrètement le synchronisme de sa vie et de la vie des ouvriers et la communauté de leur sort ¹⁴ ». L'affirmation demeurerait banale, si elle ne s'inscrivait dans l'analyse de la corporéité ; le synchronisme dont il est question exprime un rapport de coappartenance, avant qu'il ne se donne dans une claire représentation ¹⁵ – avant qu'il ne soit l'objet d'une intentionnalité objectivante, qu'elle soit celle de l'intellectuel ou de l'ouvrier dans la mise en discours de son expérience. « Le projet révolutionnaire n'est pas le résultat d'un jugement délibéré, la position explicite d'une fin ¹⁶ », mais cristallise ce qui était en germe dans le vécu non thématifié des ouvriers : « la classe n'est ni constatée, ni décrétée ; comme le *fatum* de l'appareil capitaliste, comme la révolution, avant d'être pensée, elle est vécue à titre de présence obsédante ¹⁷ ». L'expérience prolétarienne est une *précompréhension* de la situation révolutionnaire, qui « contient éminemment les idéologies qui en constituent en une certaine mesure la rationalisation ¹⁸ ». Or cette intentionnalité pratique, dont Lefort comme Merleau-Ponty trouve l'illustration dans le phénomène de classe, intentionnalité « qui est à son objet plutôt qu'elle ne le pose ¹⁹ » ne se rapporte pas à la conscience comme à son ordonnateur, mais au corps, et au corps habituel en particulier. La philosophie marxienne dont ils s'inspirent est conçue comme une « philosophie de l'homme charnel ²⁰ », l'homme de chair s'objectivant en se tenant hors de soi, ouvert au monde des objets de son activité. Le procès d'objectivation dont il est question constitue par conséquent le régime normal de l'existant corporel ; sa perte, une aliénation, les produits de l'activité humaine cessant d'exprimer la vie à l'œuvre ²¹. L'inscription de l'existant en un monde ne résulte pas d'un contrat volontaire, mais d'un « pacte originaire ²² » signé par notre engagement corporel, ce pour quoi les implications – perceptives d'abord, politiques ensuite, l'incorporation des

structures sociales sous la forme de structures dispositionnelles – demeurent d’abord implicites, bien que fonctionnelles ou opérantes.

Il faut voir là les présupposés de l’analyse concrète du prolétariat, qui doit être reconnue, écrit Lefort, « par les ouvriers comme un moment de leur propre expérience, un moyen de formuler, de condenser et de confronter une connaissance ordinairement implicite, plutôt « sentie » que « réfléchie ²³ ». Le projet révolutionnaire sous sa forme aboutie est l’« achèvement d’un projet existentiel ²⁴ », dont la présence est d’abord perçue dans l’atmosphère de généralité de l’existence ouvrière, en une excentricité à soi caractéristique de l’être-corps de l’existant ²⁵. Merleau-Ponty et Lefort peuvent refuser conjointement la solution volontariste de Sartre et la seule subordination de la lutte des classes à un état défini de l’économie, l’idéalisme et la pensée objective, qui, de ce fait, « manquent également la prise de conscience de classe, l’un parce qu’il déduit l’existence effective de la conscience, l’autre parce qu’elle tire la conscience de l’existence de fait ²⁶ ».

La radicalité du projet phénoménologique consiste à retrouver ce sol originare, à un niveau où « les distinctions du subjectif et de l’objectif perdent leur sens ²⁷ », seule mesure des engagements politiques à venir. Cette enquête archéologique aboutit à la formulation, dans les derniers écrits de Merleau-Ponty, de la notion de chair, reprise par Claude Lefort dans sa lecture de Tocqueville. Par analogie, c’est sur ce modèle ontologique de la chair, dont la lecture par Merleau-Ponty de Marx a déjà donné l’indice ²⁸, « qu’il faudrait penser le monde historique ²⁹ ». En lieu et place de la rupture annoncée entre les textes, paraît une volonté de forer l’intuition phénoménologique initiale. La distance à l’égard d’un certain « naturalisme » de Marx – l’ordre naturel soustrait au monde changeant des apparences – partagée par Merleau-Ponty et Lefort, exprimée dès leurs premiers textes, apparaît condensée dans la formule tardive de Merleau-Ponty dans le *Visible et l’invisible* faisant de tout objet historique un fétiche ³⁰.

En reconnaissant le poids de l’imaginaire, le caractère réel plutôt que simplement contingent ou superflète de la mystification sociale, il devient compréhensible que le dessein de Tocqueville ne soit pas, dans l’esprit de Lefort, « étranger à l’inspiration de la phénoménologie », dans la mesure où il renonce à « dissiper l’opacité de cette vie sociale » et impose « l’exigence d’un déchiffrement interminable de la genèse du sens ³¹ ». La « chair du social » désignerait, dans cette perspective, la capacité du social à abriter en son sein la

négativité, sans que la négativité ne soit raison de son implosion en tant que milieu, « milieu différencié, se développant à l'épreuve de sa division interne, et sensible à lui-même en toutes ses parties ³² »; « un même milieu, une même "chair" (pour reprendre le mot de Merleau-Ponty) ³³ ». Il n'y a, partant, de « chair du social », que dans la mesure où le social prend la figure d'un champ de tensions, déterminé par ses relations internes qu'il structure en retour. La « profondeur » du social paraît au sein de notre expérience dans les formes qu'elle peut prendre (politique, juridique, économique) qui, bien que divergentes, s'unissent en tant qu'elles participent d'un même champ symbolique et en constituent les tensions internes – soit autant de dimensions d'expériences se rapportant à une même *dimensionnalité*. La dimensionnalité originaire du social désigne pour Lefort les principes générateurs de la société – ce qu'il nomme « le politique ³⁴ », qui n'est ni un secteur de l'expérience ou un domaine particulier de la vie sociale, mais, en empruntant là encore un vocabulaire merleau-pontien teinté de marxisme, « l'être-société de la société », ce qui est relativement au visible sa « membrure non-figurative ³⁵ », la membrure des institutions visibles et particulières que sont la justice, la religion, l'économie – « ce tout qui rassemble toutes les vues et les volontés claires ou aveugles aux prises en elle », « que personne ne voit ³⁶ ». Il faut par conséquent parler de l'épaisseur du social ou de sa chair, au sens où Merleau-Ponty parlait de « ce qui fait le poids, l'épaisseur, la chair de chaque couleur, de chaque son », à savoir que « celui qui les saisit se sent émerger d'eux par une sorte d'enroulement ou de redoublement, foncièrement homogène à eux, qu'il est le sensible même venant à soi, et qu'en retour le sensible est à ses yeux comme son double ou une extension de sa chair ³⁷ ». De l'un à l'autre des passages cités de l'œuvre de Merleau-Ponty, écrira Lefort, « la même interrogation se refait ³⁸ », soit ici une même intention de « penser l'histoire de l'intérieur de l'histoire », de sorte que la société ne peut jamais « devenir un objet de représentation ³⁹ » pour qui en participe. La « chair de l'histoire » évoquée par Merleau-Ponty en 1960 contribue alors selon Lefort à la volonté « de radicaliser une philosophie radicale », « qui trouve ses racines dans la *praxis* humaine, et essentiellement dans celle d'une classe ⁴⁰ » ; elle suppose un double sens de l'aliénation, au cœur des analyses de jeunesse des deux auteurs, et rappelé en ces termes par Lefort en 1975, une aliénation entendue à la fois au « sens positif [extériorisation, objectivation] et négatif [séparation, retournement contre la classe de ses formations devenues indépendantes et tendant à se maintenir et à s'étendre à ses dépens ⁴¹] », la reconnaissance d'une épaisseur du social n'obérant pas la nécessité de dévoiler son inertie lorsqu'elle se fait reconnaître.

Pour mener une investigation conséquente d'une telle chair, historique, sociale, de nos actions politiques, il faut admettre que se dévoile, pour le théoricien ou l'intellectuel, en-deçà du sujet habituellement neutre de l'enquête historique et sociologique, un engagement initial seul en mesure de révéler en quoi les représentations sociales s'entent sur une expérience préalable. Par conséquent, le fondement théorique de la recherche politique de Claude Lefort nécessite de s'emporter soi-même dans l'interrogation, de faire face à ce que Merleau-Ponty nommait le caractère fétiche de tout objet historique, le « mystère de l'histoire ⁴² ».

En définitive, l'opération phénoménologique visant à révéler le lien natal au monde comme résistant à l'opération de réduction devient l'occasion d'une lucidité particulière du philosophe à l'égard des mécanismes sociaux de domination et de reproduction, parce qu'elle dévoile les fictions constitutives de notre rapport au social. Le ralliement délibéré à une cause sociale déterminée – qu'il soit celui de l'ouvrier ou de l'intellectuel – trouve son fondement dans l'adhésion primitive de l'existant à un monde, ce que dévoilait, dans les premiers textes de Merleau-Ponty et Lefort, la philosophie critique, avant sa remise en cause. D'un point de vue militant, le discours philosophique se voit attribuer un rôle ambigu ; certes, un groupe tel que « Socialisme ou Barbarie », comme l'affirme Lefort, « ne saurait prétendre qu'à cristalliser ce processus de connaissance ⁴³ » de la classe ouvrière par elle-même. Pour autant, en dévoilant le processus par lequel les institutions (sociales, politiques, économiques) ont tendance à s'autonomiser, le phénoménologue interdit de les hypostasier, les reconduisant à une expérience de la corporéité ou de l'existence en tant qu'elle est existence de chair, existence productive ⁴⁴. Quoi qu'il en soit de la distance prise par Merleau-Ponty et Lefort à l'égard du marxisme, leur commune compréhension des ressorts phénoménologiques de toute expérience engendre une vigilance militante quant à l'origine sourde de toute forme de domination, et la relativise. C'est cette même expérience que le philosophe – Merleau-Ponty d'abord, Claude Lefort ensuite – tente « d'amener à l'expression de son propre sens ⁴⁵ », tout en reconnaissant la difficulté principielle d'une telle entreprise – voire l'impossibilité, ou l'infinité de la tâche ⁴⁶, mais en s'inscrivant, par définition, dans une démarche politique d'émancipation.

NOTES

1. « Entretien avec Claude Lefort », in *L'Anti-mythe*, n° 14, Caen, 19 avril 1975, p. 5.
2. *Ibid.*
3. Monferrand, F., « Politiser l'expérience Merleau-Ponty, in *Socialisme ou Barbarie* et « l'expérience prolétarienne », in *Chiasmi International*, n° 19, Paris, Éditions Vrin-Mimesis, 2018, p. 87-100.
4. Merleau-Ponty, M., Préface, *Signes*, Paris, Éditions Gallimard, 2001, p. 36.
5. « Ce que j'essaie de dire en ontologie [que la connaissance, l'homme ne sont pas tant création et surgissement que remaniement, échappement, dans le prolongement du *logos* sensible] comporte application à l'Histoire », Merleau-Ponty, M., Feuillet inédit [292] (11a) Novembre 1959. Transcription personnelle.
6. Merleau-Ponty, M., Feuillet [375]. Transcription personnelle.
7. Merleau-Ponty, M., *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Édition Gallimard, 2000, p. 311.
8. « La même nécessité le fait passer d'une pensée du corps à une pensée de la chair et le délivre d'un attrait pour le modèle communiste en lui faisant redécouvrir l'indétermination de l'histoire et de l'être du social. » Lefort, C., « La question de la démocratie », in *Essais sur le politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 32.
9. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Éditions Gallimard, 2006, p.14.
10. Lefort, C., « L'expérience prolétarienne », in *Socialisme ou barbarie*, n° 11, 1952, p. 10.
11. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, p.15.
12. *Id.*, p. 420.
13. *Ibid.*
14. *Id.*, p. 508.
15. *Id.*, p. 509.
16. *Ibid.*
17. *Id.*, p. 510.
18. Lefort, C., « L'expérience prolétarienne », *op. cit.*, p. 10.
19. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, p. 510.
20. Merleau-Ponty, M. « Philosophie et non-philosophie depuis Hegel », in *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 335.

21. Sur les différents sens du concept d'aliénation, voir l'édition critique des *Manuscrits de 1844* par Franck Fischbach, Paris, Éditions Vrin, 2007, p. 14 et suivantes.
22. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, p. 204.
23. Lefort, C., « L'expérience prolétarienne », in *Socialisme ou barbarie*, n° 11, 1952.
24. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, p. 204.
25. *Id.*, p. 512.
26. *Id.*, p. 511.
27. Lefort, C., « L'expérience prolétarienne », *op. cit.*, p. 10.
28. « D'une certaine manière, le marxisme lui enseigne ce qu'il cherche, ce que ses travaux sur le corps et sur la perception lui ont déjà donné à penser, un rapport avec l'être qui atteste de notre participation à l'être » Lefort C., in *Sur une colonne absente, écrits autour de Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 91-92.
29. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, p. 36.
30. Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'invisible*, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 322.
31. Lefort, C., *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1992, p. 72.
32. *Id.*, p. 71.
33. Lefort, C., « Permanence du théologico-politique », in *Essais sur le politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 281.
34. *Id.*, p. 280.
35. Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 305.
36. *Id.*, p. 226.
37. *Id.*, p. 150.
38. Lefort, C., *Sur une colonne absente*, Paris, Éditions Gallimard, 1978, p. 40.
39. *Id.*, p. 101.
40. *Id.*, p. 102.
41. « Entretien avec Claude Lefort », in *L'Anti-mythe*, n° 14, Caen, 19 avril 1975, p. 5.
42. Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 322.
43. « Entretien avec Claude Lefort », in *L'Anti-mythe*, n° 14, Caen, 19 avril 1975, p. 5.
44. « Quand l'histoire "matérialiste" caractérise la démocratie comme un régime "formel" et décrit les conflits dont ce régime est travaillé, le sujet réel de l'histoire, qu'elle cherche à retrouver sous l'abstraction du citoyen, ce n'est pas seulement le sujet

économique, l'homme en tant que facteur de la production, mais plus généralement le sujet vivant, l'homme en tant que productivité », in *Phénoménologie de la Perception, op. cit.*, p. 210.

45. Selon la formule des *Méditations Cartésiennes*, reprise dans Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception, op. cit.*, p. 15, et réemployée par Lefort au sujet de Tocqueville, Lefort, C., *Écrire à l'épreuve du politique, op. cit.*, p. 72.

46. Il suffit de penser aux obstacles rencontrés par la collecte des témoignages de l'expérience prolétarienne suggérée par Lefort. La difficulté d'exprimer le vécu de l'aliénation en acceptant l'impossibilité de résorber définitivement l'opacité sociale qui la nourrit nous paraît illustrée par la préface à la première édition américaine de *Hard Times* de Studs Terkel et sa citation de Steinbeck quant à la vérité des récits d'oppression et de dépossession qui émaillent le livre mais finissent par dévoiler, quelle que soit la force mystifiante du souvenir, la « *cicatrice invisible* » dont les a marqués la Grande dépression, Terkel, S., *Hard times, histoires orales de la grande dépression*, trad. Fr., Paris, Editions Amsterdam, 2009, p. 23-24.

CONALL CASH

Politique symbolique et expression. « L'expérience prolétarienne » entre Merleau-Ponty et le post-marxisme

La pensée de Merleau-Ponty est une pensée dont l'influence est difficile à saisir. C'est surtout le cas de sa pensée politique, qui n'était pas directement associée à une ligne ou un parti en particulier, et dans laquelle l'ambiguïté de l'histoire ne permet pas une fermeture définitive des questions politiques. Notre propos ici n'est pas, de déterminer la politique de Merleau-Ponty lui-même, mais plutôt de considérer quelles *questions* politiques sont ouvertes par sa philosophie, et quelles en sont les conséquences pour le marxisme, non pas à partir des opinions exprimées par Merleau-Ponty lui-même à tel ou tel moment, mais à partir des questions que sa pensée permet de se poser. L'article du jeune Claude Lefort de 1952, publié comme éditorial du n° 11 de la revue *Socialisme ou Barbarie*, « L'expérience prolétarienne », nous permettra d'examiner une application de la pensée merleau-pontienne au sein de la théorie marxiste ¹.

Mais nous voudrions d'abord situer cet article dans un contexte plus récent, qui est celui du « post-marxisme », surtout dans la pensée d'Ernesto Laclau et de Chantal Mouffe : si le post-marxisme concerne une critique des vestiges essentialistes dans la pensée marxienne, nous nous demanderons si la pensée merleau-pontienne, où l'on trouve cette critique déjà bien élaborée, conduit nécessairement aux conclusions qu'on pourrait qualifier de post-marxistes. Le texte de « L'expérience prolétarienne » sera donc introduit comme un troisième élément, *entre* Merleau-Ponty et le post-marxisme, pour se demander si la pensée merleau-pontienne peut, ou ne peut pas, aboutir à des conclusions identifiables comme marxiennes. Ce qui est en question, alors, c'est de

déterminer si le marxisme et l'anti-essentialisme sont véritablement incompatibles, comme le pensent Laclau et Mouffe.

Merleau-Ponty, le symbolique, et le post-marxisme

Laclau et Mouffe citent Merleau-Ponty pour les avoir influencés pendant l'élaboration de leur théorie de l'hégémonie développée dans *Hégémonie et stratégie socialiste* (1985). Ils proposent d'établir un lien entre leur propre projet, celui de définir le *discours* comme concept qui contient à la fois le mental et le matériel, le subjectif et l'objectif, et le projet merleau-pontien de « mettre en question » la « dichotomie très classique entre un champ constitué en dehors de toute intervention discursive, et un discours consistant en la pure expression de la pensée ». Avec son concept de perception comme « un moment fondateur plus premier que le *Cogito* », Merleau-Ponty propose un dépassement de « l'essentialisme inhérent à toute forme de dualisme ² ».

L'idée que la pratique précède l'objectivité, que l'identification des objets nécessite l'avènement antérieur d'un monde de sens ou d'un monde symbolique, monde où tout objet trouve son sens à travers les investissements de ceux pour qui cet objet fait partie de ce monde, constitue – comme l'admettent Laclau et Mouffe – une idée centrale de la philosophie de Merleau-Ponty. Mais est-ce que les conclusions politiques d'une phénoménologie merleau-pontienne seront identiques à celles que tirent Laclau et Mouffe de leurs notions de discours et d'hégémonie ? Pour ces derniers, ces concepts motivent des conclusions politiques touchant à la fois la question des sujets politiques et celle des domaines sociaux de lutte. Si, comme le soulignent Laclau et Mouffe, un sujet politique est construit ou articulé par le travail stratégique d'hégémonie, s'il n'y a nulle « positivité du social », et si le social est construit par des articulations symboliques, cela signifie que toute idée d'un sujet privilégié de la politique ou de la révolution nécessitée par son objectivité sociale – son rapport aux moyens de production – se trouve refusée, y compris évidemment la conception du prolétariat dans le marxisme. Sera également refusée toute notion d'un domaine social comme site privilégié de lutte, y compris l'idée de la priorité de l'économie.

Il est sûr que certains thèmes de la pensée de Merleau-Ponty possèdent une filiation avec la pensée dite post-marxiste, comme celle de Laclau et Mouffe. Ce lien est souligné par l'historien intellectuel américain Warren Breckman dans son ouvrage, *Adventures of the Symbolic*, qui dégage une filiation allant du romantisme allemand à Merleau-Ponty, Castoriadis, Althusser, Lacan, Laclau et Mouffe, et qui tient à la catégorie du symbolique : ce

que refusent tous ces penseurs en affirmant l'effectivité et l'ineffaçabilité du symbolique, c'est précisément l'idée que la politique soit fonction d'une quelconque objectivité sociale ³.

L'idée que proposent Laclau et Mouffe, à savoir que le social est articulé discursivement, implique que le champ des luttes politiques soit pensé d'une manière radicalement *positive* : le travail politique n'est pas de faire reconnaître une condition objective que l'on subit déjà, mais de construire des sujets. Il n'y a pas de processus immanent qui conduise d'une expérience à une réaction, par exemple de l'exploitation à la révolte. L'antagonisme social n'est pas le résultat d'une confrontation entre deux êtres objectifs, deux groupes sociaux déjà constitués, mais celui d'une nouvelle articulation du monde social déterminant le fait que cet antagonisme est le site de lutte du moment. Le discours, dans le sens de l'articulation du monde et des sujets politiques, reçoit un nouveau rôle dans cette conception de la politique, et cela implique le langage par lequel les individus s'expriment : ce langage ne dévoile pas un être qui le pré-existe, mais préside à la formation de cet être.

Une conception également « symbolique » de l'antagonisme social se trouve chez Merleau-Ponty. Elle est exprimée par exemple dans *Humanisme et terreur*, quand il écrit que « l'histoire rend possible des opposants irrésolus parce qu'elle est elle-même ambiguë ⁴ ». La politique est née dans l'indécidabilité, et l'affirmation que cette indécidabilité est ineffaçable et ouvre la voie à une profonde extension de la politique. Mais cette extension constitue-t-elle un effacement de la centralité d'une politique de classe, comme c'est le cas chez Laclau et Mouffe ? Le grand intérêt du texte de Lefort, « L'expérience prolétarienne », vient du fait qu'il exprime une perspective philosophique qu'on pourrait nommer merleau-pontienne, où la politique ne se fonde pas sur des bases objectives mais sur la symbolisation où s'exprime notre relation à une histoire qui ne livre pas son sens comme un fait externe, et sur la formation – ou articulation – positive d'un sujet, mais, où cette perspective est pourtant élaborée pour défendre la priorité d'une politique prolétarienne. La question qui se pose d'abord est celle de savoir si c'est le fait objectif d'être ouvrier qui donne au prolétariat ses capacités d'expression de soi, si cette expression est donc secondaire à l'égard d'une objectivité fondatrice – ou si le prolétariat est compris comme un sujet qui se constitue d'une manière symbolique ou discursive.

Autonomie de classe, positivité de la politique

Lefort affiche, dans ce texte, son intention d'effectuer un profond changement de perspective

théorique au sein du marxisme, en passant *de* l'objectivité donnée du prolétariat, à l'expérience, l'autonomie, et l'expression de soi de ce sujet-classe. Il critique la tendance dans la théorie marxiste à « converti[r] la théorie de la lutte des classes en une science purement économique », qui fait de l'action prolétarienne une simple exécution d'un savoir dirigeant qui voit de l'extérieur le sens de l'histoire. La critique que fait Lefort de cette philosophie contribue à un travail théorique développé dans les pages de *Socialisme ou Barbarie*, dont Lefort était fondateur avec Cornelius Castoriadis. La revue, depuis ses origines en 1949, a proposé une critique du stalinisme qui appelle une transition profonde dans le mouvement communiste mondial, et dans la théorie marxiste. Ce que montre surtout l'expérience du régime stalinien, c'est que la prise de possession par l'état – y compris un état dit ouvrier – des moyens de production ne produit pas le dépassement de l'exploitation ou de l'aliénation, et ne produit pas alors le socialisme. Pour *Socialisme ou Barbarie*, un niveau d'exploitation et d'inégalité plus profond que celui de la propriété privée est révélé par le stalinisme, et qui tient à l'opposition entre *dirigeants* et *exécutants* de la production. Il faut alors que la révolution prolétarienne n'abolisse pas uniquement la propriété privée, mais toute « direction de la production en tant que fonction spécifique exercée d'une manière permanente par une couche sociale », selon Castoriadis ⁵.

Socialisme ou Barbarie met donc l'accent sur l'autonomie des luttes ouvrières et sur la nécessité que les ouvriers s'organisent loin de tout parti qui prétende les représenter. On voit aussi que cette critique du stalinisme et du léninisme tout court conduit à des conclusions à teneur philosophique sur le rôle des acteurs humains dans la fabrication de l'histoire. Le rôle de la bureaucratie stalinienne en dirigeant la production était strictement lié à l'idée de sa connaissance des lois de l'histoire, comme si ces lois existaient hors de l'existence de ceux qui les subissent ⁶. En lieu et place d'une telle conception de l'histoire comme force externe à l'existence des individus, dont les lois sont connues par les dirigeants de la société, l'auto-organisation des ouvriers en construisant le socialisme débouche sur une conception immanente de l'histoire, où son sens n'est jamais dégageable de l'existence de ceux qui la vivent. Une conséquence politique de cette compréhension de l'histoire comme processus effectué sans cesse par l'activité humaine, c'est que le processus qui conduit du capitalisme au socialisme ne se fait pas dans l'avenir, au moment où les moyens de production sont donnés au prolétariat, mais qu'il est déjà à chaque moment en train de se faire, et que le socialisme n'est pas la simple négation du capitalisme, mais que son contenu positif doit être construit, et est déjà en train de se construire dans la pratique des ouvriers. Même si les ouvriers subissent

l'exploitation capitaliste qui essaie de les réduire à un état d'objet, le capitalisme lui-même ne pourrait pas fonctionner en tant que mode de production si cette réduction totale arrivait un jour : la créativité des ouvriers est une donnée nécessaire à la production capitaliste, et c'est pour cette raison, nous rappelle Castoriadis, que « le système moderne de l'exploitation [...] est incapable de se stabiliser ⁷ ».

Les formes symboliques de l'expression sont ainsi investies d'une nouvelle importance : la théorie marxiste ne possède pas le « vrai » sens de cette expérience, comme si ce sens était séparable de l'expérience elle-même. En revanche, toute nouvelle expression de l'expérience prolétarienne est une occasion potentielle du développement de la théorie marxiste, parce que cette expression n'est pas la simple révélation d'un être objectif qui le précède, mais plutôt d'une découverte active sans précurseurs. Il n'y a pas un monde de faits et un autre monde d'interprétations, mais un seul monde dont le sens n'est possédé que par ceux qui y vivent, et qui n'a aucune existence préalable à ce qu'on en dit. La complémentarité de ces deux éléments – (1) une conception ouverte de l'histoire, dont le sens n'est pas dégageable de l'existence vécue ; et (2) la créativité des producteurs et donc leur forte présence dès le début à leur propre émancipation – donne force aux formes d'expression prolétariennes comme moyens symboliques du déclenchement de cette ouverture et de cette créativité.

Témoignages et expression. La non-objectivité du sens de classe prolétarien

Pour toutes ces raisons, Lefort propose d'orienter la revue vers la réception et la distribution des témoignages ouvriers. L'intérêt particulier de ces témoignages tient à la particularité de la classe prolétarienne, où demeure un écart entre le « sens de classe » et la « catégorie sociale » que cette classe occupe dans la société capitaliste. Si véritablement « le rôle de la classe dans la production » est important pour comprendre le « sens » de cette classe, « l'essentiel » est pourtant que « ce rôle ne leur donne aucun pouvoir en acte, mais seulement une capacité de plus en plus forte à diriger ⁸ ». Contrairement à la bourgeoisie, le prolétariat en tant que classe ne coïncide pas avec son être social objectif, à cause de son manque de pouvoir comme possesseur ou comme dirigeant. Pour la bourgeoisie, le monde objectif apparaît comme confirmation de son identité de classe, et elle se trouve concernée simplement par l'amélioration de sa situation actuelle. Mais le prolétariat, qui, à travers son histoire,

développe une capacité à diriger en même temps qu'il est empêché d'utiliser cette capacité, vit un conflit profond entre son être objectif dans la société capitaliste et son « sens de classe », une expression de soi qui prendrait avantage de cette capacité à diriger. Donc, « l'intérêt profond » des ouvriers « est de ne pas être ouvriers ⁹ ». C'est dans le contexte de cette non-coïncidence entre le « sens de classe » et l'objectivité sociale du prolétariat qu'il faut comprendre le rôle conféré par Lefort aux témoignages : cette non-coïncidence implique que l'expression de soi des ouvriers n'est pas la confirmation d'un être qui existe déjà objectivement, mais l'expression d'un désaccord entre « catégorie sociale » et « sens de classe », qui donne au langage prolétarien un contenu positif et non pas un être secondaire. En outre, c'est cette réalité contradictoire du prolétariat qui donne à la théorie révolutionnaire une raison de s'intéresser à l'expérience concrète du *travail*, parce que c'est au travail que cette « capacité à diriger » se développe en même temps qu'elle se trouve interrompue par les rapports de direction actuels. Lefort souligne le rôle positif dans le progrès technique joué par les ouvriers, dont l'action « n'a pas seulement la forme d'une résistance, mais aussi celle d'une assimilation continue du progrès et davantage encore d'une collaboration active à celui-ci ¹⁰ ». C'est parce que le travail capitaliste n'est pas un domaine de pure négation, auquel la seule réponse serait la résistance et le refus, mais est, en revanche, un domaine où l'empêchement de l'autonomie coexiste avec le développement des pouvoirs techniques des ouvriers qui leur donnent une plus forte capacité à l'autonomie, que l'expérience concrète du travail devient un vrai domaine de recherche militante : c'est dans ce domaine que le sujet révolutionnaire se produit, positivement, et que l'apprentissage même des techniques de production capitaliste fait partie de son développement révolutionnaire.

Expérience et théorie

La question se pose alors de savoir comment cette réalité concrète de l'expérience prolétarienne deviendra l'objet d'une analyse. Les formulations politiques qui s'expriment d'un point de vue dit prolétarien ne suffisent pas comme expression de sa propre expérience, parce que cette expérience ne se représente pas de l'extérieur. Lefort propose, en revanche, une approche qui « chercherait à restituer de l'intérieur l'attitude [du prolétariat] en face de son travail et de la société et à montrer comment se manifestent dans sa vie quotidienne ses capacités d'invention ou son pouvoir d'organisation sociale ¹¹ ». Cet accent mis sur la vie

quotidienne est nécessaire pour accéder à l'expérience propre, qui précède toute « réflexion explicite ». Les ouvriers ont, selon Lefort, « un comportement spontané, [...] et c'est, de toute évidence, dans ce comportement que se manifeste le plus complètement leur personnalité ¹² ».

Cette notion de comportement spontané démontre la présence d'une phénoménologie merleau-pontienne dans ce texte. On n'est pas en contact avec le monde en tant qu'une conscience abstraite face à un objet qui nous pré-existe et dont on n'a que des impressions plus ou moins justes ; et notre comportement n'est pas le simple effet des idées conscientes qu'on a, ni des conditions objectives auxquelles on est confronté : il y a dans ce comportement toutes les habitudes apprises dans nos rencontres avec un monde de perception, rencontres au cours desquelles nos capacités se développent en relation pratique avec ce qui nous est extérieur. La notion merleau-pontienne d'« arc intentionnel » décrit ce rapport entre notre corps et le monde que nous percevons, arc qui soutient « la vie de la conscience », et qui correspond à la manière selon laquelle on se développe dans la préhension d'un monde extérieur ¹³. Lefort veut accéder à ce niveau de l'expérience prolétarienne, parce que c'est à ce niveau que la créativité des ouvriers, ce qu'il appelle leur capacité à diriger, se trouve.

La théorie révolutionnaire doit se mettre à l'écoute de toutes les formes d'expression de ce sujet, sans lui imposer un être défini, parce que, comme nous l'avons déjà souligné, la particularité de ce sujet tient à sa non-coïncidence avec son objectivité sociale actuelle. L'idée des témoignages ouvriers comme « récits de vie ou d'expérience individuelle » est ainsi proposée, et la dernière moitié du texte de Lefort essaie de déterminer la fonction potentielle de ces témoignages, à la suite des premiers exemples déjà publiés par *Socialisme ou Barbarie*, notamment le texte « L'ouvrier américain » de Paul Romano. La distinction que Lefort hérite de Merleau-Ponty, entre la conscience explicite et les attitudes et comportements implicites, il la réutilise pour défendre la capacité de témoignages individuels à éclairer la généralité de l'expérience prolétarienne. Même si les cas individuels ne montraient des détails et des opinions qui ne sont que personnels, la « situation prolétarienne » partagée, selon Lefort, par tous les ouvriers, pourrait être accessible parmi une pluralité de témoignages divers, et le travail théorique sera « de chercher sur des exemples particuliers des traits qui ont une signification générale ¹⁴ ». Comme le remarque Stephen Hastings-King, le rôle ainsi donné à la théorie en comparant et analysant des témoignages ouvriers pour en dégager une « signification générale » trouve son inspiration dans la notion husserlienne de l'*epoché* ou « réduction » : en comparant une pluralité de cas, on réduit l'expérience phénoménale à son

aspect universel ¹⁵. « C'est seulement rattachées à un individu concret », écrit Lefort, « que des réponses se renvoyant les unes aux autres, se confirmant ou se démentant, peuvent dégager un sens, évoquer une expérience ou un système de vie et de pensée qui peut être interprété ». Pour cette raison, les récits individuels ont une valeur beaucoup plus grande que des statistiques de masse ¹⁶. En même temps, Lefort reconnaît bien les difficultés de son propos pour accéder à l'expérience prolétarienne à travers les récits individuels. Il écrit que « raconter n'est pas agir et suppose même une rupture avec l'action qui en transforme le sens », reconnaissant alors que les témoignages qu'il demande impliquent une certaine prise de distance de l'expérience même qu'il cherche, et même un « changement d'attitude ¹⁷ ». Pour Lefort, ces difficultés sont réelles, mais ne signifient pas que son projet est faux : il reste dans son projet de dégager dans l'expérience prolétarienne *concrète* un élément *abstrait*, dans l'écart entre expérience et écriture, et entre témoignage et généralisation théorique, mais ces écarts sont le résultat inévitable du fait que « le prolétariat concret n'est pas objet de connaissance », grâce à sa capacité à se transformer. La théorie n'arrivera pas à rejoindre l'expérience qui l'inspire : à la place, elle fera partie d'un mûrissement de l'expérience prolétarienne elle-même, qui se développe dans un processus ouvert de correction permanente.

Conclusion : un sujet concret de la politique symbolique

« L'expérience prolétarienne » présente, alors, une application de la pensée merleau-pontienne qui défend une politique marxiste, qui ne voit pas de contradiction entre la politique de la révolution prolétarienne et une philosophie du symbolique qui dépasse l'objectivité. Pour Lefort, l'expérience même du prolétariat, qui exprime un écart entre sa « catégorie sociale » et son « sens de classe », opère dans l'histoire concrète un virage de la politique vers la subjectivité, vers la positivité des expressions comme formes de création de soi, et vers une politique symbolique. Si le prolétariat est défini comme ne coïncidant pas avec sa catégorie sociale, le contenu de son expression de soi est investi d'une complexité et d'une épaisseur particulières, et c'est dans ce contexte que Lefort accorde une telle importance aux récits ouvriers ; c'est parce que l'expression de soi des ouvriers n'est ni de la propagande marxiste, ni une réflexion de l'idéologie bourgeoise, mais un processus de découverte permanente de ses propres capacités, elles aussi en état de devenir, que cette expression possède un intérêt intrinsèque. Si pour Lefort, contrairement à Laclau et Mouffe, la

« catégorie sociale » que représente le prolétariat lui donne un rôle nécessairement central dans les luttes politiques, ce n'est pas du fait d'un être stable, mais d'une capacité à se dépasser, une capacité dont on ne connaît pas les fins. Dans ce sens, pour Lefort, le prolétariat fonctionne comme *le sujet concret du processus de symbolisation* que Laclau et Mouffe trouvent déjà accompli : c'est la démocratisation de la direction productive et sociale qui peut donner à l'humanité la capacité de se symboliser au-delà de son être objectif. Ce sujet prolétarien ne se produit pas automatiquement, mais doit être produit par un travail hégémonique accompli par les ouvriers eux-mêmes, dont un instrument central sera leurs moyens d'exprimer un rapport au monde qu'ils continuent à développer en développant leurs capacités créatives. Si, aujourd'hui, de nombreuses questions se posent touchant la viabilité de l'hypothèse marxiste du prolétariat, ce texte de Lefort nous confronte à la richesse théorique de cette hypothèse, et avec tout ce que son échec mettrait en question : ce qu'elle propose est l'avènement historique d'un sujet doué de la capacité matérielle de dépasser les véritables conditions d'existence que le marxisme lui-même avait identifiées comme déterminantes, et donc une conception de la genèse historique d'une politique symbolique¹⁸.

NOTES

1. Nous faisons écho ici aux propos de Frédéric Monferrand, qui écrit que le texte de Lefort « constitue le programme d'une politique merleau-pontienne qui n'est pas celle de Merleau-Ponty » (F. Monferrand, « Politiser l'expérience. Merleau-Ponty, in *Socialisme ou barbarie* et « L'expérience prolétarienne », in *Chiasmi International* 19, 2018).
2. Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*, trad. Julien Abriel, Besançon, Éditions Les Solitaires Intempestifs, 2009, p. 201.
3. Warren Breckman, *Adventures of the Symbolic : Post-Marxism and Radical Democracy*, New York, Columbia University Press, 2013.
4. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Éditions Gallimard, 1947, p. 101.
5. Cornelius Castoriadis, « Socialisme ou Barbarie », in *Socialisme ou Barbarie*, 1949,

n° 1, p. 35.

6. Comme l'écrit encore Castoriadis : « La bureaucratie se pose comme la conscience d'histoire, détachée du corps de celle-ci ; mais cette conscience sans corps ne peut être qu'une conscience fantômatique qui s'évanouit d'elle-même ; privée de corps, la bureaucratie perd aussi rapidement la "conscience" sur la base de laquelle elle s'était formée » (Castoriadis, « Phénoménologie de la conscience prolétarienne », in *La Société bureaucratique*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1973, p. 126 [texte inédit de 1948]).

7. Castoriadis, *Socialisme ou Barbarie*, p. 23.

8. Claude Lefort, « L'expérience prolétarienne », in *Socialisme ou Barbarie*, n° 11, 1952, p. 43.

9. *Ibid.*, p. 43-44.

10. *Ibid.*, p. 46.

11. *Ibid.*, p. 49.

12. *Idem.* C'est à ce niveau d'analyse que Lefort voit la nécessité de dépasser « les distinctions du subjectif et de l'objectif » : toute l'objectivité des « conditions économiques » est présente dans ce comportement, qui « réalise lui-même l'intégration ou l'élaboration permanente » de ces conditions avec les idéologies explicites des ouvriers.

13. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, 1945, p. 158.

14. « L'expérience prolétarienne », p. 52.

15. Stephen Hastings-King, *Looking for the Proletariat : Socialisme ou Barbarie and the Problem of Worker Writing*, Chicago, Haymarket, 2014, p. 113-114.

16. « L'expérience prolétarienne », p. 53.

17. *Idem.*

18. Ce texte de Lefort fait écho du texte de Georg Lukács, « Le changement de fonction du matérialisme historique », où l'on trouve l'idée que l'avènement du socialisme (un état sous la dictature du prolétariat) accomplira une mutation dans le marxisme lui-même, en passant d'une société de détermination économique à une société où l'économie est déterminée par la direction consciente collective. Voir Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, trad. K. Axelos et J. Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1960, p. 199-225.

CLAIRE PAGÈS

Quelques remarques sur une comparaison entre l'École de Francfort et « Socialisme ou barbarie »

Nous proposons ici quelques réflexions sur une comparaison plusieurs fois utilisée pour décrire le mouvement « Socialisme ou barbarie ». Ont été en effet rapprochés le « projet » du groupe « Socialisme ou Barbarie » et celui de ce qu'on appelle classiquement l'École de Francfort, plus précisément la première École de Francfort ou première Théorie critique, qui, marquée par la collaboration d'Horkheimer et d'Adorno, prend la forme d'une philosophie sociale dans les années trente. Cette dynamique intellectuelle associant des chercheurs de différentes disciplines (Fromm, Benjamin, Neumann, Marcuse, Pollock, Löwenthal, etc.), qui alimente la revue *Zeitschrift für sozialforschung* et dont le lieu institutionnel est l'Institut de recherche sociale, *Institut für Sozialforschung*, fondé à Francfort en 1923 par Carl Grünberg, œuvre à l'élaboration d'une théorie critique dont on trouve une formulation décisive dans l'article de M. Horkheimer de 1937 « Théorie traditionnelle et théorie critique ».

Dans le livre d'entretien paru en 2014, *La Communauté politique des « tous uns »*, Miguel Abensour affirmait ainsi : « C'est en toute légitimité que l'on peut comparer jusqu'à un certain point « Socialisme ou Barbarie » à la Théorie critique ¹ ». Il est remarquable également que l'entretien d'Herbert Marcuse réalisé par Jean Daniel et Michel Bosquet (André Gorz) et publié le 8 janvier 1973 dans *Le Nouvel Observateur* ait été intitulé par ces derniers « Socialisme ou barbarie ² ». Lyotard, nous y reviendrons, a plusieurs fois mobilisé cette comparaison pour expliquer rétrospectivement ce qu'avait pu être le projet de « SouB »

(Abensour détaille ainsi les « trait[s] distinctif[s] du groupe, selon Jean-François Lyotard qui l'a souvent comparé à la Théorie critique ³ »). Il ne s'agit pas arbitrairement pour nous de comparer deux courants d'idées, mais de montrer que leur confrontation permet de faire saillir des gestes communs, des opérations de pensée communes appliquées au politique, mais aussi, en manifestant leurs différences, de produire une singularisation de chacun des deux groupes. Il s'agit ici néanmoins d'un travail préparatoire ou de réflexions simplement esquissées, l'aboutissement de cette recherche exigeant un étayage et un temps bien plus importants.

1. « SouB »/IFS : quel dialogue ?

Ce rapprochement pourrait être abordé de bien des manières. Néanmoins, les étayages internes aux deux constellations de penseurs possèdent de faibles ressources. Autrement dit, la comparaison entre « SouB » et IFS ne peut pas vraiment s'autoriser d'un dialogue existant ou d'une connivence explicite. Il n'est pas facile en effet d'établir la connaissance qu'avaient les militants de « SouB » de la Théorie critique. Nous commencerons par cinq remarques générales sur cet aspect du sujet.

(1) D'abord, nous n'ignorons pas que plusieurs chercheurs ont récemment entrepris de déconstruire le « lieu commun d'une réception tardive ou non vivante d'Adorno », relayés selon eux par M. Abensour, en établissant la connaissance qu'avaient de sa pensée un certain nombre de penseurs français dès les années cinquante dont certains ont correspondu avec lui ⁴. Néanmoins, dans l'ensemble, la diffusion des écrits de l'École de Francfort en France n'est pas très rapide et date des années soixante – soixante-dix. Celle-ci est liée à la collection dirigée par M. Abensour aux Éditions Payot à partir de 1974 « Critique de la politique », où il fit traduire et publier entre autres : d'abord *Éclipse de la raison* (1974, n° 1) de Horkheimer, tout comme *Les Débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire* (1974, n° 4) ou *Théorie critique* (1978, n° 18) ; *Dialectique négative* d'Adorno (1978, n° 22), *Trois études sur Hegel* (1979, n° 25), *Minima Moralia* (1980, n° 26), *Modèles critiques* (1984, n° 34), *Prismes* (1986, n° 37), *Le Jargon de l'authenticité* (1989, n° 39) ; de W. Benjamin, *Charles Baudelaire* (1982) et *Romantisme et critique de la civilisation* (2010) ; de Neumann, *Béhémoth* (1987, n° 38) ; de très nombreux ouvrages de Habermas dont *Théorie et pratique* (1975, n° 6) et *L'Espace public* (1978, n° 17),

mais aussi des livres d'E. Bloch (*Droit naturel et dignité humaine*, (1976, n° 11) ; *Héritage de ce temps*, (1978, n° 16) ; *Experimentum mundi*, (1981, n° 29) ainsi que des ouvrages de Kracauer et de Simmel.

À notre sens, M. Abensour n'a pas seulement souligné le caractère difficile et différé de la réception d'Adorno en France, insistant sur le désintéret dont sa pensée fut longtemps victime ⁵, retardant sa lecture à la fin des années soixante voire aux années soixante-dix. Mais, il a aussi émis l'hypothèse, légèrement différente, d'une *résistance* d'un certain nombre de penseurs français à la théorie critique adornienne. Interrogé par Michel Énaudeau sur les raisons d'une certaine « discrétion » intellectuelle française à l'égard de l'École de Francfort, il répond ainsi :

Pour une fois, il semble qu'il y ait eu une conjonction entre libéraux et stalinien, comme si les uns et les autres avaient voulu étouffer une voix critique dissidente. D'une part, les libéraux n'avaient pas envie de faire connaître l'École de Francfort. Peut-être était-ce le cas de Raymond Aron ⁶ ? Quant aux marxistes de l'époque, ils étaient bien trop stalinien pour tolérer la confrontation avec un courant intellectuel dissident, très constitué, très argumenté. Il fallait surtout éviter une réactivation révolutionnaire, comme cela était arrivé en Italie. Dans le champ philosophique, il faut compter aussi avec la présence des heideggériens opposés à la pensée d'Adorno, critique de Heidegger.

Et il ajoute que les textes de Francfort « dérangent » les positions des uns et des autres :

À une certaine période, il fut question de publier un numéro sur l'École de Francfort dans une revue marxiste, relativement indépendante du Parti semblait-il, qui s'appelait Praxis. Pour ma part, je n'y croyais guère et mon pessimisme fut très vite confirmé par une réponse négative agrémentée des prétextes les plus divers. Reste la question : pourquoi les non-stalinien n'ont-ils pas entrepris le travail de publication qui s'imposait ? Et pourtant certains marxien ou marxistes dissidents, devenus critiques du marxisme orthodoxe, avaient lu les théoriciens de Francfort. Ainsi Maximilien Rubel consacra un article à la Théorie critique de la société dans les Études de marxologie, de même que Lucien Goldmann, disciple de Lukacs, eut à plusieurs reprises un dialogue avec Marcuse. Quant à Castoriadis, il connaissait bien l'œuvre d'Adorno et de Horkheimer ⁷.

Parmi les membres de « SouB » qui se sont le plus référés par la suite à l'École de Francfort, on peut prendre l'exemple de Lyotard dont la fréquentation de l'œuvre d'Adorno semble

vérifier l'idée d'une réception différée et postérieure aux activités du groupe. Celui-ci s'est largement inspiré du travail d'Adorno, principalement de la *Théorie esthétique*, des *Minima Moralia* et de la *Dialectique négative*. C'est néanmoins une référence qui s'impose à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingt, même si la lecture en est plus ancienne (comme en témoigne le texte énigmatique de 1972 « Adorno come diavolo ⁸ »). Lyotard semble avoir lu Adorno au début des années soixante-dix (la première préface d'octobre 1972 à *Dérive à partir de Marx et Freud* indique qu'il ne l'avait pas encore fait à l'époque de ces essais (1968-1971). C'est de l'élaboration de l'idée de postmodernité que Lyotard fera d'Adorno le précurseur. En se faisant le relai de l'examen sévère que la postmodernité impose à la pensée des Lumières, il dit s'inscrire dans la lignée de la critique conduite par Wittgenstein, Adorno et « quelques Français ⁹ »¹⁰. D'Adorno, écrit-il, on sera « sensible à ce qu'il y a d'anticipation du postmoderne dans sa pensée ¹¹ ». D'une façon générale, il présentera comme comparable l'analyse par Adorno de la chute de la métaphysique et sa propre analyse de la défaillance de la modernité ¹².

(2) Nous ne saurions évaluer la connaissance exacte que pouvait avoir Claude Lefort des écrits des théoriciens de l'École de Francfort. La référence à Francfort dans ses travaux nous semble rare, bien postérieure à « SouB » et assez critique. Dans l'*Entretien* de novembre 1975 du numéro 14 de *L'Anti-Mythes*, interrogé sur une possible identité de position avec celle d'Horkheimer telle qu'elle se trouve présentée dans la préface de « Théorie traditionnelle et théorie critique » – « Je pense devoir servir la vérité en disant qu'en dépit de toutes ses tares, notre douteuse démocratie est encore préférable à la dictature dont un bouleversement ne manquerait pas à l'heure actuelle de provoquer l'instauration » –, Lefort répond :

Je suis d'accord sur le début de la phrase : « notre douteuse démocratie est encore préférable... » mais la fin est équivoque. S'il faut comprendre que nous devons redouter tout bouleversement de l'ordre établi, parce que sa conclusion serait nécessairement funeste, je ne le suis plus. Mon analyse de Mai 1968 devrait vous en persuader. À mes yeux, c'est l'absence de lutte qui risque de faire que l'ordre se pétrifie et que sous une forme ou sous une autre le processus de bureaucratisation débouche sur un régime totalitaire ¹³.

Plus tard, en 1982, il discutera avec intérêt le fragment des *Minima Moralia* « Mort de l'immortalité ¹⁴ ». Mais, d'une façon générale, dans les années soixante-dix, la manière dont

Lefort constitue son antitotalitarisme en se référant à Arendt le conduit à s'opposer à ce qu'il comprend chez Adorno et Horkheimer comme l'affirmation d'une continuité entre autorité et totalitarisme. Celle-ci est relevée par Abensour qui souligne la divergence entre la thèse de la continuité – dans les termes de J-M. Ferry : l'exigence résolument antitotalitaire de la Théorie critique n'aboutit pas à une critique décisive du totalitarisme, la critique de la raison donnant lieu à une critique « non spécifique du totalitarisme ¹⁵ » – et celle de la discontinuité radicale. Chez M. Horkheimer, à plusieurs reprises, et Abensour cite en particulier un passage de « La philosophie de la concentration absolue » (1938 ¹⁶) dans lequel Horkheimer évoque une « escalade dans l'oppression », serait affirmée cette continuité : « la continuité entre l'État autoritaire et le libéralisme est affirmée, comme si la nouvelle forme d'État qui a détruit le libéralisme en restait néanmoins l'héritière ¹⁷ ». Lefort, à la suite d'Arendt, considère, au contraire, la domination totale comme quelque chose de nouveau ou de sans-précédent dans le siècle et s'oppose, selon l'expression d'Abensour, à ceux qui replacent « l'État autoritaire dans l'horizon du déjà connu ». Il convient pour lui de recourir à une logique de la politique pour appréhender la genèse de la domination absolue.

(3) Ensuite, et plutôt dans la dernière période de la vie du groupe, c'est l'œuvre de Marcuse qui va intéresser certains militants de « SouB. » Le numéro 36 de la revue, d'avril-juin 1964, publie un compte-rendu par Hélène Gérard de la traduction française du livre de 1955, *Éros et civilisation*, aux Éditions de Minuit (collection « Arguments ») en 1963. Elle souligne son importance qui tient à ses yeux à la thèse centrale de l'ouvrage relative à la *non-séparation* de la politique et de la psychanalyse et de la vie quotidienne réelle, tout en critiquant la façon dont Marcuse pense la non répression, la libération ou la possibilité même de l'affranchissement :

Mais Marcuse aborde le problème de la domination et de la libération en philosophe, et même en philosophe académique : il voit la réalité de loin et il oublie alors et Marx et Freud, puisque tous deux, chacun dans son domaine propre, opérèrent un retour au réel et au vécu ¹⁸.

Les numéros 52 et 53 d'ICO (bulletin *Informations et Correspondances Ouvrières* (1960-1973) ¹⁹) d'août-septembre et d'octobre 1966 font paraître en deux livraisons un texte de Marcuse intitulé « Sommes-nous encore des hommes ²⁰ ? » consacré à une critique de l'humanisme traditionnel, à la révolution comme condition de tout humanisme, mais aussi à la façon dont la

« société industrielle en développement a mis en question l'idée radicale de l'humanisme, et la conception marxiste de celui-ci ²¹ ». La suite du texte met l'accent sur l'aplanissement de toutes les oppositions, sur ce que Marcuse nomme « l'intégration totale de l'individu », rationalisation de la domination ou « rationalisation de l'état de dépendance ²² ». Il s'agit pour Marcuse de dégager le caractère fondamentalement ambivalent de la tendance à la suppression du travail induite par le processus d'automatisation.

Les analyses de Marcuse ont indéniablement marqué les esprits d'un certain nombre de membres du groupe et ont été ensuite très discutées. Castoriadis sera ainsi extrêmement sévère à l'égard de Marcuse. Dans l'entretien de 1974, il rejette ce qu'il comprend chez ce dernier comme abandon du projet révolutionnaire au profit de la valorisation de luttes révolutionnaires minoritaires, comme négation du rôle révolutionnaire du prolétariat ²³. Il soutient que les luttes quotidiennes des étudiants, des femmes, des ouvriers impliquent comme « envers positif » de leur contestation, un autre principe qui est en contradiction frontale avec le principe fondamental du capitalisme :

Si je me trompe, on ne pourrait en effet plus parler de projet révolutionnaire dans la période actuelle, et il faudrait en revenir à des positions comme celles que l'on imputait tout à l'heure à Marcuse. Mais si je ne me trompe pas, ces significations homologues nous renvoient nécessairement, du fait même que leur homologie s'affirme à travers des secteurs et des activités différents de la société, à la question de la globalité sociale et à sa réalité ²⁴.

En réalité, la lecture de Marcuse contrarie un peu cette conclusion : ce qu'il analyse comme suppression du « prolétariat marxiste » ne signifie nullement la disparition de la lutte des classes, encore moins celle du projet global d'émancipation qu'il lui arrive d'ailleurs de nommer « révolution totale » ou socialisme. Marcuse est en réalité surtout occupé à penser une forme croissante de réification attachée à l'automatisation de la production.

(4) La très faible audience du groupe « SouB » hors du quartier latin – « ce cercle était étroit. Au-delà de ses frontières nos travaux respectifs étaient ignorés ou délibérément passés sous silence », écrira Claude Lefort en 1979 ²⁵ – laisse penser que les Francfortois ne pouvaient avoir connaissance de cette activité dans les années cinquante et soixante. Cela ne signifie aucune méconnaissance du champ intellectuel français. Adorno, comme cela a été montré par Thomas Franck, était d'ailleurs très soucieux de sa réception française, de la façon dont il pouvait être traduit, etc. ²⁶.

La marginalité du groupe est parfois masquée par la popularisation de ses idées à partir de Mai 1968 ainsi que dans les années qui ont suivi et par le regain d'intérêt aujourd'hui pour ce mouvement, mais, écrit Castoriadis, « il faut réaliser que pendant notre traversée du désert, nous tenions des réunions “publiques” à la Mutualité avec une vingtaine de personnes extérieures au groupe ²⁷ ». Rappelons certains des chiffres qu'il indique ²⁸ : à partir de 1950, le groupe, très isolé, compte une dizaine de camarades, et les numéros de la revue sont peu fréquents et peu épais. À partir de 1952, le nombre d'adhésions augmente, le contenu de la revue s'enrichit et sa parution devient plus fréquente, quelques correspondants en province apparaissent. On compte 700 exemplaires de la revue vendus chaque fois (jusqu'à 1 000 pour certains numéros) et à peu près une centaine de personnes extérieures au groupe qui assistent aux réunions publiques. À la veille du 13 mai 1958, le groupe comprenait environ 30 membres (payant régulièrement une cotisation, et participant régulièrement aux réunions et aux tâches décidées en commun). Les événements de 1958 conduisent à l'augmentation du nombre de sympathisants (en particulier étudiants) jusqu'à une centaine (fin 1960). Entre 1958 et 1961, le groupe se développe : deux ou trois cellules fonctionnent à Paris et plusieurs se créent en province avec des étudiants et quelques ouvriers. Les réunions publiques sont suivies, et le groupe possède une influence sur certaines couches non-négligeables d'étudiants à Paris, et sur des travailleurs de chez Renault grâce au travail poursuivi là-bas par Mothé, précise Castoriadis. Après la seconde scission de 1963, pendant la dernière période, l'audience externe de la revue a été peut être la plus grande (environ 1 000 exemplaires vendus par numéro, réunions publiques rassemblant jusqu'à 200 personnes). Pourtant, d'un autre côté, souligne Castoriadis, si les idées circulaient, le groupe ne mobilisait à proprement parler plus de nouveaux militants.

Rassembler de telles forces demande un travail considérable ; mais le rappel de ces quelques éléments permet de revenir sur le statut du groupe, très minoritaire. Ses différents protagonistes sont d'ailleurs parfois plus connus pour leurs travaux universitaires ou d'autres d'activités que comme militants de la gauche radicale (Lefort comme protagoniste des *Temps modernes* jusqu'en 1953 ou comme assistant de Gurvitch en 1951 à la Sorbonne, Castoriadis comme économiste à l'OCDE à partir de 1948 ; Lyotard, lui, invité en 1961 à donner la conférence « Le problème de l'histoire dans la perspective phénoménologique », est présenté ainsi : « Connu des philosophes par son excellent petit livre, *La Phénoménologie*, plus que par sa collaboration à la Revue *Socialisme ou barbarie...* ²⁹ »).

On nous dira que progressivement le groupe a noué les contacts à l'étranger avec d'autres groupes révolutionnaires et leurs publications, aux États-Unis, en Angleterre, en Hollande, en Italie et, un peu plus tard, au Japon. La note qui clôt le numéro 15-16 de 1954 intitulée « "Socialisme ou barbarie" à l'étranger ³⁰ » dresse le bilan des échos que les travaux du groupe ont pu trouver hors de France. Néanmoins, on ne compte apparemment pas de correspondant en Allemagne et, dans l'ensemble, ces échos demeurent très modestes.

(5) Dernière remarque : comme le marxisme critique semble à beaucoup aujourd'hui et depuis plusieurs décennies appelé par les transformations de la société, il est difficile de percevoir le caractère absolument dissident de cette voie dans les années cinquante et son caractère presque inaudible à l'époque. Claude Lefort a, à plusieurs reprises, évoqué ce climat des années cinquante dont date une partie des textes rassemblés en 1971 dans *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, années dont Lefort dira en 1979 qu'elles n'étaient guère favorables à un exercice serein de la réflexion politique :

Qui n'a pas connu la terreur idéologique que faisait peser sur la gauche le Parti communiste dans les années d'après-guerre, qui ne sait comment s'agglutinaient autour du stalinisme les écrivains progressistes ne soupçonne pas la difficulté qu'il y avait alors à parler de régime bureaucratique ou de totalitarisme et à franchir les murailles du marxisme-léninisme pour découvrir la pensée de Marx ³¹.

Quelques années auparavant, en juin 1970, il écrivait déjà :

Qui aujourd'hui a entre vingt et trente ans n'a pas subi l'emprise qu'ont exercée les partis communistes du vivant de Staline [...]. Celui-là n'a pas connu le temps où les intellectuels progressistes tournoyaient autour du fanon stalinien, payant d'une fidélité redoublée l'audace d'un geste indépendant — un temps où le gauchisme se circonscrivait presque tout entier aux trotskystes, poussant quelques rameaux dans trois ou quatre groupuscules plus maigres encore, où, ces trotskystes, les communistes les qualifiaient d'hitlériens et quand ils en avaient l'occasion les traitaient en conséquence, tandis que la presse de gauche se gardait de donner le moindre écho à leurs actions ou à leurs thèses. Est-ce à dire que le monde des années cinquante ne peut plus éveiller que l'intérêt de l'historien et que ce que nous écrivions il y a douze ou vingt ans n'ait plus d'autre valeur que documentaire ³² ?

2. Quelques opérations appliquées au politique

L'examen de la confrontation entre « SouB » et Francfort doit donc, à notre sens, être placé sur un autre plan que celui de la recomposition d'un dialogue entre les protagonistes des deux groupes. L'ampleur des deux projets est évidemment sans rapport. L'*Institut für Sozialforschung*, fondé à Francfort en 1923, existe toujours, et à la « première » École de Francfort succéda une deuxième École autour de la figure d'Habermas puis sans doute une troisième. Le groupe « SouB » possède une temporalité bien différente : il voit le jour en 1948-1949 et se dissout en 1967. Certes, ses membres participeront ensuite à d'autres groupes (« ILO », « ICO », « Pouvoir ouvrier », etc.) et la revue servira de référence pour d'autres revues. Ainsi Lefort, homme de revues s'il en est, s'investira-t-il ensuite dans *Textures*, *Libre* puis *Passé-Présent*. Il s'agit donc de mettre en regard des gestes, des pratiques ou des opérations. À cet égard, la comparaison des deux groupes prend sens.

(1) La première opération concerne la manière dont les deux groupes se sont configurés. La question n'est pas du tout anecdotique car « SouB » a eu pour question principale et dirimante, celle de l'organisation, organisation des luttes, organisation du mouvement ouvrier mais aussi celle de sa propre organisation.

Comme il a souvent été remarqué ³³, l'appellation « école », appellation unifiante, rétrospective qui s'impose au retour de l'exil américain des principaux membres, ne convient pas vraiment concernant les penseurs de Francfort, réfractaires à la fois à tout dogmatisme – et même, par principe, anti-dogmatiques – et à l'étanchéité des murs disciplinaires qu'implique souvent la constitution d'une école de pensée. D'autre part, « l'École » n'a rien de monolithique. Non seulement elle rassemble des penseurs de disciplines différentes mais ceux-ci incarnent aussi des positions différentes et sa vie est marquée par un certain nombre de grands débats ou de différends entre certains membres touchant par exemple l'interprétation et l'usage de la psychanalyse freudienne ³⁴ ou le rapport au matérialisme dialectique. Les changements d'orientation au fil du temps semblent aussi importants quoique non univoques ³⁵. Il appartient à Miguel Abensour d'avoir expliqué les raisons du caractère inapproprié du qualificatif « école » à propos de l'École de Francfort, auquel il faudrait préférer celui de cercle ou de « mouvement, au sens où l'on parle d'un mouvement d'avant-garde ³⁶ ».

« SouB » se voulait également un groupement hétéroclite et ouvert, établissant un pont entre

théorie et pratique, ou plutôt incarnant une *praxis*, en témoigne le lien entre l'activité éditoriale et les activités militantes en lien avec les mouvements ouvriers. La production théorique de « SouB » visait à nourrir une action, une ligne d'intervention. Concrètement, les tâches pratiques tiennent à l'établissement de contacts entre le groupe et la classe ouvrière, entre le groupe et d'autres groupes révolutionnaires à l'étranger et, à « créer un pont entre classe ouvrière européenne ³⁷ » et d'autres classes ouvrières. Surtout, le groupe révolutionnaire était marqué par une forme de spontanéisme. Celui-ci possède au moins deux aspects. Il signifie d'abord la confiance dans une certaine inventivité de la pratique immédiate ou dans la créativité et la positivité des luttes ouvrières et le refus de les diriger ou plutôt qu'elles le soient. Celles-ci ne manquent pas de quelque chose qu'une organisation intellectuelle viendrait leur apporter, d'où une critique continue du bolchévisme. Mais, il signifie aussi le refus de la structure du parti ou d'une organisation verticale traditionnelle et un horizon d'auto-organisation. Le point est si important que c'est l'un des arguments mis en avant par Lefort quand il quitte le groupe en 1958 pour fonder avec Simon « Informations et liaisons ouvrières » (ILO). Il déclarait avoir été « souvent en désaccord avec son orientation [celle du groupe], tant j'étais opposé à tout ce qui m'apparaissait comme tendant à la reconstitution d'un parti ³⁸ » et :

C'est l'expérience du militantisme, durant quelques années, qui m'apprit à scruter cet étrange mouvement par lequel un groupement [...] réintroduit en son sein les règles, les pratiques, les rapports interpersonnels spécifiques des organisations qu'il veut combattre, retisse le même genre de tissu social, cultive les principes de la division, du cloisonnement des secteurs d'activité, de la ségrégation de l'information, tend à faire de son existence propre une fin en soi, se donne une nature opaque et fermée à la réflexion ³⁹.

Dans ce cas aussi, l'interprétation de ce tournant ou première scission est discutée. Castoriadis laissera entendre que déterminait déjà le départ de Lefort, motivé par la question générale de l'organisation, la conviction naissante du caractère impossible de la révolution ou de la transformation radicale impliquant un dépassement de l'aliénation sociale et la prévalence dans le réel de luttes contre l'ordre établi.

(2) Le second aspect que nous pouvons mettre en avant tient à la promotion de la critique immanente dans le champ du marxisme. C'est d'abord de ce point de vue que Lyotard compare les deux projets. Dans le chapitre 9 de la *Condition postmoderne* (1979), il distingue

deux grands types de récit de légitimation du savoir. Pour le premier, le savoir trouve sa validité en lui-même, « dans un sujet qui se développe en actualisant ses possibilités de connaissance ⁴⁰ ». L'autre mode de légitimation passe par l'autonomie de la volonté : le savoir positif informe le sujet pratique de ce qu'il est possible de faire mais ne détermine pas ce qu'on doit faire. Le marxisme, ajoute Lyotard, a, lui aussi, oscillé entre ces deux modes de légitimation narrative. La première forme est bien identifiable dans le stalinisme.

Mais il peut au contraire, conformément à la seconde version, se développer en savoir critique, en posant que le socialisme n'est rien d'autre que la constitution du sujet autonome et que toute la justification des sciences est de donner au sujet empirique (le prolétariat) les moyens de son émancipation par rapport à l'aliénation et à la répression : ce fut sommairement la position de l'École de Francfort ⁴¹.

Or, il est remarquable que Lyotard prête aussi ce projet à « Socialisme ou barbarie » : « le modèle critique s'est maintenu et s'est raffiné [...] dans des minorités comme l'École de Francfort ou comme le groupe "Socialisme ou barbarie ⁴²" ». C'est aussi le sens de la référence à Rosa Luxemburg chez certains protagonistes de « SouB. » Ainsi, en exergue de *Révolution et contre-révolution en Chine* (1962), Pierre Souyri fait figurer cette phrase :

Le marxisme est une conception révolutionnaire du monde qui doit toujours lutter pour des connaissances nouvelles, qui ne hait rien autant que la pétrification dans des formes valables dans le passé et qui conserve le meilleur de sa force vivante dans le cliquetis d'armes spirituel de l'autocritique, et dans les foudres et éclairs de l'histoire ⁴³.

(3) Le troisième point de convergence entre la première École de Francfort et «SouB» touche à l'objet de la critique politique. Si celle-ci porte sur la domination, domination bureaucratique dans le cas de « SouB », c'est aussi comme critique du développement exponentiel de la bureaucratie qu'Horkheimer définit la théorie critique dans la présentation qu'il donne en 1968 à la réédition du texte de 1937, *Théorie traditionnelle et théorie critique* : « [...] se proposer, avec le matérialisme historique, de mettre fin à la préhistoire de l'humanité, telle m'est apparue l'alternative théorique à la résignation devant un monde qui évolue dans la terreur vers le despotisme bureaucratique ⁴⁴ ». Surtout, dans les deux cas est produite une genèse dialectique de situations de domination engendrées par le retournement en son contraire d'un projet émancipatoire.

« SouB » offrait donc, selon l'expression de Castoriadis, une analyse du « destin historique du marxisme ⁴⁵ » ou des destins historiques du marxisme ⁴⁶. C'est pourquoi M. Abensour ⁴⁷ mais aussi Lyotard ont pu comparer l'objectif de « Socialisme ou barbarie » à celui, dans un passé proche, de la Théorie critique, de la première École de Francfort. Il s'agissait, d'une façon générale, de pointer comment un projet émancipatoire se retourne dialectiquement en son contraire, en une entreprise de domination, et de dénoncer les formes les plus cachées et pernicieuses de ce renversement. « SouB » montrait que les organes dont le prolétariat semblait s'être doté (partis et syndicats) n'opéraient pas ou plus comme moyens d'émancipation de la classe ouvrière mais comme instruments au service de la classe bureaucratique. On reconnaissait dans les formes existantes d'organisations des mouvements ouvriers l'inversion générale du sens des organes qu'ils s'étaient initialement donnés : « Comment en est-on arrivé là ? Comment le pouvoir sorti de la première révolution prolétarienne victorieuse s'est-il transformé en l'instrument le plus efficace de l'exploitation et de l'oppression des masses ⁴⁸ ? ».

Adorno et Horkheimer avaient conduit l'analyse d'un tel retournement en prenant l'*Aufklärung* pour objet, d'un renversement de la raison objective en raison instrumentale ou, du fait que la raison elle-même n'est plus qu'« un auxiliaire de l'appareil économique qui englobe tout ⁴⁹ ». On sait que *Die Dialektik der Aufklärung* n'analysait pas la domination croissance comme régression, mais comme accomplissement d'une tendance à la rationalisation inhérente à la modernité, et s'employait à montrer l'intrication de la domination réelle avec la domination idéale des Lumières. « SouB » travaillera également, comme on l'a dit, à mettre au jour le retournement en son contraire du projet soviétique. Ainsi Castoriadis analysera l'Union soviétique comme une forme de « capitalisme d'État », qui aurait rompu avec la propriété privée mais qui, paradoxalement, aurait vu en son sein se renforcer les formes de pouvoir et de domination capitalistes.

Miguel Abensour a convoqué également ce motif de l'inversion ou du retournement dialectique. Il ancre son intérêt pour ce phénomène dans sa lecture du *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie dont l'objet, tel que le définit Abensour, est de comprendre comment la domination s'origine non seulement dans l'action des dominants mais aussi dans celle des dominés, « quand soudain la liberté se renverse en son contraire, donnant ainsi naissance à la servitude volontaire ⁵⁰ ». Ce point de départ se prolonge dans le projet, « en rapport avec le trajet que j'ai évoqué rapidement de "Socialisme ou Barbarie" à l'École de Francfort ⁵¹ », de

mettre au jour les formes contemporaines de domination dont la spécificité est de se donner pour leur contraire, pour des voies de libération. C'est une des déclinaisons possibles du paradoxe inhérent à l'idée de critique de la politique et qui, toutes, ont trait à la fois à l'intrication et à la distinction foncière de la politique et de la domination.

(4) On trouve enfin au cœur des deux projets théoriques l'analyse inquiète et pessimiste des résistances ou de la plasticité du développement capitaliste. Tous deux se confrontent au problème de l'aggravation de la rationalisation de la société. Cette analyse y possède néanmoins des formes distinctes. Dans la première École de Francfort, l'analyse de l'intégration croissante de l'individu et de celle de la classe à laquelle il appartient, intégration propre à produire, selon l'expression de Marcuse, une « disparition de la conscience de classe prolétarienne et révolutionnaire », justifie un déplacement du plan de réalisation de l'émancipation. Celle-ci peut prendre la forme d'une mutation en pratique de résistance ou en potentiel protestataire. Cette attention à la singularité se trouve peu à peu investie d'un enjeu politique, enjeu qui prend le pas sur l'objectif de transformation des conditions objectives ou sur le projet révolutionnaire. Du moins, ce projet subordonne le fait d'œuvrer à des tendances progressives à la capacité de résistance à des tendances socialement régressives ⁵². Dans les termes qui sont ceux de Horkheimer en 1970 : « notre nouvelle Théorie critique en est venue à ne plus militer en faveur de la révolution [...] il faut bien mieux, sans arrêter le progrès, conserver ce que l'on peut estimer de positif [...], préserver [...] ce que nous ne voulons pas perdre ⁵³ ». Chez Adorno, l'importance de la réification induit l'exigence de déplacer le projet de transformation au niveau de la vie psychique des sujets, déplacement qui se trouve également appelé par l'importance du rôle de cette structure dans le succès des autorités, entreprises de domination (qui se soutiennent du consentement affectif des sujets) :

Étant donné que la possibilité de transformer les conditions objectives – sociales et politiques – qui engendrent de tels événements est extrêmement limitée, les tentatives visant à lutter contre leur réédition sont nécessairement repoussées au plan subjectif. Par là, j'entends essentiellement aussi la psychologie de ceux qui agissent ainsi ⁵⁴.

Néanmoins, ce que nous nommions un déplacement du plan de réalisation de l'émancipation n'a rien d'univoque. M. Abensour en distingue quatre formes que nous ne pouvons détailler

ici : l'infléchissement de la Théorie critique vers une position défensive ; la tentative de débordement de la Théorie critique vers l'utopie ; sa radicalisation dans le sens de la dialectique négative ; sa définition comme théorie de la connaissance qui est aussi théorie de la société ⁵⁵...

La question du déplacement du projet émancipatoire et le questionnement de sa nature révolutionnaire mais aussi celle de la résistance du développement capitaliste divisa en profondeur « SouB ». Elle apparut dans un second temps, une fois bien entamée la critique de la bureaucratie. Pendant longtemps, en effet, les échecs des mouvements ouvriers étaient renvoyés à l'incomplétude des luttes. Castoriadis peut ainsi écrire en 1958 : « Quelles sont les raisons de cet échec ? Les mouvements de grève de ces trois derniers mois, sporadiques, limités, non coordonnés, n'ont pas été de véritables luttes. Les travailleurs ne se sont pas mis en grève *jusqu'à satisfaction complète des revendications, en mettant en œuvre tous les moyens nécessaires pour faire aboutir l'action* ⁵⁶ ».

On peut mettre au crédit de « SouB » de ne s'être pas contenté d'une analyse des bureaucraties dites socialistes (principalement la bureaucratie stalinienne), mais d'avoir cherché à cerner la nature du capitalisme moderne, à comprendre les raisons de la croissance que connaissait le système occidental depuis la fin de la seconde guerre mondiale et corrélativement celles de l'apathie des prolétariats dans les pays les plus « développés » mais aussi de leur absence de solidarité avec la lutte du peuple algérien et, plus généralement, avec le mouvement des jeunes nations colonisées, démentant le schéma marxiste révolutionnaire d'une solidarité spontanée des prolétariats avec les opprimés de toutes sortes et d'une conscience aigüe de la convergence des différentes luttes de libération – par exemple, souligne Lyotard en 1958, ces dernières années, on n'a jamais vu débrayer pour la guerre d'Algérie, la classe ouvrière française ne s'est pas battue contre la guerre d'Algérie ⁵⁷. Les réponses des différents membres du groupe furent très différentes. Alors que Castoriadis commençait à douter que le système soit exclusivement dominé par des contradictions économiques inhérentes à la nature antagonique du processus de production, Souyri continuait à voir dans le prolétariat la seule classe capable de renverser les régimes d'exploitation et semblait interpréter la consolidation du capitalisme comme « une tendance destinée à se heurter à de nouvelles contradictions », comme une « *période économique* » et non comme une « transformation durable et stable ⁵⁸ ».

Néanmoins, ce n'est que tardivement que, dans le groupe, le marxisme est devenu une

question ou du moins que s'est posée la question du caractère opératoire des catégories marxistes pour l'analyse du capitalisme avancé, quoique par ailleurs le groupe ait toujours développé un marxisme critique. Pour « SouB » pendant de très nombreuses années, la modernité n'était pas simplement interprétée comme porteuse du renversement en son contraire du projet émancipatoire moderne, mais, pour reprendre l'expression de Sébastien de Diesbach, un des six anciens membres du groupe qui a travaillé à la publication de l'*Anthologie* de textes de « SouB », restait possible de « fonder une perspective révolutionnaire sur le mouvement même de la modernité ⁵⁹ », mouvement qui restait contradictoire. C'est aussi une interrogation ouverte de savoir quand et sous quelle forme le marxisme comme *question* se pose dans l'École de Francfort au-delà de l'instauration de ce que M. Abensour a nommé un « rapport libre à Marx ».

3. Comparer « jusqu'à un certain point »

On touche ici aux limites de la confrontation « SouB »/IFS ou au fait que les projets sont comparables, selon l'expression de Miguel Abensour, « jusqu'à un certain point ».

(1) D'abord, si on peut parler au sujet de « SouB » de groupe, ce ne peut être au sens de cercle intellectuel car celui-ci se voulait un organe (sans être néanmoins un parti) au service d'un projet politique. Comme bien d'autres mouvements de l'époque, « SouB » travaillait à une unité de la théorie et de la pratique et à une pratique théorique ou plutôt à une pratique critique. Il ne s'agissait donc pas seulement de théorie fût-elle critique. Néanmoins, tel que le rapporte Henri Simon, la dimension de *concrétisation* s'est précisée avec les événements de 1958 ⁶⁰. Le reproche de se muer en cercle intellectuel sera au cœur de la seconde scission, celle de la 1963-1964 qui entraîne le départ de P. Guillaume, Lyotard, Souyri, Véga (pour former « Pouvoir Ouvrier »).

Ce militantisme (travailler à la révolution en diffusant la revue à la sortie des usines, à la sortie, non sans mal, de la Sorbonne, en animant des réunions publiques, etc.) contraste avec le statut de Théorie critique. Il ne s'agit pas d'enfermer la théorie critique dans le cadre théorique et de minorer le fait que plusieurs membres de l'École de Francfort, entre 1934 et 1950 ont adossé leur critique de la domination à la production d'études empiriques, pour que l'analyse de la dynamique sociale ne se mue pas en système philosophique (« La lutte contre le libéralisme dans la conception autoritaire de l'État » [Marcuse] ; *L'Autorité et la famille* [Horkheimer, dir.] ; « L'État

autoritaire » [Horkheimer] ; *Béhémoth* [Neumann] ; *Le Capitalisme d'État. L'automation* [Pollock] ; *La Personnalité autoritaire* [Adorno], etc.). Néanmoins, le souci d'étayer (psychologiquement, sociologiquement, économiquement, historiquement), la critique se distingue évidemment de l'entreprise militante de pratique critique. Tout comme il est reproché par certains membres de « SouB » à Marcuse le caractère « philosophique » de son discours, il est probable que le groupe aurait pu, s'il en avait discuté, qualifier de la même manière d'autres grandes entreprises de l'École de Francfort, en particulier celles où la critique radicale de la raison prend le pas sur la critique spécifique attachée à une réalité sociale ou historique précise.

(2) La seconde limite de cette comparaison touche peut-être au statut du constat d'aliénation. Mais ce point relève davantage d'une question que nous nous posons que d'une affirmation. Nous notions tout à l'heure que le spontanéisme qu'on prête à « SouB » possède deux aspects. Il qualifie le refus de diriger les mouvements ouvriers et le refus de constituer le groupe en parti ayant vocation à le faire. Mais il qualifie solidairement la confiance dans la créativité des luttes ouvrières et dans leurs capacités d'auto-organisation. Il faudrait ici distinguer soigneusement ce spontanéisme de la notion plus tard investie par certains – principalement Castoriadis – de créativité ou du moins mesurer l'inflexion introduite par la promotion de la créativité ⁶¹.

La position de certains francfortois sur les deux points évoqués n'est pas univoque. D'abord, la profondeur de la réification limite quelque peu la confiance qu'on peut avoir dans la spontanéité des masses. Marcuse explique ainsi que « les masses, dans le capitalisme avancé, ne sont pas révolutionnaires ⁶² ». Ensuite, de ce fait, il pose que le développement de la conscience politique de la classe ouvrière ne se fait pas tout seul, ce à quoi doit servir un parti révolutionnaire d'avant-garde prenant la forme de conseils ouvriers, conseils de quartier, conseils d'étudiants, de techniciens, de femmes, etc. Ce parti a une fonction de guide ou doit aider, dans les termes de Marcuse, les masses à *devenir* révolutionnaires, en organisant ce qu'il appelle une éducation à la fois théorique et pratique : « Le travail du Parti est précisément de faire mûrir la classe ouvrière ; et il n'y arrivera qu'en se plaçant à sa tête, par une politique militante, non en flattant de façon démagogique ses préjugés et ses illusions, comme ont tendance à le faire les partis communistes aujourd'hui ⁶³ ». Bien sûr, cet entretien de Marcuse date de 1973, et possède pour toile de fond un autre contexte que celui qui marquait les analyses de « SouB ». D'autre part, redisons-le, la première École de Francfort ne possède

aucun « noyau théorique », ce qui serait incompatible avec son anti-dogmatisme, rappelle M. Abensour, quoi que se pose légitimement la question des grandes lignes de force théoriques qui la structurent ⁶⁴.

Mais, alors que cette analyse de Marcuse des années soixante-dix est marquée par une certaine méfiance à l'égard de l'autonomie et des initiatives des masses du fait de leur apathie et de leur intégration au système, pendant longtemps les positions de « SouB » avaient été, elles, marquées par davantage de confiance en cette autonomie, quoiqu'elles aient aussi invoqué l'aliénation conduisant les exploités à se déposséder de la direction de leur propre émancipation, répétant la dépossession de leur propre production dans la société bourgeoise. Ce faisant, quand certains membres du groupe feront la critique de ce crédit accordé aux potentialités des mouvements ouvriers, ils pourront se rapprocher davantage de positions de l'École de Francfort marquée par l'analyse de la domination et des ressorts psychiques d'intériorisation de cette domination. Nous pensons ainsi au regard rétrospectif porté par Lefort sur ses années à « SouB. » Dans la préface ajoutée en 1979 à ses *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Lefort évoque la démesure des espérances qui ont pu être les siennes dans les années cinquante :

Pendant un temps, j'ai cru voir se dessiner une révolution qui serait l'œuvre des opprimés eux-mêmes et saurait se défendre contre ceux qui prétendraient la diriger. J'imaginai qu'une telle révolution, bénéficiant de tout l'acquis du mouvement ouvrier, rendrait impossible la formation d'un nouvel État et d'une nouvelle classe dominante. Les tentatives successives du prolétariat pour s'organiser et, de loin en loin, par des actions violentes, pour se libérer de l'oppression, me paraissaient composer une expérience dans laquelle tout comptait, les échecs comme les succès. Je lui prêtai le pouvoir de déchiffrer peu à peu les figures de son aliénation, dont la dernière et la plus secrète lui était offerte par sa propre bureaucratie. C'est ainsi que je me représentais le cheminement de la vérité dans l'Histoire. À présent, je sais que je me trompais. Ces illusions commencèrent à se dissiper en 1958, sitôt accomplie ma rupture avec « Socialisme ou Barbarie » et, désormais, je m'acharnais à les détruire ⁶⁵.

Ainsi, dans la Postface de 1971, Lefort écrivait qu'avait principalement manqué à « SouB » une analyse des changements qui affectent la nature du travail social (alors qu'il était montré comment la bureaucratie se substituait à la bourgeoisie, « en face d'elle le prolétariat se tenait dans une position inchangée ⁶⁶ », en dépit de toutes les transformations qui l'affectaient) et une analyse des mécanismes (d'adhésion, de socialisation, de fétichisation, d'identification)

qui commandent la répétition voilant servitude et antagonisme et qui constituent les ressorts des autorités : « Or à vouloir ignorer l'efficacité de l'imaginaire, on s'expose seulement, sous les bonnes couleurs de l'optimisme révolutionnaire – soi-même mystificateur et mystifié – à entretenir le jeu de la répétition ⁶⁷ ».

*

Il est difficile de faire le départ – et sans doute la question est-elle partiellement vaine – entre les exigences de pensée qui constituent pour un certain nombre de membres du groupe l'héritage de cette militance et celles qui singularisent la trajectoire de chacun. Si l'on s'arrête, pour conclure, sur le souci de ne pas prédéterminer dans le présent la forme de réalisation d'une société juste à venir, on peut dire qu'il a marqué profondément tant la Théorie critique francfortoise que la pensée d'un Lefort ou d'un Lyotard. En 1970, Horkheimer en fait un élément décisif, distinctif et inchangé de la Théorie critique :

[...] Toutefois, nous avons conscience – et c'est là un moment décisif dans la Théorie critique de cette époque, comme dans celle aujourd'hui – nous avons conscience que l'on ne peut déterminer cette société juste à l'avance. On pouvait dire ce qui était mauvais dans la société de l'époque, mais on ne pouvait pas dire ce que serait le bien ; on pouvait seulement travailler à ce que le mal disparaisse finalement ⁶⁸.

On sait l'attachement qui sera celui de Lefort à l'interprétation du présent comprise comme attention au réel, à la nature indéterminée de l'événement ce qui exige de ne pas l'inscrire dans le théorie déjà existante ⁶⁹. On retrouvera chez Lyotard ce souci constant de « ne pas chercher à conclure ou à résoudre ses expériences ⁷⁰ ». Revenant à la fin des années quatre-vingt, sur ses analyses de la guerre d'Algérie dans « SouB », Lyotard rappellera ce scrupule qui était déjà le sien de ne pas en anticiper l'issue au moyen d'un scénario marxiste déjà écrit, de ne pas résoudre par avance les contradictions de l'expérience présente. Contradiction il y avait et le groupe se divisait sur le soutien à apporter à la révolution algérienne. D'un côté, comment soutenir le Front de libération nationale, qui contrôlait la lutte des Algériens, quand le groupe se donnait pour tâche de critiquer toutes les organisations qui faisaient obstacle au libre développement des luttes de classes ? De l'autre, comment ne pas soutenir un mouvement de libération ?

Plongé dans cette incertitude, le jeune militant en vient à penser que la libération de l'Algérie n'est pas et ne peut pas être la résolution des contradictions du pays. Qu'elle ne fera que transférer, ou différer, ces contradictions dans d'autres formes. Et que la contradiction dans laquelle il se trouve lui-même est l'une de ces formes.

Il est illusoire de donner un sens à un événement, d'imaginer un sens pour un événement, en anticipant son sens au moyen d'un pré-texte. Il n'est pas possible d'éviter cette sorte d'anticipation, elle offre trop de sauvegarde contre les appels, les « touches », qui nous viennent du « grand X ». mais, hélas ! aucune prédétermination n'exempte le penser de la responsabilité d'avoir à donner, cas par cas, une réponse à un cas⁷¹.

NOTES

1. Miguel Abensour, *La Communauté politique des « tous uns »*, Entretien avec Michel Énaudeau, Paris, Éditions des Belles Lettres, 2014, p. 32.
2. L'entretien est publié aujourd'hui p. 358-373 in Herbert Marcuse, *Sommes-nous déjà des hommes ? Théorie critique et émancipation. Textes et interventions, 1941-1979*, QS ? Éditions, 2018, Archives du futur, Fabien Ollier (éd.).
3. M. Abensour, *La Communauté politique des « tous uns »*, *op. cit.*, p. 55. Voir en particulier dans la *Condition postmoderne*.
4. Voir Danilo Scholz, « Tout seul dans le pays de l'heideggérianisme. Adorno conférencier au Collège de France », in Giuseppe Bianco et Frédéric Fruteau de Laclos (éds.), *L'Angle mort des années cinquante. Philosophie et sciences humaines en France*, Paris, Publications de la Sorbonne, « La philosophie à l'œuvre », 2016, p. 126. Et Thomas Franck, « L'adornisme français des années cinquante », in *Cahiers du GRM* [En ligne], 12 | 2017, mis en ligne le 31 décembre 2017, consulté le 28 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/grm/955> ; DOI : 10.4000/grm.955
5. Voir Miguel Abensour, « Malheureux comme Adorno en France ? », in *Variations*, n° 6 (*La Théorie critique. Héritages hérétiques*), Lyon, Éditions Parangon/Vs, 2005.
6. Qui a rencontré Adorno aux États-Unis. Il aurait auparavant participé en 1939 à la revue de l'Institut.
7. M. Abensour, *La Communauté politique des « tous uns »*, *op. cit.*, p. 31-32.

8. Dans le fonds Lyotard de la bibliothèque Jacques Doucet, dans les « Dossiers de travail » qui contiennent en particulier les notes réunies pendant les études de philosophie, se trouvent un dossier « Adorno » (JFL 450) de 46 feuillets contenant des notes de lecture sur des textes d'Adorno ainsi que sur le livre de M. Jimenez de 1973, et un dossier « Ernst Bloch » (JFL 452) de 28 feuillets.
9. Voir note 8.
10. Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Éditions Galilée, 1986, p. 16.
11. Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris, Éditions Galilée, Coll. « Débats », 1984, p. 85.
12. J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, *op. cit.*, p. 96.
13. Entretien paru p. 1-30 in *L'Anti-mythes* n° 14, 1975, p. 11, repris in *Le Temps présent*, Éditions Belin, 2007, p. 223-260.
14. Claude Lefort, « Mort de l'immortalité ? » (1982), p. 330-364, in *Essais sur le politique*, Paris, Éditions du Seuil, Coll. « Points essais », 1986, p. 336-340.
15. Jean-Marc Ferry, « Théorie critique et critique du totalitarisme », p. 79-102, in *Revue française de science politique*, 1984, n° 34-1, p. 94-96 sq.
16. Max Horkheimer, « La philosophie de la concentration absolue », p. 313-326, in *Théorie Critique*, Éditions Payot, Coll. « Critique de la politique », 1978, p. 322.
17. Miguel Abensour, « Pour une philosophie politique critique ? », p. 207-258, in *Tumultes*, 2001/2002, n° 17-18, p. 234 : <https://www.cairn.info/revue-tumultes-2001-2-page-207.htm> Voir aussi Katia Genel, « Hannah Arendt et l'École de Francfort. Deux critiques de la modernité », Groupe d'études « La philosophie au sens large », https://philolarge.hypotheses.org/files/2017/09/11-01-2006_genel.pdf
18. *Socialisme ou barbarie*, n° 36, avril-juin 1964, p. 82.
19. Le groupe « Informations et correspondances ouvrières » issu de la première scission en 1958 d'une vingtaine de militants de « Socialisme ou Barbarie » (scission à épisodes dont l'origine remonte à 1951), groupe formé autour de Claude Lefort et Henri Simon, fait d'abord paraître un bulletin intitulé *ILO (Informations et Liaisons Ouvrières)* jusqu'en 1960 puis *ICO*, entre 1960 et 1973, date de l'autodissolution du groupe.
20. Le texte, traduit sous le titre « Sommes-nous déjà des hommes ? » de 1966 est maintenant accessible in *Herbert Marcuse, Sommes-nous déjà des hommes ? Théorie critique*

et émancipation. Textes et interventions, 1941-1979, QS ? Éditions, 2018, Archives du futur, Fabien Ollier (éd.).

21. *Informations Correspondances Ouvrières*, n° 52, p. 19.

22. *Informations Correspondances Ouvrières*, n° 53, p. 24.

23. Entretien avec Cornelius Castoriadis, APL Basse Normandie, 26 Janvier 1974. <http://archivesautonomies.org/spip.php?article446>

24. *Ibid.*

25. Claude Lefort, « Préface » (1979), p. 7-28, in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Éditions Gallimard, Coll. « Tel », 1979, p. 9.

26. À partir d'un travail sur les liens d'Adorno avec des penseurs gravitant autour d'*Arguments* et des institutions préparant ses conférences parisiennes, Thomas Franck entend montrer l'existence d'une attention soutenue envers son œuvre et nuancer l'idée d'Abensour d'un retentissement minime de la présence du philosophe francfortois en France : Thomas Franck, « L'Adornisme français des années cinquante », *op. cit.*

27. Entretien avec Cornelius Castoriadis, APL Basse Normandie, 26 Janvier 1974, *op. cit.*

28. *Ibid.*

29. Archives Lyotard : JFL 394 (conférence au Collège philosophique de mars 1961).

30. « "Socialisme ou barbarie" à l'étranger », p. 82-83, in *Socialisme ou barbarie*, n° 15-16, octobre-décembre 1954.

31. Claude Lefort, « Préface » (1979), p. 7-28, in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Éditions Gallimard, Coll. « Tel », 1979, p. 8.

32. C. Lefort, « Le nouveau et l'attrait de la répétition », p. 355-371, Postface rédigée en juillet 1970 pour *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 355-356.

33. Katia Genel, « Hannah Arendt et l'École de Francfort, Deux critiques de la modernité », p. 1 : https://philolarge.hypotheses.org/files/2017/09/11-01-2006_genel.pdf

34. Voir Katia Genel, « L'approche sociopsychologique de Horkheimer, entre Fromm et Adorno », in *Asterion* [En ligne], 7 | 2010, mis en ligne le 31 août 2010, consulté le 26 juin 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/1611> ; DOI : 10.4000/asterion.1611

35. J.-M. Ferry (*op. cit.*, p. 81-82) souligne, par exemple, que la triple affirmation dont semble porteur le texte d'Horkheimer de 1970 « La Théorie critique d'hier et d'aujourd'hui » (il ne s'agit plus de militer pour la révolution ; la vision politique du

socialisme par Marx est à remettre en question ; il faut préserver certaines valeurs du libéralisme) ne constitue pas pour celui-ci une rupture de l'unité de la Théorie critique. Ce qui peut constituer de l'extérieur un tournant ne possède donc pas pour lui une signification si tranchée.

36. Miguel Abensour, « La théorie critique : une pensée de l'exil ? », p. 179-200, in *Archives de philosophie*, n° 45, 1982.

37. « "Socialisme ou barbarie" à l'étranger », *op. cit.*, p. 82.

38. C. Lefort, « Préface », in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 9.

39. C. Lefort, « Postface », in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 360-361.

40. Jean-François Lyotard, *Condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, Coll. « Critique », 1979, p. 60.

41. *Ibid.*, p. 62.

42. *Ibid.*, p. 28.

43. Pierre Souyri, *Révolution et contre-révolution en Chine. Des origines à 1949*, Paris, Éditions Christian Bourgois, 1982 (rééd.), p. 45.

44. Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Éditions Gallimard, 1974, p. 10.

45. Cornelius Castoriadis, « Marxisme et théorie révolutionnaire », p. 13-248, in *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, Coll. « Points Essais », 1975, p. 17. Le texte fut d'abord publié dans *SouB* entre avril 1964 et juin 1965, dans les n° 36 à 40.

46. L'analyse de la nature bureaucratique des régimes d'exploitation établis au nom du socialisme a porté sur les bureaucraties des pays de l'Est et la bureaucratie russe (dans des articles de la revue comme « Les rapports de production en Russie », « Le stalinisme en Allemagne orientale », « La bureaucratie yougoslave », « Le totalitarisme sans Staline » ou « La Révolution en Pologne et en Hongrie ») mais aussi sur le devenir potentiellement bureaucratique de la révolution algérienne (par exemple : « Le contenu social de la lutte algérienne » (décembre 1959-février 1960), et sur le caractère prétendument socialiste de la révolution chinoise. On peut citer en exemple la dernière phrase du livre de Souyri : « Sous quelque aspect qu'on l'examine, rien ne ressemblait

moins à une révolution ouvrière et paysanne que cette révolution qui, cent ans après le Manifeste Communiste, venait au monde en ouvrant ses bras aux despotes de l'ancien régime, et en déclarant aux ouvriers et aux paysans que leur propre émancipation n'était pas leur affaire » (*Révolution et contre-révolution en Chine, op. cit.*, p. 441).

47. M. Abensour, *La Communauté politique des « tous uns »*, *Entretien avec Michel Énaudeau, op. cit.*, p. 35.

48. Article « "Socialisme ou barbarie" », in *Socialisme ou barbarie*, n° 1, mars-avril 1949, p. 28.

49. Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Éditions Gallimard, Coll. « Tel », 1983, p. 59.

50. M. Abensour, *La Communauté politique des « tous uns »*, *op. cit.*, p. 34.

51. *Ibid.*, p. 35.

52. Jean-Marc Durand-Gassel, « La philosophie sociale et ses ressources. Réflexions sur quelques styles et figures comparés », p. 34-57, in *Cahiers philosophiques*, n° 132, 2013, p. 36. Celui-ci en fait l'un des traits caractéristiques du travail intellectuel de la philosophie sociale.

53. M. Horkheimer, « La théorie critique hier et aujourd'hui », p. 353-369, in *Théorie critique, op. cit.*, p. 359.

54. Theodor Adorno, *Modèles critiques*, Éditions Payot, 2003, p. 236-237.

55. M. Abensour, « La Théorie critique : une pensée de l'exil ? », *op. cit.*, p. 182.

56. Cornelius Castoriadis, « Comment lutter ? » (in *SouB*, n° 23, janvier 1958) repris p. 409-444, in *L'Expérience du mouvement ouvrier. « Socialisme ou barbarie »*, Paris, Éditions 10/18, 1974, p. 410.

57. Jean-François Lyotard, « Mise à nue des contradictions algériennes », in *SouB* 24 mai-juin 1958, repris in *La Guerre des Algériens, Écrits 1956-1963*, Paris, Éditions Galilée, Coll. « Débats », 1989, p. 98.

58. Lettre de Souyri à Lyotard de janvier 1960, citée par Lyotard dans « Mémorial pour un marxiste : à Pierre Souyri », p. 89-134, in *Pérégrinations*, Paris, Éditions Galilée, Coll. « Débats », 1990, p. 109-110.

59. *Socialisme ou Barbarie. Anthologie*, Éditions Acratie, 2007, p. 11.

60. Henri Simon, « De la scission avec "Socialisme ou Barbarie" à la rupture avec I.C.O. », in *L'Anti-Mythes*, n° 6 : « 58, c'est l'irruption brutale des événements, de la

réalité dans un petit groupe où toutes les discussions étaient théoriques et où finalement les divergences pouvaient parfaitement cohabiter sans provoquer de clash, parce que finalement ça n'avait pas d'intérêt de se battre à ce propos... Ça restait des discussions théoriques, purement académiques. À partir du moment où c'est devenu une discussion concrète, les choses se sont exacerbées, des deux côtés d'ailleurs ».

61. Voir la critique par Lyotard de la notion de créativité chez Castoridis et ce qui la distingue des « impulsions » de « *SouB* » dans le champ politique in *Économie libidinale*, Paris, Éditions de Minuit, Coll. « Critique », 1974, p. 142 sq.

62. Marcuse, Entretien « Socialisme ou Barbarie », p. 358-373 in *Herbert Marcuse, Sommes-nous déjà des hommes ? Théorie critique et émancipation*, op. cit., p. 371.

63. *Idem.*

64. Miguel Abensour, « La théorie critique : une pensée de l'exil ? », p. 179-200, in *Archives de philosophie*, n° 45, 1982, p. 183.

65. C. Lefort, « Préface », in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op. cit., p. 9.

66. C. Lefort, « Postface », in *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op. cit., p. 364.

67. *Ibid.*, p. 371.

68. M. Horkheimer, *Théorie critique*, op. cit., p. 357-358.

69. Voir dans ce dossier le texte de Yaël Gambatotto, « La philosophie comme interprétation du présent : Claude Lefort et les années "Socialisme ou barbarie" ».

70. Jean-François Lyotard, « Touches », p. 37-57, in *Pérégrinations*, Paris, Éditions Galilée, Coll. « Débats », 1990, p. 54.

71. *Ibid.*, p. 56-57.

MICHELE SAPORITI

*L'Europe des droits fondamentaux à l'épreuve du « limes » de ses États*¹

1. Introduction

On peut considérer la deuxième moitié du dernier siècle, avec la fin des horreurs de la seconde guerre mondiale, comme le début de la lente construction d'un nouveau concept d'Europe. Non plus l'Europe comme lieu de genèse des conflits capables de se diffuser sur toute la planète ; mais l'Europe comme laboratoire conceptuel, comme « chantier » des solutions politiques et juridiques pour un nouvel équilibre, construit désormais autour des droits humains fondamentaux des individus. Les frontières mêmes de chaque communauté politique ont expérimenté un processus progressif d'assouplissement, d'harmonisation et, dans une zone géographique en expansion, d'ouverture.

Toutefois, au cours de ces dernières années, l'Europe a retrouvé le rôle de point d'accostage et de terre de passage d'énormes flux migratoires d'individus provenant d'au-delà de son propre espace physique et politique. Ce sont des êtres humains qui vivent des situations de pauvreté, de guerre, de mort, et qui essaient de quitter ces lieux qui représentent l'exact opposé de l'Europe d'aujourd'hui. Lieux où l'État n'est pas garant, comme l'écrivait Hannah Arendt, de leur « droit d'avoir des droits », au contraire il y exerce « le droit de nier tout droit » aux individus. Par rapport à l'arrivée des migrants, aux problèmes complexes de gestion et de coordination d'un tel phénomène, il semble s'être produit un délicat conflit entre deux logiques : la première typiquement européenne, la logique des droits fondamentaux de chaque individu ; la seconde typiquement nationale, la logique du « limes », de la frontière nationale à protéger.

À la lumière de ces considérations initiales, je voudrais présenter les résultats de ma réflexion

selon une double articulation. Premièrement, je proposerai une analyse critique de la logique du « *limes* », à laquelle j'opposerai la logique des droits fondamentaux de chaque individu, c'est-à-dire des droits de l'homme. Deuxièmement, je soutiendrai la thèse selon laquelle l'adoption du langage normatif des droits fondamentaux a engendré une métamorphose irréversible de plusieurs concepts juridiques et politiques. En particulier, je focaliserai mon attention sur le concept de souveraineté, qui a historiquement créé une sorte de « constellation des catégories » comme celle de frontière étatique. À ce sujet, je proposerai deux façons différentes d'entendre la souveraineté étatique dans son rapport aux droits fondamentaux. La première : une souveraineté seulement limitée par les droits de l'homme. La seconde : une souveraineté fondée sur les droits de l'homme. Je souhaite démontrer qu'il faudrait soutenir cette seconde conception de la souveraineté et, par conséquent, repenser l'Europe d'une manière plus cohérente avec ses fondements.

2. La logique du « *limes* » étatique

Le phénomène des migrants a suscité dans la réflexion de ces dernières années une attention renouvelée pour le concept de « limite », de « frontière ² ». On entend de plus en plus des expressions comme « frontières nationales », « périmètres des États », « limites internes et externes » de l'Europe. La réflexion croissante sur ce thème semble marquée par la tentative d'identifier l'usage instrumental et le dessein politique qui se cachent derrière l'utilisation d'un tel lexique de la part du pouvoir politique. Mais l'idée sur laquelle je voudrais attirer l'attention est celle du « *limes* », terme qui est utilisé avec grande insistance pour indiquer la « frontière protégée », la « ligne de défense » de l'État national. Comme point de départ, il me semble très important de considérer le *limes* dans sa configuration originelle dans le droit romain ³. Il s'agit d'une brève, mais nécessaire opération d'« archéologie juridique et conceptuelle », indispensable pour comprendre une logique particulière que j'appellerai la « logique du *limes* ». Une logique inconsciemment sous-tendue dans l'usage de ce concept qui a été fait par certains États aussi hors de l'Europe.

Comme Benjamin Isaac ⁴, Stuart Elden ⁵ et Wilhelm Kubitschek ⁶ l'ont observé, il est possible de tracer une ligne de développement du concept du « *limes* », qui est très débattu chez les romanistes. À l'origine, le concept de « *limes* » désignait l'espace qui devait être laissé libre entre deux champs contigus ⁷. Ce terme est arrivé progressivement à désigner à l'époque

impériale la ligne de frontière de l'Empire romain (et, en particulier, avec l'empereur Hadrien une borne défensive délimitée). Toutefois, cette idée de la frontière du domaine politique romain ne coïncide pas avec l'idée moderne d'un système organisé de frontières, fortifié, militarisé et fixe⁸. Comme l'a écrit Stuart Elden, le *limes* impérial séparait « what was Rome and what was not yet Rome⁹ ». Le *limes*, donc, créait des zones caractérisées par une certaine fluidité et une forte vocation expansive.

Au-delà de ces variations sémantiques dans la signification de l'idée, on peut identifier un élément qui marque l'identité du concept de *limes* originaire, cette ligne qui délimitait entre les champs contigus une distance obligatoire, un espace que personne ne pouvait s'approprier. Le *limes*, comme les enceintes de murs, les portes, le *pomerium* d'une ville, était au nombre des *res sanctae*¹⁰ et, en tant que tel, il était indisponible dans le cadre du droit humain. Les *res sanctae* ne pouvaient pas être vendues ni transférées et elles étaient sous la protection de la divinité. Je voudrais souligner que j'ai utilisé le mot « saint » et non pas « sacré » parce que ces deux termes indiquaient deux concepts différents à l'origine. Si le *limes*, cette ligne qui séparait deux champs contigus, était une *res sancta*, au contraire, la condition de *sacralité*, la condition d'*homme sacré* (*homo sacer*), était acquise par celui qui commettait un acte très grave selon le droit romain ; un acte qui violait la *pax deorum* (la paix des divinités) ou la *fides* (la foi). Comme Luigi Garofalo¹¹ l'a expliqué à partir de la réflexion de Giorgio Agamben, la condition de « devenir sacré » est une « condition subjective » consécutive à certains actes et était bien réglée par le droit, « enveloppée dans le droit¹² ». C'est très intéressant de rappeler que, dans l'Antiquité, par exemple, un sujet devenait sacré pour avoir « levé ou déplacé les pierres de limite entre fonds, en violant une loi de Numa¹³ ». Or celui qui est sacré peut être tué en toute impunité : il est expulsé, exilé, effacé de la société. Qui tue l'*homo sacer*, l'homme sacré, rend simplement à la divinité ce qui lui appartient déjà¹⁴. La *sacratio* (la procédure pour devenir sacré) et la condition de l'homme sacré représentent, donc, la punition liée à une action grandement répréhensible pour l'ordre juridique romain.

Je crois que cette dialectique entre *ce qui est saint*, comme ligne de limite, et *ce qui a acquis un caractère sacré* comme conséquence de certaines actions répréhensibles peut nous aider à comprendre la logique contemporaine du *limes*. En fait, notre époque tend à utiliser les mots « sacré » et « saint » comme synonymes, pour indiquer *grosso modo* ce qui est inviolable, intouchable, intangible. Voilà que, au contraire, les grandes vagues de migrants révèlent un singulier paradoxe. Les frontières nationales, les limites de chaque État (ou ce qu'on appelle

« le *limes* national ») sont considérées comme « sacrées » dans l'acception contemporaine, c'est-à-dire inviolables, infranchissables. Les migrants, cette humanité qui essaie de franchir cette limite, de forcer l'infranchissable, deviennent « sacrés » selon l'acception ancienne : ils deviennent une humanité « sacrificable » à la raison politique qui gouverne aujourd'hui la logique du *limes*. En effet, bien qu'ils soient dans une condition humaine désespérée, les migrants ont tenté de violer ce qu'on prétend être encore inviolable. Voilà donc que leur vie peut être laissée sans protection sur des bateaux en pleine mer, une vie exposée au danger de la mort que comporte tout défi aux frontières, dans l'attente que les États souverains prennent leur décision. Toutefois, pour utiliser une catégorie bien développée par Giorgio Agamben, ils ne sont pas *nuda vita*, une vie nue : on sait que personne ne peut tuer délibérément les migrants. Ce qui est plutôt sacrifié d'abord, c'est la garantie de leur droit de continuer à vivre.

Ce processus de *sanctification* des frontières et de *sacralisation* de ceux qui osent les défier (au nom de la simple condition humaine) identifie une dynamique très délicate concernant non seulement l'Europe, mais d'autres régions de la planète. Plus spécifiquement, cette logique sous-jacente au *limes* national révèle son caractère problématique, son caractère inacceptable si on la met en relation avec la logique à travers laquelle l'Europe s'est progressivement conçue à partir de la seconde moitié du siècle dernier : la logique des droits fondamentaux de chaque individu.

3. La logique des droits fondamentaux

La logique des droits fondamentaux de chaque individu est donc à un niveau tel d'opposition avec la logique du *limes* qu'elle représente une sorte de « contre-logique ». Dans une perspective théorico-normative, et en référence à l'État de droit, les droits fondamentaux configurent ce que Luigi Ferrajoli a décrit comme « la sphère de l'indécidable », c'est-à-dire la sphère de « ce qu'aucun pouvoir représentatif ne peut décider » et de « ce que chaque majorité politique doit fixer ¹⁵ » par des mesures spécifiques. L'importance des droits fondamentaux est ultérieurement soulignée par Luigi Ferrajoli : ils constituent des « fragments ¹⁶ » de la souveraineté populaire, réduite à leur simple « somme ¹⁷ ».

Les droits fondamentaux représentent une référence normative de base pour l'Europe. Comme on le sait, l'Europe est allée bien au-delà de la Déclaration universelle des droits de

l'homme de 1948, qui a suivi la Charte des Nations Unies¹⁸. Afin de modeler un nouveau concept d'Europe, les États européens ont voulu réaffirmer la centralité des droits fondamentaux de chaque personne à travers deux documents capitaux. Premièrement, dans le cadre du Conseil d'Europe, la Convention européenne des droits de l'homme en 1950, avec l'institution de la Cour européenne des droits de l'homme, c'est-à-dire une juridiction tierce par rapport à celle des États, où l'individu et l'État sont assis l'un en face de l'autre en condition de parité et où l'État peut être condamné¹⁹. Deuxièmement, dans le cadre de l'Union Européenne, la Charte des droits fondamentaux, signée à Nice en 2000, qui a ultérieurement affirmé la centralité de la catégorie des droits fondamentaux. Dans ces deux documents, le droit à la vie de chaque être humain, et par conséquent, le devoir de garantir cette vie, incombent aux États, figurent comme une sorte de « droit-fondement » de tous les autres droits qui sont énoncés.

Pour comprendre en quoi consistent la logique des droits fondamentaux et la profondeur de cette logique, je voudrais proposer une lecture complémentaire. On pourrait penser aux droits fondamentaux de chaque individu, aux droits humains fondamentaux, comme à un langage. Et, si l'on pense spécifiquement à l'Europe, comme au *langage commun de l'Europe*. S'il est bien difficile d'établir quelle est la langue commune aux États européens, il n'est pas si difficile d'identifier le langage commun européen ; ou plus précisément encore, le langage qui a modelé le concept d'Europe depuis la fin de la seconde guerre mondiale jusqu'à aujourd'hui : le langage des droits fondamentaux. Un langage que l'on peut qualifier de performatif. Mais, en quoi consiste cette « performativité » du langage normatif des droits fondamentaux ? Le langage des droits de l'homme est performatif en ce sens que son adoption implique une reconfiguration partielle ou totale de certains concepts également fondamentaux ; des concepts sur lesquels on a traditionnellement structuré nos organisations politiques et juridiques. En d'autres termes, plus les droits fondamentaux sont nommés, affirmés, cristallisés, plus ils vident de l'intérieur des concepts déterminés et les transforment, en nous obligeant à les repenser ou même à les abandonner. Et il y a un concept, qui plus que tout autre, a subi et subit une métamorphose irréversible grâce à l'action performative des droits de l'homme : l'idée de souveraineté. C'est justement au regard de cette idée que j'essaierai d'analyser les effets performatifs de la logique des droits humains fondamentaux.

4. La performativité des droits de l'homme sur le concept de souveraineté

On peut déterminer deux niveaux différents de performativité du langage des droits fondamentaux sur le concept de souveraineté : à un premier niveau, *les droits de l'homme constituent une limite à la souveraineté étatique* ; à un second niveau, *les droits de l'homme deviennent le fondement de la souveraineté étatique*.

À un premier niveau, le langage des droits de l'homme agit normativement sur le périmètre, l'extension, les limites de la souveraineté. On pourrait résumer ce premier effet performatif avec la formule suivante : *les droits de l'homme comme limite à la souveraineté étatique*. Joseph Raz s'est exprimé en ces termes : les droits de l'homme posent des limites à la souveraineté de l'État car, a-t-il expliqué, ils représentent des motifs qui justifient, dans certaines conditions, l'intervention de la communauté internationale pour mettre fin à leur violation²⁰.

Ce premier niveau de performativité des droits de l'homme concerne le système international en général, un système qui s'est structuré à partir de la Charte des Nations Unies et de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Dans le cadre d'un tel système, la dimension des devoirs et surtout des responsabilités de l'État s'est ajoutée à la dimension des droits souverains de chaque État, découlant de leur égalité dans le système international. Et c'est précisément le concept de responsabilité de l'État qui est progressivement devenu central au sein de la communauté internationale. Témoignage de cette centralité est la doctrine de la « *responsibility to protect* ²¹ », la responsabilité de protéger (titre du rapport de la Commission internationale de l'intervention et de la souveraineté des États, qui a été instituée par le gouvernement canadien en 2000), rappelée plus ou moins explicitement dans différentes résolutions. Dans ce cas, la souveraineté des États s'identifie à la responsabilité de chaque État, et un État qui systématiquement ne respecte pas les droits humains inviolables crée les conditions pour l'intervention de la communauté internationale à l'intérieur de sa sphère souveraine. Par conséquent, la souveraineté n'exprimait plus une sorte de « bouclier de défense » qui protège l'État dans ses actions, mais plutôt, comme diraient les juristes, elle exprime un critère d'attribution de la responsabilité à des sujets étatiques.

Derrière cette première reformulation d'une *souveraineté limitée par les droits de l'homme* se cache une question théorique fondamentale : quelle conception de la souveraineté sous-entendons-nous en affirmant que les droits de l'homme représentent uniquement des limites ? Il me semble qu'on sous-entend toujours cette notion traditionnelle de souveraineté désignée habituellement par l'expression « souveraineté westphalienne ». En faisant référence

à la Paix de Westphalie de 1648 et à la stabilisation du modèle d'État-Nation au niveau européen, ce modèle de souveraineté implique que l'État, bien enraciné dans son territoire délimité par ses frontières, décide souverainement de se limiter par rapport aux individus et aux autres États ; un « État gardien » de son droit à faire prévaloir ses intérêts nationaux, et ceux de son peuple ; en conclusion, un État qui garde son droit à dire « non » face aux besoins essentiels des non-citoyens. Cette modalité de concevoir la souveraineté étatique semble avoir réémergé de manière plutôt évidente dans le contexte européen avec la question des migrants. En effet, certains États européens continuent de se référer à leur propre souveraineté en termes profondément westphaliens : il y a un territoire national qui doit être défendu contre les dangers extérieurs ; les frontières et les ports peuvent être souverainement fermés ; avant tout, il y a les intérêts du peuple, ou la sécurité de la Nation menacée par l'arrivée de personnes provenant d'au-delà de l'espace politique européen. Il y a la puissance de la décision souveraine dans toutes ses nuances.

Il ressort de toutes ces considérations que cette première logique des droits fondamentaux, comme limite à un pouvoir posé *a priori* comme illimité, n'ébranle pas la souveraineté étatique. Dans cette perspective les droits fondamentaux peuvent seulement assouplir ou, comme l'a écrit Mireille Delmas-Marty, « affaiblir ²² » la souveraineté ; on pourrait dire que la logique des droits de l'homme essaie de limiter la « charge déshumanisante » de la souveraineté étatique, mais sans mettre en discussion le fait que le dernier mot appartient à l'État. Comme l'a écrit Jean Cohen, la signification juridique internationale des droits de l'homme est de « prévenir et modérer l'abus de pouvoir et des prérogatives » liés à la modalité avec laquelle la souveraineté est « constituée et distribuée ²³ » dans l'ordre international. Mais alors, nous pouvons nous demander ceci : le fondement ou la base de la protection des droits fondamentaux de chaque être humain consiste-il uniquement dans les traités, dans les accords entre les États comme sujets souverains, dans leur bonne volonté à choisir de se limiter ou non, en se réservant la possibilité d'agir différemment ?

Ces considérations nous obligent à examiner le *second niveau* de performativité du langage des droits de l'homme. Ce second niveau ne peut pas être généralisé ni appliqué globalement. Toutefois, on peut l'appliquer spécifiquement au contexte européen et au concept d'Europe qui l'a structuré. On pourrait résumer ce second effet performatif avec la formule suivante : *les droits de l'homme non seulement comme limite, mais plutôt comme fondement de la souveraineté étatique*. L'Europe est le contexte géopolitique de naissance de l'idée de souveraineté ; le

contexte où cette idée s'est développée et a progressivement changé. En d'autres termes, l'Europe est le laboratoire conceptuel par excellence de la souveraineté mais aussi de ses métamorphoses. Cependant un étrange paradoxe concerne l'Europe contemporaine ; un paradoxe qu'Étienne Balibar exprimait dans les termes suivants : « la notion typiquement européenne de souveraineté, produit séculaire de l'histoire de l'Europe dans laquelle se rencontrent la constitution du peuple et celle de l'État, se révèle inapplicable à l'Europe elle-même ²⁴ ». Dans la perspective de notre réflexion, la notion typiquement européenne de souveraineté se révélerait-elle incompatible avec l'Europe des droits fondamentaux ? Il nous faudrait donc concentrer nos efforts pour redéfinir cette souveraineté étatique d'une toute autre manière.

Il existe, en effet, une *logique latente et inexprimée* derrière le concept d'Europe, une logique qui s'est progressivement élaborée pendant ces soixante-dix dernières années, dans un premier temps avec la Convention européenne des droits de l'homme et l'institution de la Cour européenne des droits de l'homme, puis avec la Charte des droits fondamentaux de l'Union. Il ne me semble pas que cette logique latente du système européen de protection des droits fondamentaux soit véritablement la logique de la limite, celle d'une sorte d'espace de collision entre la personne et l'immense pouvoir de l'État ; ou encore l'image de la berge d'un fleuve qui limiterait un pouvoir intrinsèquement illimité qui existe indépendamment des droits fondamentaux. En revanche, je crois que la logique européenne de protection des droits de l'homme relèverait en vérité de la logique du fondement, c'est-à-dire celle d'une orientation contraignante pour chaque action engageant le pouvoir de l'État souverain. Dans ce sens, les droits fondamentaux de chaque individu auraient une fonction génétique, ou chromosomique, dans la souveraineté des États européens depuis la seconde moitié du dernier siècle. Les droits de l'homme ne seraient pas le lieu du conflit entre les droits de l'individu et le pouvoir sans limites de l'État : avant tout ils seraient le lieu de la fondation de ce pouvoir. Et de fait, cette logique des droits de l'homme implique que tout individu, et pas seulement le citoyen, est dans une nouvelle relation avec l'État.

Cette idée d'entendre les droits de l'homme comme fondement de la souveraineté étatique se situe dans le prolongement de l'enseignement de Norberto Bobbio ²⁵, de Luigi Ferrajoli ²⁶, de tous ces philosophes, juristes, historiens, politistes qui considèrent les droits fondamentaux comme le fondement même de l'État de droit européen basé sur des constitutions rigides. En particulier, affirmer que les droits de l'homme sont le fondement de la souveraineté étatique

en Europe signifierait transposer le noyau essentiel de la théorie de l'État de droit au niveau de la théorie de la souveraineté. En même temps, cette idée implique de garder le concept de souveraineté, sans l'abandonner ou sans s'en débarrasser en raison de la valeur sémantique qui est la sienne et de son rôle par rapport à la configuration même de l'État. Ce serait une tentative de « réhabilitation » et de redéfinition de la souveraineté, refusant de manière nette et radicale la tendance qui a réémergé dans ces dernières années et surtout durant ces derniers mois : utiliser le concept de souveraineté étatique pour exercer un pouvoir arbitraire, spécialement envers ceux qui ne font pas partie « de plein droit » d'une communauté nationale, comme les migrants.

À bien des égards, nous pourrions articuler l'idée que les droits de l'homme sont le fondement de la souveraineté étatique dans le cadre européen selon une triple direction : fondement comme *enracinement* ; fondement comme *justification* ; fondement comme *soutien*.

Dans la première direction (fondement comme *enracinement*) les droits de l'homme ancrent la logique pure de pouvoir et de la « décision sans appel » de l'État, typique de la souveraineté westphalienne, dans la logique du droit positif ; un droit, comme nous l'a appris Hans Kelsen, qui se limite et s'autolimité grâce à des procédures et des contrôles démocratiques établis à travers des constitutions rigides.

Dans la deuxième direction (fondement comme *justification*) les droits de l'homme justifient le pouvoir souverain, ils lui donnent une justification nouvelle et cohérente : les droits de l'homme, autrement dit, représentent la « raison d'être » de l'existence d'un pouvoir tellement grand, tellement délicat et envahissant de l'État envers l'homme, dont il est difficile de nier l'existence. Les droits de l'homme réaffirment les raisons pour lesquelles l'État existe et résiste, c'est-à-dire la raison pour laquelle cette forme d'organisation politique, historiquement possible mais non nécessaire, pourrait être encore fondamentale. Dans ce cas, la souveraineté se délégitimerait si elle était séparée des droits de l'homme. S'il est vrai, comme Ruth Rubio-Marin l'a écrit, que « les états reçoivent leur légitimité de la protection des droits de l'homme ²⁷ » au niveau international, cela est encore plus vrai dans le contexte européen, où la distinction entre souveraineté interne et externe des États est plus nuancée et où il y a une certaine perméabilité entre ce que l'État fait à son intérieur et comment l'État se comporte envers ses pairs. Considérons, par exemple, le cas de la Turquie et sa demande d'adhésion à l'Union Européenne. Il faut vérifier que le niveau de protection et de tutelle des droits fondamentaux est suffisamment élevé et en ligne avec les « standards »

européens dans le domaine de la souveraineté interne. Voilà un exemple paradigmatique de la valeur instrumentale de la souveraineté, toujours « un moyen pour une fin » et jamais une fin elle-même, parce que, comme l'a écrit Bertrand Badie, « la souveraineté perd de son sens dès lors qu'elle est séparée des principes sur lesquels elle repose ²⁸ ».

Dans la troisième direction (fondement comme *soutien*), les droits de l'homme ont la fonction de soutien inéliminable de l'architecture juridique de l'État constitutionnel européen. Si on réduisait les droits fondamentaux universels aux seuls droits fondamentaux des citoyens de chaque État, alors, la souveraineté du modèle européen d'État constitutionnel s'émietterait et entraînerait la création d'un autre type d'État. Dans ce sens, autant les droits de l'homme sont à la fois fondement et limite constructifs des États européens, autant, comme Luigi Ferrajoli l'a bien exprimé ²⁹, les droits fondamentaux sont fondement et limite constitutifs du modèle de l'État constitutionnel : dans cette perspective la limite, si elle est bien entendue et déclinée, conduit donc au fondement. Les États européens, alors, ne décident pas de s'autolimiter souverainement pour respecter les droits de l'homme : ils ne peuvent pas agir autrement parce que s'évanouirait leur identité politique et juridique même.

Nous nous demandons, donc, comment définir ce modèle de souveraineté européenne fondé sur les droits de l'homme ? Est-ce qu'il s'agit encore d'une souveraineté westphalienne, territoriale, nationale, seulement assouplie ou orientée vers des nobles finalités ? Aucunement : il s'agit d'une souveraineté différente, une « souveraineté solidaire » comme plusieurs savants et politiciens européens l'ont bien souligné. Rappelons le préambule de la Charte Européenne des droits fondamentaux : « L'Union se fonde sur les valeurs indivisibles et universelles de dignité humaine, de liberté, d'égalité et de solidarité ». Il s'agit, alors, d'une souveraineté solidaire qui s'exprime en dynamiques multiniveaux : *horizontalement solidaire* entre États à l'intérieur de l'Europe, mais pas nécessairement et seulement entre pays européens ; *verticalement solidaire*, entre État et individus, et pas seulement entre chaque pays européen et les citoyens européens. Dans cette expérimentation européenne, dans cette logique latente et encore inexprimée que j'ai évoquées auparavant, il y a probablement une forte exigence qu'on peut retrouver dans le débat contemporain : désindividualiser les droits fondamentaux, récupérer leur dimension « communautaire », leur dimension réellement solidaire, comme droits dont chacun est incontestablement titulaire, mais dans l'intérêt de tous. Et la souveraineté étatique ainsi interprétée constituerait un dispositif très efficace pour renforcer l'appartenance à la même « famille humaine », en attribuant l'effort de la protection

et la reconnaissance de ces droits entre les différentes communautés politiques nationales. Bertrand Badie, de nouveau, a bien souligné le fort appel à la « transcendance ³⁰ » qui est présent dans l'idée de souveraineté. À la lumière des droits fondamentaux de chaque individu, je crois que cet appel à la transcendance implique la perspective suivante : transcender, non abandonner, leur dimension individuelle et personnelle et valoriser leurs implications au niveau collectif, communautaire, liées à la condition humaine même.

5. Considérations conclusives

Une fois reconstruits les deux niveaux de transformation de l'idée de souveraineté opérée par le langage des droits fondamentaux de chaque individu, et une fois soulignées les raisons pour affirmer une souveraineté étatique fondée sur et pas seulement limitée par les droits fondamentaux, je voudrais revenir à mon point de départ : les migrants ³¹. Je suis bien conscient que les migrations sont des phénomènes très articulés et pluridimensionnels. Elles ont mis plusieurs fois à l'épreuve la logique des droits fondamentaux par rapport, par exemple, au problème des ressources économiques, à leur caractère limité. Toutefois, il y a quelque chose de bien plus radical et profond dans le phénomène auquel on assiste ces derniers mois. À ce propos, il y a deux questions conclusives qui me permettent de faire le point sur le parcours de réflexion présenté. Première question : qu'est-ce que les migrants représentent par rapport aux différentes logiques dont j'ai parlé ? On pourrait répondre en disant qu'ils représentent une occasion précieuse pour mettre à l'épreuve aussi bien la protection effective des droits fondamentaux que la cohérence globale d'un certain modèle ou concept d'Europe. Mais il y a une seconde question qui nous permet de résumer plusieurs aspects de ma réflexion : quelles sont les dimensions de la souveraineté que les migrants ont expérimentées, dans leur condition humaine désespérée ? À bien des égards, les migrants ont expérimenté les deux dimensions essentielles de la souveraineté : l'espace et le temps. Dans ces deux dimensions est souvent apparue non pas la logique latente d'une souveraineté fondée sur les droits de l'homme, mais au contraire la logique de puissance de la décision westphalienne, qui montre avec quelle facilité l'État peut ignorer les droits fondamentaux.

Les migrants ont expérimenté d'abord *la dimension spatiale de la souveraineté*, ils ont défié les espaces de la souveraineté et leur logique. Comme je l'ai souligné au début, l'espace est la dimension la plus ancrée de la souveraineté étatique. La dimension spatiale de la souveraineté

se décline à travers la catégorie du territoire national, véritable « extension spatiale ³² » de cette souveraineté selon Stuart Elden. Toutefois, il ne s'agit pas seulement de la logique du *limes*, des espaces nationaux protégés, qui implique les migrants dans « la dynamique du sacré et du sacrificable ». La dimension spatiale de la souveraineté est également utilisée pour effacer la logique des droits fondamentaux. En empêchant les migrants d'arriver sur le territoire d'un État européen, en bloquant les bateaux en pleine mer, en fermant les ports, l'État les prive de la possibilité d'exercer leur droit d'asile, ce que Hannah Arendt définissait comme « le seul droit qui ait jamais figuré comme symbole des Droits de l'homme dans le domaine des relations internationales ³³ ». En faisant cela, l'État montre la profonde « asymétrie ³⁴ » du droit à migrer, comme l'a bien signalé Tullio Scovazzi. Et quand le migrant réussit à arriver, sa vie est immédiatement bureaucratisée, « administrativisée », elle devient objet d'une quantification unitaire et de groupe, passée à travers le « tamis souverain » des procédures, des distributions. Aujourd'hui, on peut parler ici d'un « *limes européen* » comme simplement la somme des frontières nationales. Différemment, il y aurait du sens à parler d'un « *limes europaeus* » qui renverse la logique du sacré et du sacrificable : c'est-à-dire un *limes* qui soit toujours sacrificable et jamais sacré, ou inviolable, par rapport à la garantie du droit à la vie de chaque être humain qui essaie de le franchir par désespoir ou nécessité.

Mais les migrants ont expérimenté aussi *la dimension temporelle de la souveraineté*. La souveraineté se décline toujours dans l'exercice de prérogatives souveraines qui appartiennent aux différents pouvoirs de l'État : le pouvoir exécutif, le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire. Chacun de ces pouvoirs possède des temporalités différenciées dans l'exercice de ses prérogatives propres, et des temporalités radicalement différentes dans la prise de décision. L'exécutif est le pouvoir dont l'efficacité est la plus immédiate : pensons aux prérogatives des ministres de l'intérieur et à la rapidité avec laquelle les frontières et les ports peuvent être fermés ou ouverts. En revanche, les temps du pouvoir judiciaire sont bien plus dilatés (sauf cas exceptionnels), parce qu'ils sont les temps de la vérification et de la recherche de la vérité. Voilà, alors, que les temps des pouvoirs de l'États entrent en collision avec les temps de la vie biologique d'un migrant : combien de temps un migrant peut-il résister en attendant que les États décident du sort du bateau où il se trouve ? De combien de temps a besoin un tribunal pour établir si la dignité du migrant a été violée par un État ? Dans quelle mesure les temps de la souveraineté prennent-ils en considération le temps de la vie des êtres humains ?

6. Congé

En 1987 Edgar Morin publiait un livre intitulé *Penser l'Europe*, le titre même de la résidence de recherche qui m'a été attribuée. Dans l'épilogue de ce livre, Morin écrivait : « Nous devons nous réenraciner dans l'Europe pour nous ouvrir au monde comme nous devons nous ouvrir au monde pour nous réenraciner dans l'Europe ³⁵ ». Je n'ai pas trouvé de mots plus appropriés pour conclure ma réflexion.

J'espère avoir montré qu'il y a déjà plusieurs moyens conceptuels, juridiques et politiques pour voir les droits dont chaque individu est porteur comme racines et non comme limites au concept d'Europe. Un concept d'Europe qui va bien au-delà de l'Europe même et qu'il nous reste à construire encore, sur la base de cette logique latente et inexprimée dont on doit déployer encore toutes les potentialités ³⁶.

NOTES

1. Ce texte a été présenté le 26 septembre 2018 à la Maison Heinrich Heine de la Cité internationale universitaire de Paris lors de la conférence de clôture de la résidence de recherche *Penser l'Europe 2018*, créée par le Collège international de philosophie de Paris et la Maison Heinrich Heine - Fondation de l'Allemagne.
2. Pour une utile reconstruction avec de nombreuses références bibliographiques concernant la littérature scientifique récente voir V. Verdolini, « *Quale spazio per i diritti ? Dispacci sul confine* », in *Rivista di Filosofia del diritto (Journal of Legal Philosophy)*, 1, 2018, p. 51-71.
3. Je voudrais exprimer ma gratitude à Mme Chiara Buzzacchi pour l'échange intellectuel et les précieuses indications conceptuelles reçues, en particulier, à propos des catégories juridiques des « *res sanctae* » et « *limes* » dans le droit romain.
4. Voir B. Isaac, « The meaning of the Terms Limes and Limitanei », in *The Journal of Roman Studies*, 78, 1988, p. 125-147. En particulier, l'auteur retrace le développement chronologique du terme. Toutefois, il faut préciser que Isaac observe de façon critique que « *Hadrian's wall in Britain is never referred to as a limes* » (p. 131).
5. Voir S. Elden, *The Birth of Territory*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2013, en particulier p. 82-95.

6. Voir W. Kubitschek, « Limes », in *Enciclopedia Italiana*, Treccani, 1934.
7. Voir L. Capogrossi Colognesi, *Storia di Roma tra diritto e potere: la formazione di un ordinamento giuridico*, Bologna, il Mulino, 2014 ; U. Vincenti, *Categorie del diritto romano. L'ordine quadrato*, Napoli, Jovene, 2014.
8. En ces termes voir A. Schiavone, « Limes. La politica dei confini dell'Impero romano », in C. Altini, M. Borsari (sous la direction de), in *Frontiere : Politiche e mitologie dei confini europei*, Modena, Cooptip Industrie Grafiche, Fondazione Collegio San Carlo, 2008, p. 27-39.
9. S. Elden, *op. cit.*, p. 92.
10. À ce propos, dans le contexte français je me permets de rappeler les recherches de Yan Thomas sur la « constitution juridique des choses » dans le droit romain. En particulier voir Y. Thomas, « La valeur des choses », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 6, 2002, p. 1434-1462.
11. Voir L. Garofalo, *Studi sulla sacertà*, Padova, Cedam, 2005 et G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi, Torino, 2005.
12. L. Garofalo, *op. cit.*, p. 162 (nous traduisons).
13. *Ivi*, p. 107.
14. Dans les mêmes termes voir K. Kerényi, *La Religione antica nelle sue linee fondamentali*, Roma, Astrolabio, 1951, p. 76, cité dans G. Agamben, *op. cit.*, p. 81.
15. L. Ferrajoli, *La Democrazia attraverso i diritti*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 80 (nous traduisons).
16. *Ivi*, p. 79.
17. Voir aussi L. Ferrajoli, *Principia iuris, 2. Teoria della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 9 sq.
18. En dehors de l'Europe il est important au moins de mentionner deux systèmes ultérieurs régionaux de protection des droits de l'homme : le système interaméricain fondé sur la Convention américaine relative aux droits de l'homme (1969), à laquelle la Cour interaméricaine des droits de l'homme est liée ; le système africain fondé sur la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples (1981), qui prévoit la juridiction de la Cour africaine de justice et des droits de l'homme.
19. Voir V. Zagrebelsky , R. Chenal , L. Tomasi, *Manuale dei diritti fondamentali in Europa*, Bologna, Il Mulino, 2016.
20. Dans la version originale : « rights which set limits to the sovereignty of States,

in that their actual or anticipated violation is a (defeasible) reason for taking action against the violator in the international arena, even when [...] the action would not be permissible, or normatively available on the grounds that it would infringe the sovereignty of the state » (J. Raz, *Human Rights without foundations*, in S. Besson, J. Tasioulas, *The Philosophy of International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 328). L'auteur souligne ultérieurement la fonction des droits de l'homme en parlant de « rights against States » (p. 329).

21. Cette doctrine est très débattue dans le milieu académique, et surtout chez les juristes, pour l'« usage instrumental » auquel elle peut prêter.

22. M. Delmas-Marty, *Le Relatif et l'universel. Les forces imaginantes du droit*, 1, Éditions du Seuil, Paris, 2004, p. 72.

23. J. L. Cohen, *Rethinking Human Rights, Democracy, and Sovereignty in the Age of Globalization*, in *Political Theory*, vol. 36, 4, 2008, p. 595 (nous traduisons). Voir aussi P. Macklem, *The Sovereignty of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2015, qui souligne la fonction d'équilibre des droits de l'homme, comme « digue » à l'exercice illimité de la souveraineté étatique. Pour une perspective globale sur les droits de l'homme voir également S. Besson, « *Human Rights and Democracy in a Global Context : Decoupling and Recoupling* », in *Ethics & Global Politics*, 4, 1, p. 19-50.

24. É. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, Éditions de la Découverte, 2001, p. 259.

25. À ce propos, dans sa bibliographie immense voir, par exemple, N. Bobbio, *L'Età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990.

26. Ferrajoli écrit : « le fondement de l'état constitutionnel s'identifie » à « la stipulation des droits fondamentaux grâce au pacte constituant » (L. Ferrajoli, *La Democrazia attraverso i diritti*, p. 79, nous traduisons).

27. R. Rubio-Marin, « *Introduction : Human Rights and the Citizen/Non-citizen Distinction Revised* », in *Id.* (sous la direction de), *Human Rights and Immigration*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 10 (nous traduisons).

28. B. Badie, *Un monde sans souveraineté*, Paris, Éditions Fayard, 1999, p. 107.

29. Voir en particulier L. Ferrajoli, *Principia iuris, Teoria del diritto e della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2007 (trois volumes). Dans cet ouvrage monumental on peut trouver une théorie systématique du droit et de la démocratie construite autour de la catégorie des droits fondamentaux.

30. Voir B. Badie, *Un monde sans souveraineté*.

31. En ce qui concerne le contexte français, mais aussi au-delà de ce périmètre, voir les réflexions de M. Macé, *Sidéner, considérer. Migrants en France, 2017*, Lagrasse, Éditions Verdier, 2017.

32. « *Spatial extent* » (S. Elden, *op. cit.*, p. 329).

33. H. Arendt, « *Le déclin de l'État-Nation et la fine des droits de l'homme* », in Id., *Les Origines du totalitarisme, Eichmann à Jérusalem*, Paris, Éditions Gallimard, 2002, p. 578.

34. Voir T. Scovazzi, « *Human Rights and Immigration at the Sea* », in R. Rubio-Marin (sous la direction de), *Human Rights and Immigration*, p. 212-260.

35. E. Morin, *Penser l'Europe*. Éditions Gallimard, Paris, 1987. p. 202.

36. Je voudrais remercier les prestigieuses institutions organisatrices de la résidence de recherche « Penser l'Europe » 2018 : le Collège international de philosophie de Paris, en la personne de la présidente de l'Assemblée collégiale Mme Isabelle Alfandary, et la Maison Heinrich Heine, en la personne de sa directrice Mme Christiane Deuissen. Je voudrais témoigner ma gratitude aux grands érudits auxquels je me suis confronté et qui m'ont adressé plusieurs remarques et conseils. En particulier je remercie Patrizia Borsellino, Chiara Buzzacchi, Thomas Casadei, Alessandro Ferrari, Daniele Ferrari, Philippe Portier, Claude Proeschel, Patrice Rolland, Silvia Salardi. Un remerciement particulier va à Martine Cohen pour les critiques constructives, les conseils pédagogiques et l'incitation à aller « à l'essentiel des choses ».

GILLES BARROUX

De siècle en siècle : le régime à tout prix ? Coup d'œil sur quelques évocations du régime dans l'histoire des pratiques médicales

Le régime fait partie de ces thèmes récurrents qui nourrissent une littérature théorique comme une presse de circonstance. De régime, il en est question dans des ouvrages médicaux et paramédicaux, dans des livres d'histoire, de philosophie, mais aussi dans les magazines (dits « féminins »). Que faire d'une notion qu'un philosophe comme Paul Ricœur pourrait qualifier de « concept-valise » (comme il le fait pour celui de crise) ? Articulant théorie et pratique, compétence professionnelle (le savoir d'un médecin, d'un nutritionniste) et expérience personnelle (ce que chacun décide de faire, les choix qu'il opère), histoire et actualité ou encore tradition et modernité, le régime offre une panoplie d'orientations possibles et invite à faire couler l'encre : les plumes d'hier comme les imprimantes d'aujourd'hui.

Notre parti pris consiste, sous la forme d'un coup d'œil, à revisiter certaines dimensions propres à cette notion à travers quelques périodes dans l'histoire de la médecine, de la maladie et de la santé.

Prends soin de toi !

« Ce que tu manges, ce que tu bois en plus de ce qui est nécessaire à ta santé, constitue autant de crédit supplémentaire à l'avancement de la maladie et de la mort ». Cette philosophie de la

vie, qui réunit en un sort commun régime et équilibre, est formulée par Luigi Cornaro dans son livre, *De la sobriété. Conseils pour vivre longtemps*, 1558. Ce livre sera un best seller, connaissant de nombreuses rééditions jusqu'au XVIII^e siècle, recommandé par des générations de médecins alors même que les conseils de cet honnête homme qui a frôlé un centenaire bien rare à l'époque, visant à faire de chaque personne qui les suit le médecin de lui-même, aurait dû avoir pour conséquence de mettre au chômage bien des membres de cette profession. En effet, une prudence sans faille et un jugement avisé exempteraient chacun de tout recours à un médecin. Avant comme après Cornaro, une gamme d'injonctions allant de la bienveillance à la menace en passant par toutes les nuances de la prudence n'a cessé de scander les discours du soin, évoluant en un entrecroisement moral et médical. Pourtant, que reste-t-il de commun entre le siècle de Cornaro et le nôtre ? L'histoire des hommes est celle de leurs métamorphoses, et cela, dans tous les domaines de la vie sociale, des sciences, de la politique ; mais, traversant tous ces changements – ceux qui caractérisent l'évolution de la médecine depuis une conception humorale contemporaine de Cornaro à une approche expérimentale avec Claude Bernard trois siècles plus tard – quelques constantes sèment leurs occurrences au sein des discours de la santé et de la maladie, à l'instar du régime. Philosophie de l'existence, pensée et pratique médicales, pratiques de soin, arsenal de mesures préventives, thérapeutique ou encore souci de se préserver en toutes circonstances : le régime s'impose comme une boussole de l'existence depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours.

Rapporté à l'équilibre, le régime ne saurait, en lui-même, définir une spécificité de l'homme. Après tout – et nombreux sont les chercheurs en éthologie à le dire – tout animal détermine naturellement l'alimentation qui lui convient le mieux. De même que fuir la douleur et rechercher le plaisir est instinctivement partagé par une communauté significative d'espèces vivantes, le régime, comme aptitude à choisir un mode de vie et une nourriture la plus adéquate à sa propre nature ne peut, à première vue, constituer un attribut distinctif de l'humain. Cependant, il s'agit d'une notion à l'intersection entre plusieurs champs de savoirs et domaines d'activités : technique, science, effort physique, médecine, philosophie, il est une composante dynamique et fondamentale de la connaissance de soi. Il est alors loisible d'énoncer que cette notion de régime constitue un aiguillon incontournable de tout discours sur le soin, qu'il oscille du côté du « care » ou bien de celui du « cure » pour reprendre l'actuelle terminologie récemment devenue à la mode.

Le régime est un objet d'histoire, comme l'a montré par exemple Vigarello, de médecine, ce qu'ont

montré des générations de médecins dans le contexte d'une médecine dite pré-scientifique, un objet récurrent des médias, ce qu'atteste une presse grand public estivale... L'objectif de cet article est donc d'évaluer comment le régime dit quelque chose de l'humain : comment ses évolutions, ses métamorphoses, rendent compte d'une évolution de l'homme pris dans son individualité, dans son intimité, vers l'homme social, comment le régime passe de l'ordre d'une santé individuelle inscrite dans une relation protocolaire entre le médecin et son patient, à celui d'une santé publique, enjeu d'une régénération politique et sociale. Les métamorphoses du régime parlent bien de celles de l'homme. Les discours formulant une injonction au régime traduisent une série évolutive de modalités visant à réaliser une humanité en l'homme ; ici, être humain, c'est savoir se comporter, c'est savoir affronter des situations, c'est savoir s'adapter. Ces évocations disent aussi une périodisation, nous conduisant de l'Antiquité hippocratique au début du XIX^e siècle. Est-ce à dire que la suite ne mérite nulle autre prise en compte ? Que les évocations contemporaines du régime ne relèvent que de la mode et de l'affichage médiatique ? Pourquoi ne pas prendre au sérieux ces retours périodiques au régime ? S'agit-il d'un retour de l'ancien régime, d'une résurgence d'un passé datant d'avant la médecine empreinte de rationalité et de froideur scientifique ? L'un des enjeux liés aux discours du régime réside aujourd'hui dans un tiraillement permanent entre une posture du patient comme objet de recommandations médico-politiques (ne pas fumer, ne pas boire, et ainsi de suite) et un processus de constitution de ce même patient en sujet apte à évaluer, sans recours à quelque médecin ou institution, ce qui est le mieux pour lui, tel un « Cornaro » remis au goût du jour.

Nous verrons donc, en un premier temps, comment le régime exprime une aptitude de l'homme à se réfléchir, à puiser en lui-même une force intérieure, corollaire de la vertu chère aux stoïciens. Le régime relève d'une médecine archaïque qui est la médecine la plus immédiatement humaine : l'homme, dans ce contexte, convoque thérapeutique et philosophie pour choisir l'existence qui lui convient le mieux. Néanmoins – et ce sera le deuxième temps – conduire sa vie s'inscrit dans un ensemble de pratiques relevant d'une politique : se gouverner soi-même. Mais le gouvernement de soi-même réfère à un gouvernement extérieur, supérieur, et la loi intérieure renvoie toujours à une loi extérieure. Lorsque le régime individuel de vie rencontre le régime politique et institutionnel, la question se pose de l'ambivalence de ses finalités, questionnement qui nourrira le troisième temps.

La quête du régime exprime un désir d'autosuffisance, certainement catalysé dans un enjeu contemporain de complexification des liens, notamment de ceux qui sont censés relier le patient avec le médecin et l'institution médicale dans son ensemble.

1. La *natura medicatrix*

Le régime, dès l'Antiquité, est une notion qui se situe à l'intersection entre l'action humaine et la puissance exercée par les phénomènes naturels. Une telle notion oblige à penser l'homme en même temps que la nature, l'homme pris dans son environnement naturel. Cette approche trouve l'une de ses origines, assurément, dans le corpus hippocratique et suit une acception qui connaît peu de changements jusqu'au XVIII^e siècle. Il est une affaire de médecine, de philosophie et de grammaire. Si cette acception n'est pas retenue de manière centrale dans notre article, il convient néanmoins de le rappeler. Peut être pris en exemple un dictionnaire aussi conséquent que continue à l'être *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert qui, au milieu du XVIII^e siècle, s'impose pour bien des termes comme un véritable témoin de leur évolution, entre signifiants issus de la tradition et sémantique liée à la modernité. Tel est le cas pour « régime », terme pour lequel deux entrées sont proposées. Une première entrée appartient à la rubrique « grammaire » et fait l'objet d'un article conséquent qui commence par rappeler que le régime « vient du latin *regimen*, gouvernement : il est employé en Grammaire dans un sens figuré, dont on peut voir le fondement à l'article GOUVERNER. Il s'agit ici d'en déterminer le sens propre par rapport au langage grammatical » (Beauzée, vol. XIV, p. 5). Ici, le régime pose la question de la convenance dans l'économie des rapports entre verbes, noms et compléments. Cette idée de convenance se retrouve dans la deuxième entrée de ce même dictionnaire : « C'est la pratique qu'on doit suivre pour user avec ordre et d'une manière réglée, des choses dites dans les écoles *non-naturelles* ; c'est-à-dire de tout ce qui est nécessaire à la vie animale, et de ce qui en est inséparable, tant en santé qu'en maladie. Voyez NON-NATURELLES, choses. Cette pratique a donc pour objet de rendre convenable, de faire servir à la conservation de la santé l'usage de ces choses ; de substituer cet usage réglé à l'abus de ces choses qui pourrait causer ou qui a causé le dérangement de la santé, l'état de maladie ; par conséquent de diriger l'influence de ces choses dans l'économie animale, de manière qu'elles contribuent essentiellement à préserver la santé des altérations qu'elle peut éprouver, ou à la rétablir lorsqu'elle est altérée. Voyez SANTÉ et MALADIE » (vol. XIV, p. 11).

Deux idées méritent d'être soulignées : dès le V^e siècle avant notre ère, le régime occasionne deux ensembles de réflexions et d'interrogations sur la nature de l'homme et sur l'homme au sein de la nature. La première idée énonce que l'homme ne peut être médicalement appréhendé en dehors d'un milieu, non pas au sens que Claude Bernard confèrera à ce terme en parlant de « milieu intérieur », mais au sens premier et général de milieu naturel. La deuxième idée porte

sur la distinction entre le naturel et le non naturel, dont les relectures successives, comtienne, durkheimienne et canguilhemienne, se traduiraient par une distinction entre le normal et le pathologique. En quoi le régime dit quelque chose de significatif sur l'emprise du milieu sur l'homme ? Et en quoi est-il porteur de transformation et de préservation ?

Si l'anthropologie est une notion qui n'est explicitement théorisée et conceptualisée qu'à partir du XVIII^e siècle, issue du lexique germanique, et utilisée par les médecins (Ernst Platner) et les philosophes (Kant), la médecine antique propose une anthropologie archaïque décisive pour dresser un portrait de l'homme en santé et en maladie. Le corpus hippocratique qui constitue l'un des plus volumineux durant toute l'Antiquité grecque et romaine, qui sera traduit et sans cesse discuté par les Arabes puis jusqu'à l'âge classique au moins, se livre à une investigation approfondie des caractères physiques et moraux propres à l'homme. Un seul ouvrage, attribué à Hippocrate lui-même, mérite notre attention, car il restera, jusqu'au milieu du XIX^e siècle, un véritable livre de chevet pour les médecins : *Air, eaux, lieux*. L'auteur propose une étude des hommes tels qu'ils sont marqués par le milieu naturel dans lequel ils vivent, affectant de manière profonde le physique comme le moral. Émerge une doctrine de l'homme et des maladies qui confère une existence conceptuelle à l'idée de milieu : climat, région, mœurs, coutumes... Être, exister, c'est donc d'abord être imprégné par un ensemble de facteurs environnementaux. Juan Huarte dans son *Examen des esprits pour les sciences, où sont montrées les différences d'esprits qui se trouvent parmi les hommes, et à quelle sorte de Sciences chacun est propre en particulier* en 1645, et Montesquieu dans *L'Esprit des lois* en 1748, dont l'une des thèses fondamentales établit que toute loi est toujours relative à un milieu déterminé, puisent dans cet héritage hippocratique et néo-hippocratique. Les préceptes de santé prennent, chez le médecin de Cos, la forme aphoristique qui inspirera bien des successeurs à l'image du médecin hollandais du XVII^e siècle, Hermann Boerhaave. Or cette présentation permet de formuler des recommandations aussi courtes que sobres même si, parfois, leur concision prête à des ambiguïtés dans leur interprétation. Pour être à même de bien cerner l'origine et la nature d'une affection « On remarquera la constitution innée, le pays, les habitudes, l'âge, la saison, la nature de la maladie, son état, et de rémission, qu'elle se termine ou non » (*Aphorisme 4*, trad. Mercy, 1821). De telles recommandations s'adressent, bien sûr, en premier lieu au médecin, mais elles parlent aussi à l'homme avisé, mais également au malade lui-même. Quelques règles sont ainsi communes aux hommes, bien que perfectionnées par les médecins, telles que l'art de l'observation, de l'analyse, du discernement et le sens de la précaution.

Le premier modèle – premier au sens arithmétique comme ontologique – est celui de la nature : *natura medicatrix*. Cette écoute de la nature n'est pas le seul apanage des médecins, parce que la connaissance ne connaît pas les frontières réparties sous la forme de champs disciplinaires strictement délimités : les écoles de médecins sont également des écoles de philosophes. En attestent les paroles suivantes tenues par Sénèque dans son *De vita beata* :

Du reste, d'après le grand principe de tous les stoïciens, c'est la nature que je prétends suivre : ne pas s'en écarter, se former sur sa loi et sur son exemple, voilà la sagesse. La vie heureuse est donc une vie conforme à la nature ; mais nul ne saurait l'obtenir, s'il n'a préalablement l'âme saine et en possession constante de son état sain ; si cette âme n'est énergique et ardente, belle de ses mérites, patiente, propre à toute circonstance, prenant soin du corps et de ce qui le concerne, sans anxiété toutefois, ne négligeant pas les choses qui font le matériel de la vie, sans s'éblouir d'aucune, et usant des dons de la Fortune, sans en être l'esclave. (De la vie heureuse, trad. Baillard, Paris, 1834).

Loin de n'être que passivité, suivre la nature exige de la connaître, de l'appréhender par le biais du *logos*. C'est donc une quête permanente de la nature, largement déclinée, permettant à chacun de se connaître soi-même tout en appréhendant en connaissance de cause les phénomènes propres au milieu dans lequel il évolue : la connaissance du climat dicte les opportunités pour chaque activité, l'observation de l'air informe sur les risques épidémiques, l'étude des plantes ouvre la porte d'une pharmacopée adaptée, rien ne doit être laissé au hasard. Cette exigence médico-philosophique pour reprendre une formule de Jacky Pigeaud (*Les Maladies de l'âme à l'âge antique*), de se conformer au modèle de la nature, va de pair avec le souci à l'origine de toute pratique de soin, de toute médecine et de tout régime, de distinguer entre naturel et non naturel, entre santé et maladie ou encore entre normal et pathologique. Ce qui définit les conditions d'une vie humaine acceptable doit correspondre aux distinctions proposées par Galien (*De oculis*), vraisemblablement antérieures à lui et qui imprèneront les pratiques de soin du point de vue médical jusqu'au XVIII^e siècle : les choses naturelles, les choses non-naturelles et les choses contre-nature. Les choses naturelles correspondent aux éléments, tempéraments, parties, humeurs, esprits, facultés, tout ce qui concourt à former le physique de l'homme ; dans les choses non-naturelles, on trouve l'air, la matière des aliments et de la boisson, le mouvement et le repos, le sommeil et la veille, ce qui est retenu dans le corps et ce qui en sort, et les affections de l'âme : ces choses concernent toutes les actions de l'homme en vue de conserver la santé ; lorsque ces actions font l'objet de

mauvais usages, produisant un effet contraire au bien, on les nomme choses contre-nature : les maladies, leurs causes et leurs symptômes. Il faudrait un développement plus étendu pour examiner avec rigueur comment ces distinctions se retrouvent dans les discours et les pratiques médicales, mais elles imprègnent assurément un ensemble de conceptions médico-philosophiques décrivant en quoi doit consister une « vie bonne » chez tout être humain, en lien avec l'idée d'un équilibre qui, comme l'évoque Gadamer, constitue un fil à plomb de la médecine, en régulant « la variation des événements » (*Philosophie de la santé*, trad. M. Dautrey, 1998, p. 48). Mérite d'être retenue, une oscillation du discours médical quant au statut même de la maladie : ce qui arrive, qui doit arriver, mais qui ne devrait pas se produire. L'idée de « contre-nature » ne renvoie pas ici à une dimension artificielle de la maladie, ni même surnaturelle (on ne reprendra pas l'idée de la punition divine généralement peu pertinente pour caractériser la pensée médicale antérieure à l'événement de sociétés laïques), elle désigne le surgissement humain au sein de l'ordre naturel dans la mesure où c'est bien l'homme qui, faisant un mauvais usage de ce que lui apporte la nature, corrompt en quelque sorte l'ordre naturel. Le « contre-nature », c'est le déséquilibre, et celui-ci provient d'une mauvaise gestion des besoins et des demandes du corps, généralement par ignorance plus que par vice. Alors que la médecine se donne pour visée le rétablissement de la santé, soit un retour à l'équilibre, le régime et les pratiques de soin qui lui sont liées, de même que l'hygiène doivent prévenir et anticiper toute perturbation. La pensée médicale, autant si ce n'est avant la philosophie, instruit l'idée d'un libre arbitre puisque c'est à chacun, sujet de lui-même, d'apprécier ce qui convient le mieux à son équilibre.

2. Le régime : une auto-médecine ?

En quoi figurerait comme une exigence du régime la nécessité d'être médecin de soi-même ? Le médecin de soi-même, titre d'un ouvrage important d'Évelyne Aziza-Shuster (1975), est un thème qui scande depuis l'Antiquité les rapports de l'homme à la médecine et, plus globalement, aux pratiques de soin. Une telle ambition n'a pas disparu aujourd'hui mais ses motivations se sont, pour ainsi dire, inversées. Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, c'est l'insuffisance des dispositifs de prévention et de réparation propres à l'univers médical qui pouvait générer une démarche d'auto-médecine. La méfiance envers les médecins, immortalisée par Voltaire qui ne voulait pas leur confier le peu qui lui restait de santé, la

hantise des hôpitaux d'avant leur réforme et leur évolution en structures scientifiques (XIX^e siècle), plus encore la rareté des médecins à l'échelle d'un pays comme la France étaient autant de facteurs favorisant, au travers de dictionnaires portatifs de santé, des manuels pour se soigner soi-même, en particulier pour des affections dont la gravité n'était pas avérée. À partir de la seconde moitié du XX^e siècle, une autre forme de méfiance se fait jour, envers le monstre froid que serait devenue l'institution médicale, et l'expression d'un désir de retourner à la nature, de ne pas dépendre d'une société jugée trop technique, de refuser une logique clientéliste. Mais c'est aussi au milieu de ce même siècle, en parallèle avec l'émergence d'une éthique médicale explicite, que s'est formulée, connaissant une importante montée en puissance, la revendication de faire de tout patient, de tout malade un sujet de lui-même. Ce sont autant d'éléments qui ont contribué à redonner corps à l'évocation du médecin de soi-même.

Mais, avant d'être un idéal, une probable utopie, le « médecin de soi-même » relève d'une exigence de nature politique. C'est ici que le terme même de régime accuse pleinement son double sens : régime comme gouvernement et régime comme conduite de sa santé. Le régime instruit une philosophie de l'existence : savoir en toutes circonstances se gouverner. Il contribue à rendre effective une forme d'autonomie, mais cette dernière notion fait l'objet d'une évolution considérable entre les XV^e et XVIII^e siècles. L'antiquité prescrit des régimes de vie – exemple médicaux et philosophiques (stoïciens) – pour parfaire une conformité de l'homme non seulement avec la nature, mais aussi avec la société : l'auto-régulation de chacun participe d'une régulation sociale vitale pour l'équilibre de toute la cité ; sur un tel point, un certain unisson caractérise un édifice hippocratico-aristotélicien. L'époque moderne régénère cette exigence du régime, insistant sur une conformité avec la société et sur une convenance morale : le régime doit policer l'homme. Si l'héritage de l'Antiquité prévaut dans l'écriture de nombreux ouvrages visant à conseiller les hommes quant à la préservation de leur santé, l'intervention du terme de « gouvernement » comme un peu plus tard de « politique » de santé, appliquée à une gestion individuelle de la vie quotidienne, tend à infléchir le discours dans le sens d'une exigence sociale et morale. Il faut rechercher un modèle comportemental ; d'où le succès du livre de Luigi Cornaro évoqué en introduction. Dans ce même sillage, Nicolas-Abraham de La Framboisière écrit un *Gouvernement nécessaire à chacun pour vivre longuement en santé*, (1600). L'auteur vante un livre écrit en français, qui s'adresse au « vulgaire » et qui se veut distinct d'une littérature jargonnante et absconse ; il justifie une

pratique qui s'est effectuée de tout temps : le fait d'emprunter à ses prédécesseurs les propos sages et raisonnables. On y trouve le croisement de deux temporalités. D'une part, l'homme y est appréhendé au travers des distinctions héritées de Galien : les choses naturelles, non-naturelles et contre-nature, et les tempéraments liés aux humeurs (sanguin, phlegmatique, bilieux et mélancolique). D'autre part, il y est inséré dans un contexte qui a changé depuis l'Antiquité, fait de convenances et d'exigences renouvelées, à l'exemple des règles de beauté, de propreté et d'hygiène (Livre III, chap. 1 et 2).

Les conseils de santé s'inscrivent dans une logique du savoir vivre. Le souci de soi est une composante majeure dans la distribution des règles de l'apparence. L'exigence de soin se mêle souvent à une exigence esthétique : la santé est du côté du beau ; ce qui est plaisant à regarder, à entendre, contribue indéniablement à élever l'esprit et à fortifier les défenses du corps. Un tel conseil, La Framboisière le donne aux personnes âgées dont l'humeur a tendance à s'assombrir : « Pour donner plaisir à leurs yeux, ils passeront le temps à voir de belles femmes, à regarder la variété des fleurs, la diversité des belles couleurs, et porteront toujours quelque précieuse bague, et, entre autres, saphirs et l'émeraude, pour ce qu'il n'y a point de couleur qui conserve plus la vue que le vert et le violet. » (*ibid.*, chap. VII). Mais les enjeux relatifs à la recommandation de se gouverner soi-même ne se limitent pas à cette panoplie d'exigences. C'est à la fin du XVII^e siècle que se formule par intermittence le souci d'une santé publique, étendue à une population significative, motivée, notamment, par des enjeux économiques. La grande enquête sur les maladies du travail, recensant par corporations d'artisans les différentes formes de fléaux, est publiée par Bernardino Ramazzini en 1700. Une telle préoccupation s'inscrit dans un processus de reconnaissance, de valorisation croissante du travail. Les arts et les métiers font leur entrée dans le cénacle des sciences, de la philosophie, notamment avec l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert à partir de 1751. Avant que le tiers-états, du « rien » qu'il fut pendant si longtemps, aspire à devenir « tout », pour reprendre les mots de Sieyès à la fin de ce même siècle, la bonne santé de la production est assurément considérée comme un facteur déterminant pour le devenir de l'économie ; pour cela, il faut donc des artisans en bonne santé. C'est dans le cadre du débat sur la réforme des hôpitaux (Rapport Tenon sur l'Hôtel-Dieu) que se trouve formulée de manière explicite l'exigence d'une santé publique, et c'est dans ce contexte que, sans abandonner l'idée d'un gouvernement de soi, cette aspiration connaît un infléchissement sensible. L'hôpital moderne, s'exemptant de sa

fonction d'hospice accueillant malades, miséreux, aliénés et autres « parias » de la société, sortant de son image de cour des miracles, deviendrait comme le restitue Foucault (*Naissance de la clinique*) un lieu au sein duquel s'institutionnalise la médecine comme science et comme corps professionnel juridiquement délimité. Ce nouvel hôpital qui, en fait, ne verra le jour qu'au début du siècle suivant avec la création des Écoles d'internat notamment, n'accueillant que de « vrais » malades, contribuerait à séparer les gens en bonne et ceux en mauvaise santé. Il serait cette « machine » à même de distinguer positivement le normal du pathologique, laissant aux personnes saines la charge de contribuer activement au développement et à la production de toutes les forces de la société. Dans ce contexte, la bonne santé exige une gestion rigoureuse : rester dans cet état implique de prévenir tout risque de dégradation.

De l'ancien au nouveau régime, médecins, savants, philosophes et politiques se rejoignent parfois dans le projet de créer un homme nouveau, un homme régénéré. Se connaître soi-même revient comme une injonction à rechercher et à exploiter cette ressource précieuse qu'en des temps plus contemporains d'un Aristote l'on aurait peut-être appelé vertu. Cette régénération ne relève pas d'une pure formule stylistique. L'homme régénéré est celui qui, par son mode de vie, est à même de participer au grand mouvement de rupture d'avec les corruptions générées par les habitudes de l'ancien régime. À cette fin, trois objectifs doivent être remplis par chaque citoyen, comme le montrent Tissot dans son célèbre *Avis au peuple sur sa santé*, également Cabanis ou encore Lanthenas, théoriciens de l'idée de régénération de l'homme : sortir de la misère, de l'ignorance et de la maladie. Le travail, l'éducation et une médecine préventive qui se fonde en partie sur l'hygiène et le régime sont les réponses à ces trois enjeux. Le gouvernement de soi-même devient désormais un impératif national car celui dont il s'agit de prendre soin, au-delà de l'individu lui-même, c'est le citoyen. En écho avec la logique issue du *Contrat social*, celui qui transgresse les lois se nuit à lui-même autant qu'à la Cité dans son entièreté, en une dynamique réflexive qui est instituée par le *Contrat* ; de même, celui qui ne prend pas soin comme il convient de son corps, de sa santé, nuit par là-même à la santé de la nation. L'un des gestes emblématiques d'une telle politique de régénération remet, paradoxalement, au centre des dispositifs thérapeutiques de prévention, une pratique ancestrale et funeste : la saignée. Il ne s'agit pas encore de donner son sang, puisque les techniques de la transfusion sont loin d'être maîtrisées à cette époque, mais de le réguler : la tempérance,

tempérament modèle pour tout citoyen, pour tout individu, exclut un sang trop vif comme un sang trop pâle, trop rapide comme trop lent.

3. L'exigence régulatrice

Le sang, cette contribution vitale à toute la physiologie du vivant et de l'homme, oscillant entre révolution harvéyenne, résurgence humorale, entre science et mythe, exprime au plus haut point, dans ce contexte, l'exigence régulatrice qui prend corps avec l'émergence d'une nouvelle société. Le bon citoyen est celui qui va verser son sang. Deux occasions se présentent : la guerre et la saignée. Si la première évoque le sacrifice du citoyen devenu soldat, de la partie pour le tout, la deuxième renvoie à une logique de la prévention et de l'équilibre. La saignée se présente d'abord comme une question de physiologie ; elle renvoie à l'immense circuit hydraulique que constitue l'économie animale – porte d'entrée chirurgicale et thérapeutique de presque tous les médecins –, elle devient également au cours du XVIII^e siècle, une question de morale et de politique, question si sérieuse qu'elle tend à justifier une telle pratique jusqu'au XIX^e siècle au moins (Certaines affections du sang se traitent encore, aujourd'hui, par des saignées, comme pour l'ématochromatose, une maladie qui se signale par un excès de fer dans le sang, et pour laquelle on recourt à quelques saignées qui, dans certains cas, peuvent aller jusqu'à une fois par semaine), afin de réguler le sang. Quelles vertus, à l'aube de l'avènement de la médecine expérimentale, trouve-t-on à la saignée ? Pour la tuberculose, le cancer, les fièvres ou encore l'épilepsie et l'hystérie, la saignée serait hautement recommandable. Elle facilite les mouvements des artères et du cœur, dont les contractions sont plus souples ; elle facilite l'absorption, favorise la nutrition, fait baisser la chaleur de la peau et facilite la respiration... tels sont certains des arguments avancés en faveur de cette pratique par Guersent (Adelon, *Dictionnaire de médecine*, 1827, vol. XIX, art. « saignée »). Cette argumentation est également relevée par Chantal Beauchamp (*Le Champ et l'imaginaire médical*, préface de Marc Ferro, Éditions Desclée de Brouwer, 2000).

La saignée intervient donc dans les deux dimensions de la médecine que sont la thérapeutique et l'hygiène ; elle reste l'un des actes médicaux les plus usités dans un éventail considérable de cas de maladie. L'intérêt d'un questionnement épistémologique sur la perdurance d'une telle pratique, bien au-delà des derniers souffles d'une médecine

humorale, mériterait un développement à part entière. Ce qui peut déjà être constaté, c'est qu'une partie des raisons pour lesquelles la saignée perdure réside non dans les sciences médicales telles qu'elles existent entre la fin du XVIII^e siècle et les premières décennies du siècle suivant, dans le contexte d'une médecine encore pré-bernardienne, mais dans les pratiques de soin liées à des habitudes, des cultures au-delà de la médecine *stricto sensu*.

Le XIX^e siècle est indiscutablement ce moment de rupture d'avec une conception intimiste du régime et de l'hygiène, où, comme le montre Michel Foucault (*Histoire de la sexualité*), se généralisent des politiques de contrôle. Le corps est objet de science au sein des hôpitaux universitaires, il est objet de contrôle en particulier pour les femmes. L'exigence régulatrice est multiforme et hétéroclite : enjeu médical, scientifique, économique et politique.

4. Quels choix de vie ?

Quelle conduite de vie, quelle pratique de soin adopter ? Telles sont les interrogations qui sont suscitées par la quête d'un régime. De telles questions ne sont nullement reléguées dans un passé révolu. Ainsi se retrouvent deux motivations déjà présentes du temps d'un La Framboisière : esthétique et thérapeutique.

Si la médecine – science médicale, pratiques de soins, techniques – n'en a pas fini de connaître une révolution amorcée depuis maintenant presque deux siècles, si l'hygiène qui se met en place à la fin du XIX^e siècle apparaît radicalement métamorphosée au regard des discours et des prescriptions qui la portaient auparavant, qu'en est-il du régime ? Un développement bien plus long, qui n'est pas l'objet du présent article, conduirait à resituer cette thématique dans un environnement urbain croissant, dans un temps qui est bien souvent celui de l'empressement, du court terme. Dans un tel cadre, les évocations précédentes d'un ancien régime pourraient résonner en un écho approximatif avec les conseils qui alimentent régulièrement – tel un air nostalgique – les pages de magazines, surtout peu avant l'été, là où conseils pour un régime sain cohabitent avec une revue des différents philosophes de l'Antiquité ; on y voit généralement des ventres plats et des visages épanouis et ensoleillés voisiner avec le buste d'un de nos sages antiques...

Ces quelques développements ont porté sur les acceptions originaires du régime et de leurs déclinaisons dans les champs de la morale et de la politique. Cet article peut être lu comme un coup d'œil sur des éléments d'histoire du régime, coup d'œil mais aussi clin d'œil, car

ce que nous dit l'histoire d'un phénomène, l'histoire d'une pratique, peut contribuer à nourrir un regard critique sur l'état présent. L'état du régime actuellement connaît, en apparence, une oscillation entre surconsommation et retour à la nature, autant d'excès, autant de défauts qui hypothèquent une appréhension équilibrée de ce que pourrait être un régime, débarrassé de tout discours culpabilisant : le régime ne devrait être ni un sacerdoce, ni un luxe. Entre les deux, une gamme reste à trouver, à condition que le piano soit accordé.

BIBLIOGRAPHIE

- Adelon, Béclard, Biett, *Dictionnaire de médecine*, Paris, Éditions Béchet jeune, 1821-1828.
- Aziza-Shuster, Évelyne, *Le Médecin de soi-même*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1972.
- Beauchamp, Chantal, *Le Sang et l'imaginaire médical, histoire de la saignée aux XVIII^e et XIX^e siècles*, préface de Marc Ferro, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 2000.
- Cornaro, Luigi, *De la sobriété. Conseils pour vivre longtemps*, 1558, texte présenté par Georges Vigarello, Éditions Jérôme Millon, 1991.
- Diderot, d'Alembert, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres* ; édition de 1751-1780, art. « Régime » (vol. XIV).
- Foucault, Michel, *Naissance de la clinique*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1963, *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1976.
- Galien, *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, trad. sur les textes imprimés et manuscrits, accompagnées de sommaires, de notes [...] précédées d'une introduction ou étude biographique, littéraire et scientifique sur Galien, vol. 1 Daremberg, Charles (trad.), Paris, J.-B. Baillière, 1854-1856.
- Huarte, Juan, *Examen des esprits pour les sciences, où sont montrées les différences d'esprits qui se trouvent parmi les hommes, et à quelle sorte de Sciences chacun est propre en particulier*, trad. de Charles de Vion (seigneur de Dalibray), Paris, J. Le Bouc, 1645.
- Hippocrate, *Aphorismes et Prognostics d'Hippocrate*, trad. M. Bosquillon, Paris, Crochard, 1814.
- La Framboisière, Nicolas-Abraham de, *Le Gouvernement nécessaire à chacun pour vivre longuement en*

santé, avec *Le Gouvernement requis en l'usage des eaux minérales, tant pour la préservation, que pour la guérison des maladies rebelles*, Paris, 1608.

Pigeaud, Jackie, *Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Éditions Les Belles lettres, Paris, 1981.

Ramazzini Bernardino, *Essai sur les maladies des artisans*, 1700, trad. du latin avec des notes et des additions par M. de Fourcroy, Paris, Moutard, 1777.

Sénèque, *De la vie heureuse*, trad. Baillard, Paris, Éditions Hachette, 1834.

Tissot, Samuel Auguste André David, *Avis au peuple sur sa santé, ou Traité des maladies les plus fréquentes, par M. Tissot, [...] Nouvelle édition, augmentée de la description et de la cure de plusieurs maladies, et principalement de celles qui demandent de prompts secours. Ouvrage composé en faveur des habitants de la campagne, du peuple des villes, et de tous ceux qui ne peuvent avoir facilement les conseils des médecins*, Paris, P.-F. Didot le jeune, 1762.

Filipe Ceppas*

Lecture du livre de Hilan Bensusan Lignes d'animisme futur¹

Les neuf textes de *Lignes d'animisme futur*, de Hilan Bensusan, traitent des dimensions tentaculaires des animismes possibles, des sorcières aux cyborgs, des chamans aux monades de Leibniz, du Quibungo aux lucioles de Pasolini. En exposant et en analysant les perspectives d'un animisme futur, dans un dialogue étroit avec les thèses et concepts d'auteurs tels que Giorgio Agamben, Bruno Latour, Philippe Descola, Daniel Dennett, Eduardo Viveiros de Castro ou Galen Strawson (pour ne citer que les plus pertinents), Bensusan compose un *travail vivant*, dynamique, prismatique. Rejetant le format fade du « traité », l'ouvrage tisse ces différents fils en un essai compact, cohérent et *organique*. Ces métaphores vitalistes (« travail vivant », « essai organique ») renvoient à une dimension très animiste du travail, perceptible peut-être seulement de manière tangentielle : une dimension *derridienne* du langage, touchant le rapport entre écriture, forme et contenu : la force, la violence ou la trace de l'écriture et les apories de la paternité d'un texte.

S'il est bien une *force* qui traverse tout le livre, c'est, au sein des différentes perspectives animistes possibles, une *attitude fabulatrice* qui met en action les propriétés dispositionnelles de toutes choses. « Les animistes invoquent la possibilité d'une animation non-humaine, et c'est ce qui provoque un grand malaise, car invoquer cette possibilité, ce n'est pas simplement faire référence à une autre animation, c'est aussi souligner l'originalité d'une animation autre » (p. 23, traduction adaptée). L'animisme, pour Bensusan, implique donc une *conversation* et pas simplement une attribution de l'animation à ce qui est généralement considéré comme inanimé. Cette conversation élargit, complique ou désorganise les *nous* par lesquels nous nous

identifions en tant que penseurs, agents, souverains. « Il est certes délicat d’attribuer à chaque non-humain la capacité de nouer des alliances ou de dialoguer avec une autre personne. L’attribution d’une animation n’est possible que si l’animation n’est pas en soi une abréviation de la vie humaine » (p. 24). Ou encore : « Considérer les éléments de l’animation humaine d’une manière qui ne la limite pas à l’expérience humaine est un exercice de spéculation – au sens d’un saut au-delà de l’expérience qui l’éclaire et lui donne un sens – guidé par un objectif de transversalité, dans lequel les catégories établies de l’expérience ne limitent pas celle-ci à ses catégories d’origine » (*idem*).

Le point de départ, qui explique immédiatement le séisme épistémique, métaphysique et politique de l’animisme, est la négation du naturalisme, de la distinction moderne entre une égalité physique humain/non humain (tout est composé ou partage des aspects physiques: matière, énergie, etc.) et une inégalité dans l’intériorité (seuls les humains ont de l’intériorité : agentivité, animation, conscience, liberté, etc.) ; ou encore la négation de la séparation entre le domaine du *quoi*, de la matière, du droit, de la nécessité, et le domaine du *qui*, des humains, de la liberté, de la souveraineté (ou celui qui est autorisé à reconnaître la souveraineté, l’*arché* ou le principe des choses). Un des mérites du livre de Bensusan est, pour ainsi dire, son *économie fabulatrice*. En effet, il ne se contente pas de passer en revue les animismes, en les présentant et en systématisant les perspectives de tant d’auteurs sur le sujet ; il les enchevêtre dans une *argumentation fabulatrice*, nous laissant entrevoir un autre texte où le primitif, le passé, le futur, les cyborgs, les sorcières et les lucioles nous disent ce que nous avons du mal à entendre.

« Mais certaines d’entre nous sont courageuses ». Bensusan nous montre que le courage d’entrer dans un « accord avec la politique des autres », de ces autres non-humains, n’a rien à voir avec le simple respect pour des conceptions animistes d’un « autre humain », les Indiens, les sorcières. À partir de Philippe Descola (p. 59-66) et de Daniel Dennett (p. 47-48), Bensusan soutient que l’animisme implique, bien sûr, une diplomatie et une *bonne intention*, une *bonne intentionnalité*, mais cela ne signifie pas une plongée dans le « New Age », dans une spiritualisation ou une sacralisation « de la nature », simple projection anthropomorphique d’un réel prétendument plus original – celle que font les naturalistes modernes sur les Indiens ou les sorcières, en croyant reconnaître dans leurs cultures un simple élargissement de l’humain à la nature. Dans les cas les plus inoffensifs, la perspective anthropomorphique permet une simple fuite du système et, dans sa version politique la plus

courante, conserve la nature comme « objet de tutèle » (p. 29) : « [...] ce n'est pas que l'environnement qui nous entoure doive être préservé ou que nous devions cesser d'entrer en conflit avec lui, mais il existe une demande de protagonisme qui remet en question la dimension même de la bulle d'animation que nous supposons habituellement » (p. 22).

L'animisme nous conduit directement au croisement de l'ontologie et de la politique et nous oblige à confronter la dissémination des âmes au-delà d'un autre de l'humain, d'un autre (toujours ? Inévitablement ?) conçu à partir de nos catégories humaines. Il s'agit d'« invoquer » cette dispersion, d'être disposé à parler à l'altérité de l'agentivité du non-humain. L'opposition entre humains et non-humains semble inséparable de l'opposition entre nous (les êtres qui ont l'agentivité, la souveraineté) et eux (qui ne les ont pas). Certes, l'anthropologie, depuis toujours, a souligné de nombreux apprentissages philosophiques, ontologiques, épistémiques et politiques pour les Modernes : ceux que l'on trouve dans les analyses des totems, des dieux, des esprits, des orixás, des chamanes – indices de la complexité du « monde de l'autre » qui nous permet de mieux comprendre « notre monde » à travers de multiples miroirs. Mais le texte de Bensusan nous invite à penser que ces apprentissages ne se feront ni par la supposition de la présence d'un Autre métaphysique, hypostasié, ni par la simple interprétation de ce qui nous est étrange, au sens de l'*Unheimlich* : l'appellation même de la « pensée à l'état sauvage », par exemple, ne serait-elle pas déjà synonyme de domestication ? L'idée d'une *conversation* avec le non-humain radicalise la dimension politique et l'omniprésence du problème.

À travers une image, nous pourrions revenir à la question de la paternité, du texte, du mot et de la parole (qui n'est pas par hasard un thème central du livre *La Chute du ciel* de David Kopenawa et Bruce Albert, mentionné par l'auteur à la p. 63) et penser au lieu où le mot et sa lecture sont inséparables des débris anthropiques qui circulent dans chacun de nos gestes modernes : les restes ou traces de l'ordinateur, de sa toile ou du papier sur lequel est inscrite l'encre, l'encre elle-même, le niobium et toute matière souvent extraite de terres indigènes envahies et dévastées. Une politique du *nous* est toujours inséparable des matérialités et des intentionnalités, peu importe où nous sommes ou qui nous sommes; matérialités et intentionnalités qui ouvrent et mélangent les frontières, celles entre l'esprit et la matière, l'humain et le non humain, l'agence et l'inanimé. Mais il ne s'agit pas de traverser des frontières entre types d'entités : « Il ne s'agit pas de séparer les choses les unes des autres, mais de se poser des questions de différentes manières, préférant ne pas parler de frontières,

mais de masques, de camouflage, et insister sur le fait qu'il est de la nature de la nature d'aimer se cacher » (p. 48).

Cette ontologie animiste est déjà un différend politique et historique : « Cela semble être une chose du passé d'imaginer qu'il y a une politique à faire avec les loups, les renards, les baleines, les lits des rivières ou les glaciers » (p. 27). Du point de vue des naturalistes, l'animisme, communément appelé « simple anthropomorphisme », serait une chose du passé et aurait été définitivement dépassé par les sociétés modernes. Mais le passé est un récit en dispute perpétuelle pour les Modernes. Dans ce conflit des interprétations, l'analyse des *Lignes d'animisme futur* gagne une grande intensité politique, à partir de ses deux derniers chapitres, intitulés « Sans lucioles, sans abeilles : l'inanimé sous contrôle et comme catastrophe » et « O *sumak kawsay* des pirates ». Le désenchantement du monde, en tant que « processus graduel d'aliénation des populations humaines de son environnement », de prolétarianisation, de gentrification, de migrations forcées, de colonisation et d'appauvrissement, élimine toutes les négociations possibles dans les relations traditionnelles que l'homme a toujours établies avec la terre, les loups, les baleines et les lits de la rivière, et nous pouvons facilement nous rappeler d'innombrables histoires littéraires qui abordent ce conflit, comme *Croc-Blanc* de Jack London (les loups), *Moby Dick* de Melville (la baleine) et *O burrinho pedrês*, de Guimarães Rosa (le lit de la rivière), où la morale minimale de l'histoire est que des choses horribles se produisent lorsque traiter avec le non-humain dispense de la négociation, de la lutte, de la diplomatie au nom de la domination, de la cupidité, de la possession.

L'animisme n'implique donc pas une simple défense des modes de vie traditionnels : il élargit l'importance des modes de vie « primitifs » ou « dépassés », dans l'idée d'une rupture avec une perspective historique linéaire où les choses, les humains et la planète elle-même sont soumis à un usage et à une propriété sans distinction, sans négociation, sans lutte, sans politique ; ou plutôt sous une politique de violence, de mort et de terre brûlée. Contrairement à la temporalité présupposée par les modernes, le passé, dans le cadre de la disposition des choses non-humaines, de ses dispositions authentiques, revient, n'arrête jamais de revenir (pourquoi l'appel aux ancêtres, où la multiplicité de l'expérience passée est ravivée comme un présent toujours négocié, serait moins « objective » qu'une description génétique ?). Mais le passé revient aussi sous forme de forces non négociables, inaudibles et destructrices contre lesquelles il n'y a pas de digues, d'abris, de techniques, ni même de codes

ou de rites de lamentation (notez les histoires frappantes de Tchernobyl racontées par Svetlana Alexievich et commentées par l'auteur).

L'effort des derniers chapitres du livre ne consiste toutefois pas seulement à démontrer la plausibilité et l'urgence de l'animisme en tant que tranchée politique face à la catastrophe (ce qui risque toujours de faire retomber dans la perspective moderne consistant à concevoir la nature comme un élément à préserver pour nous). Il s'agit surtout de penser à la disponibilité (*la disposition des choses*, dans le dialogue avec le *Ge-Stell* de Heidegger), à l'usufruit (par opposition à l'utilisation), au territoire (par opposition à la propriété) et au corps en tant que zones de résistance et de récréation du politique. L'animisme performatif proposé par Bensusan ne consiste pas seulement à être attentif à l'agentivité ou aux « véritables dispositions » des choses considérées comme inanimées, mais aussi à la promotion de celles-ci sur le plan politique, en opposant le risque à la survie.

NOTES

* Felipe Ceppas, UFRJ

1. Hilan Bensusan, *Lignes d'animisme futur*, Brasília (DF): IEB / Mil Folhas, 2017.

HORIZONS p. 1 [C. PAGÈS - p.1] • **CORPUS** p. 16 [N. PIQUÉ - Castoriadis avant Castoriadis ? Organisation et spontanéité révolutionnaire. p. 16 | N. POIRIER - Dépasser ou assumer la division sociale ? Castoriadis et Lefort face à la révolution hongroise p. 30 | A. CHOLLET- Claude Lefort, un intrus à « Socialisme ou Barbarie » ? p. 41 | Y. GAMBAROTTO - La philosophie comme interprétation du présent : Claude Lefort et les années « Socialisme ou barbarie » p. 54 | A. FERON - Sartre contre Lefort. De quoi l'expérience prolétarienne est-elle le nom ? p. 65 |] • **PAROLE** p. 80 [•Entretien avec Vincent Descombes p. 80] • **TRAVERSES** p. 93 [D. GALLO-LASSERE & F. MONTFERRAND - Les aventures de l'enquête militante p. 93 | C. DODEMAN - Claude Lefort lecteur de Merleau-Ponty : de « l'expérience prolétarienne » à la « chair du social » p. 108 | C. CASH - Politique symbolique et expression. « L'expérience prolétarienne » entre Merleau-Ponty et le post-marxisme. p. 117 | C. PAGÈS - Quelques remarques sur une comparaison entre l'École de Francfort et « Socialisme ou barbarie » p. 127] • **RÉSIDENCE DE RECHERCHE** p. 167 [M. SAPORITI - L'Europe des droits fondamentaux à l'épreuve du « *limes* » de ses États p. 167 | • **ÉPISTÉMÈ** p. 151 [G. BARROUX - De siècle en siècle : le régime a tout prix ? Coup d'œil sur quelques évocations du régime dans l'histoire des pratiques médicales p. 151] • **LECTURES** p. 181 [F. CEPPAS - *Lignes d'animisme futur* de Hilan Bensusan p. 181]

