

Note critique – Partir des textes avec Miguel Abensour

Manuel Cervera-Marzal, *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation*, Paris, Sens & Tonka, 2013, 252 pages

Gilles Labelle, *L'écart absolu : Miguel Abensour*, Paris, Sens & Tonka, 2018, 380 pages

Jérôme Melançon

Numéro 2, décembre 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1075550ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1075550ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (imprimé)

2562-5381 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Melançon, J. (2020). Note critique – Partir des textes avec Miguel Abensour / Manuel Cervera-Marzal, *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation*, Paris, Sens & Tonka, 2013, 252 pages / Gilles Labelle, *L'écart absolu : Miguel Abensour*, Paris, Sens & Tonka, 2018, 380 pages. *Cahiers Société*, (2), 269–284. <https://doi.org/10.7202/1075550ar>

© Collectif Société, 2020



Cet document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

éru
dit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

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

Note critique – Partir des textes avec Miguel Abensour

Jérôme MELANÇON
Université de Regina

Manuel Cervera-Marzal, *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation*, Paris, Sens & Tonka, 2013, 252 pages.

Gilles Labelle, *L'écart absolu : Miguel Abensour*, Paris, Sens & Tonka, 2018, 380 pages.

Miguel Abensour est l'auteur d'une œuvre considérable en cours de réédition aux éditions Sens & Tonka. Homme de revues, de présentations en préfaces et en postfaces, de colloques et, plus récemment, d'entretiens, les textes qui présentent sa philosophie politique critico-utopique portent la trace d'un refus de la systématisme. Tentant de relayer sa pensée, des publications récentes permettent de mieux saisir la figure de Miguel Abensour comme penseur impulsif. Nous devons donc comprendre le sens de cette impulsion : sommé par son époque de répondre au danger du retournement de l'émancipation en domination, le philosophe critico-utopien trouve un souffle, un élan, dans les pensées politiques qui ont hasardé des réponses à cette même menace. Impulsion du fait d'une révolution toujours à faire, hors des cadres des partis, et d'une démocratie sans cesse absorbée et empêchée par l'État. Impulsion aussi du fait des désirs, des besoins et des passions, mais également des refus qui l'animent comme tout être humain et qu'il cherche à rejoindre chez ses lecteurs afin de leur faire entendre cette même sommation. Il part ainsi des textes dans un double mouvement d'approfondissement et de départ, où la lecture prend la place du commentaire, l'étude celle d'érudition, la liberté celle du savoir. De même, comme ces ouvrages commencent tout juste à le faire, nous pouvons partir de ses textes vers nos propres réponses, y trouver de nouvelles manières de lire et de le lire.

Le dédale

Parcourir l'œuvre d'Abensour est une aventure hasardeuse. Difficile de planifier un trajet unique d'un texte à l'autre alors que les thèmes nous entraînent dans plusieurs directions à la fois. Que l'on passe des penseurs de l'utopie à ceux du totalitarisme, de la théorie critique à l'anarchie, ou encore de Levinas à Marx, les idées créent des sentiers divergents entre ces relectures de la tradition philosophique. Le livre *La bibliothèque de Miguel Abensour* se laisse justement parcourir de cette manière

matérielle, expliquant la disposition des livres dans son appartement¹. Tout parcours physique y est aussi parcours intellectuel, d'un îlot à un autre, Abensour ayant dispersé ses livres de manière thématique, associant pensées et sujets de manière parfois surprenante – et parfois déroutante. La liste alphabétique étant la seule manière de faire sens de l'ensemble des 9 000 volumes, ces associations sont ici défaites pour permettre que nous nous y retrouvions. Notons par ailleurs une liste d'ouvrages fortement annotés qui seront utiles à des recherches futures, donnant une idée des influences qu'Abensour n'a pas traduites en études. Les quelques photographies qui accompagnent la bibliographie montrent l'arrêt du travail après le décès d'Abensour en 2017 : livres et dossiers empilés montrent les recours et les retours constants à ces instruments de travail que sont les textes.

Un tel livre est *extravagant*, pour reprendre une expression chère à son sujet. Nul besoin ne se trouve à son origine, mais certainement un désir qui trouvera une correspondance chez ses lectrices et lecteurs et le suscitera peut-être chez d'autres. Cette extravagance rappelle l'existence d'un désir de maintenir un lien vivant avec Miguel Abensour. Ce lien vivant est essentiel aux lectures et aux études de l'œuvre d'Abensour. Ayant moi-même notamment suivi son dernier cours, portant sur Adorno, je ne m'exclus pas d'une interrogation à savoir si un effet d'école se ferait peut-être sentir dans la production éditoriale récente. En effet, les études de cette œuvre, qui sont autant de tentatives de tracer des sentiers, des parcours, renvoient au cheminement de ces auteurs avec Miguel Abensour : les commentaires sont le fait d'étudiants, d'anciens étudiants, de collègues, qui mêlent un respect concret pour l'homme au-delà de l'œuvre à des productions philosophiques qui cherchent et arrivent parfois à prolonger la sienne.

Parmi ces études, deux livres offrent des parcours dans l'œuvre abensourienne : *L'écart absolu : Miguel Abensour* de Gilles Labelle et *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation* de Manuel Cervera-Marzal. Tandis que Gilles Labelle suggère une mise en relation des textes d'Abensour aux textes qu'il commente, de son œuvre à sa bibliothèque, Manuel Cervera-Marzal propose d'isoler les idées d'Abensour de ce contexte immédiat pour les relier davantage aux débats intellectuels auxquels le philosophe contribua par son approche critique et intransigeante². D'autres trajets plus courts sont aussi tracés dans l'ouvrage collectif *Désir d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, dirigé par Cervera-Marzal et Nicolas Poirier, et un numéro de la revue *Lignes* intitulé *Miguel Abensour. La sommation utopique*, dirigé par Michèle Cohen-Halimi et Sophie Wahnich. L'effet d'école pourrait être d'abord bénéfique, diffusant une pensée et la rendant plus

¹ Anne Kupiec, David Munnich, Florence Lazar et Hubert Tonka, *La bibliothèque de Miguel Abensour*, Paris, Sens & Tonka, 2018.

² Un troisième ouvrage sur la pensée d'Abensour est paru vers la fin 2019, trop tard pour être pris en compte dans la présente note critique : Patrice Vermeren, *Penser contre. Quatre essais sur la philosophie critique de Miguel Abensour*, Paris, Sens & Tonka, 2019.

accessible. Un tel accès est d'autant plus nécessaire que si son refus de la philosophie universitaire est l'une des forces de son œuvre, il en rend la lecture déroutante aux générations formées pour produire des textes bien réglés et érudits, propres à être publiés dans les revues reconnues.

L'approfondissement des lectures

Une tentative récente de contribuer à cette rencontre de Miguel Abensour se trouve dans le livre de Gilles Labelle, *L'écart absolu*. Il procède avant tout à un approfondissement de l'œuvre d'Abensour, la lisant aux côtés des textes qu'il commenta et établissant des liens avec des penseurs qui en sont absents, dont Karl Polanyi, qui s'est lui aussi intéressé au socialisme utopique. Si Labelle donne beaucoup d'espace à Blanqui et Leroux, d'autres comme Levinas, qui occupe une place grandissante au fil de l'évolution de la pensée d'Abensour, reçoivent relativement peu d'attention. Ces choix sont sans doute dus à la structure du livre : les quatre chapitres forment des études séparées, proposant chacune autour d'un sujet délimité un trajet dans, puis hors de, cette œuvre labyrinthique.

Labelle met Abensour en dialogue surtout avec Claude Lefort et Marcel Gauchet, qui fournissent le cadre de l'étude : Gauchet en contradicteur, permettant de délimiter le terrain d'une pensée non libérale ; Lefort en surplomb, offrant les concepts qui dominent cette lecture. Ainsi la division originaire du social, l'institution symbolique, la distinction entre le politique et la politique viennent s'opposer aux thèmes de la fin de l'histoire, de la politique normale et de l'absence de dehors de la démocratie. Mais ces catégories lefortiennes viennent aussi s'imposer sur la pensée d'Abensour, limitant la vue de l'espace intellectuel dans lequel il évolue. Les questions de l'émancipation et de la domination sont parfois réduites à celle de la division originaire – ce qui pose problème notamment parce que ces deux notions sont liées à des pratiques historiques, tandis que la division originaire demeure une réalité qui structure l'histoire, même si elle se manifeste toujours différemment. Par ailleurs, malgré une note apparaissant dès la première page du livre qui rappelle qu'Abensour ne donne pas la même importance que Lefort à la distinction entre *le* et *la* politique, Labelle crée une équivalence entre *le* politique de Lefort et les choses politiques d'Abensour. Si les choses politiques renvoient bel et bien à une dimension politique que le totalitarisme avait tenté d'effacer et que la philosophie politique ignore, ce qui ressemble bien *au* politique, leur approche se déploie aussi sur le terrain de *la* politique normale dont parle Gauchet.

Toujours est-il que l'effet de ce recours à Lefort sur la lecture d'Abensour est mitigé en partie par l'opposition entre Abensour et Gauchet : la critique de ce dernier porte aussi sur certaines orientations lefortiennes. Cette opposition Abensour-Gauchet, qui porte avant tout sur la question de la modernité politique, semble devenir l'enjeu du livre de Labelle, qui donne à cette question une centralité surprenante au vu des thèmes abordés plus explicitement et plus fréquemment dans l'œuvre d'Abensour. Contre

l'idée propre à Gauchet et au libéralisme d'un « basculement de l'hétéronomie vers l'autonomie³ » qui suppose une amélioration constante, mais seulement quantitative, Abensour présenterait plutôt la modernité comme tension et réversibilité, sujette à la dialectique de l'émancipation. La thèse de Labelle rend tout de même compte de l'orientation propre à la pensée qu'il donne à lire : par la place donnée à ce thème repris de la théorie critique et redéveloppé, Abensour se distingue de la pensée libérale tout autant que de la pensée révolutionnaire. En effet, si toute tentative de libération des dominés est sujette à se retourner en une nouvelle domination, la liberté est toujours à protéger et à augmenter. Il n'est donc possible de parler ni de progrès, ni de rupture.

L'héroïsme révolutionnaire fournit une première piste pour l'exploration de cette condition moderne. Ici, Labelle suit une trame historique plutôt que de s'en tenir à la chronologie de l'œuvre d'Abensour, passant de Saint-Just à Stendhal puis à Blanqui. L'enjeu de l'héroïsme est celui d'une « quête du bien-vivre par l'exercice de la liberté⁴ ». Cet exercice répond à l'atmosphère révolutionnaire et à la pluralité humaine en tentant de les maintenir. Il se caractérise ainsi tant par l'enthousiasme de ce que ces données historiques et ontologiques permettent que par l'effroi devant le gouffre qu'elles ouvrent. La révolution met à nu les exigences de l'humanité, à savoir le dialogue, la réversibilité, le caractère commun du monde et la liberté, mais entraîne à la fois une menace de contre-révolution, de liberté destructrice et d'un bouleversement infini qui pèse sur la quête de bien-vivre qui la motive.

Comme Abensour, Labelle tient pour acquise la connaissance des figures étudiées, ou du moins la capacité des lecteurs à se renseigner eux-mêmes. Expliquons donc, ne serait-ce que pour cet exemple : Saint-Just se distingue de la plupart des philosophes politiques par son rôle au sein de la Révolution française. Il est élu à la Convention en 1792, à l'âge de 25 ans, et est membre du Comité de salut public aux côtés de Robespierre pour environ un an, jusqu'à son exécution. Il rédigea ainsi plusieurs de ses œuvres en réaction à la Révolution et à ses changements de directions et difficultés. Pour Labelle, sa figure permet à Abensour d'aborder la question de l'héroïsme plébéien : Saint-Just se moque des grands hommes et de la propriété. Il recherche plutôt une coexistence harmonieuse où les besoins des autres sont pris en compte, une politique qui vise « la satisfaction des besoins de tous⁵ ». Cette harmonie est à retrouver par le biais de l'harmonie originelle qu'offre la nature – et c'est là que les difficultés commencent pour une pensée qui cherchera à établir qui peut parler au nom de quoi. La révolution se substitue à la nature, puis le héros à la Révolution. Dans un tel mouvement, sans aucune limite à l'action du héros, sans modèle pour le restreindre, sa liberté devient destructrice. Or, Abensour montre comment Saint-Just, sans répondre explicitement à cette impasse, y offre tout de même un remède, à savoir les institutions. Cette idée n'aboutit pas chez Saint-Just, qui suit la logique de l'héroïsme et de la

³ Gilles Labelle, *L'écart absolu : Miguel Abensour*, Paris, Sens & Tonka, 2018, p. 22.

⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁵ *Ibid.*, p. 47.

substitution jusque dans la mort. Elle reviendra dans l'œuvre d'Abensour, qui tire de ces difficultés une leçon importante : le revirement de la liberté en domination pose certes une énigme, mais seulement en tant que la liberté cesse d'être politique. De là émerge la pertinence du motif de l'inquiétude pour la liberté politique et pour la recherche de la joie et de l'amour qu'elle rend possible, inquiétude qui permet d'éviter à la fois la fureur révolutionnaire et la glaciation conservatrice.

Cette question du caractère politique de la liberté amène Labelle à se tourner vers l'héroïsme postrévolutionnaire. Julien Sorel, le personnage du roman *Le Rouge et le Noir* de Stendhal, rencontre lui aussi une impasse. Il adopte la même posture que Saint-Just en s'identifiant à la tradition héroïque, de la Révolution française à la République romaine, mais n'y trouve que les grandes passions de la liberté absolue. Mais le roman dit davantage que son protagoniste, montrant une tension entre deux scènes pour l'action, privée et publique, divisées par la fin de la Révolution, mais non moins reliées dans la vie qui cherche à défaire les cadres des classes sociales. Julien Sorel est ainsi un héros moins par ses ressorts intérieurs que par le trouble, la remise en question de soi qu'il cause chez ceux qu'il rencontre. L'amour de Sorel déborde ainsi du privé, explique Labelle :

En deçà de l'« un », fusionnel et romantique, l'amour institué sur la liberté est en même temps au-delà du « deux », où chacun demeure au vrai délié de l'autre – tout comme la liberté politique associe la quête d'un bien-vivre en commun à la pluralité des êtres singuliers⁶.

Mettant en actes un amour qui a le caractère de l'amitié que célèbre ailleurs Abensour, Sorel est à la fois révolutionnaire, public, à l'identité secrète, privée, capable de faire irruption sur la scène publique ou d'en remettre en question les cadres – et ainsi résolument moderne.

Auguste Blanqui, révolutionnaire connu comme figure de l'insurrection, tant sous la Restauration que sous la Seconde République, offre quant à lui un héroïsme de l'éveil. Abensour, explique Labelle, va retrouver l'impulsion héroïque de Blanqui dans son texte *L'Éternité par les astres* qui vient renverser la figure consacrée du Blanqui de l'avant-garde et de la conspiration. Ici, l'accaparement de la scène politique par l'État postrévolutionnaire ne trouve pas réponse : ni dans le trouble que la scène privée peut y amener, ni dans un dépassement de la politique et de l'histoire par la cosmologie et l'hypothèse du parallélisme et de la répétition des réalités et des planètes. L'humanité s'en trouve décentrée, formée, structurée – mais de manière factice. Le questionnement créateur de Blanqui s'érige non seulement contre les évidences des structures politiques, mais aussi contre celles de la réalité même. Sa philosophie politique est ainsi marquée par l'hypothèse de la répétition à outrance du Même : devant l'infinie répétition des planètes sosies, le lecteur attentif ne pourra qu'être

⁶ *Ibid.*, p. 80.

effrayé et subira un choc qui le réveillera. L'héroïsme ne consiste pas pour Blanqui en la création des institutions, bien qu'il soit lié à la maîtrise de soi, à la retenue, à la capacité de se fondre dans son milieu, mais plutôt en un sauvetage et une réactivation des formes symboliques qui permettent la liberté politique en lui donnant sens malgré cette répétition de l'échec. Contre l'homogénéisation des formes symboliques et politiques qui est aussi leur disparition, Blanqui vise la réactivation. Un tel héroïsme sobre s'efface devant les formes symboliques et à travers elle l'humanité qu'il s'agit de comprendre comme fragile et sans cesse à sauver.

Cet héroïsme n'en rencontre pas moins l'échec – Blanqui demeure un conspirateur, et le révolutionnaire fait face à l'épuisement et à la déception devant cette fragilité. L'héroïsme est-il pour autant *voué* à l'échec ? Car devant cet échec de l'héroïsme post-révolutionnaire à se maintenir sur la scène publique, son parallélisme avec l'utopie se lit au mieux : il rappelle d'autres possibilités, et se rapproche de la liberté et des choses politiques, sans pouvoir pour autant se maintenir sur leur terrain⁷. Ici, on voit les aléas de la reconstruction de l'œuvre : si Labelle rend bien compte du traitement de la question de l'héroïsme qu'offre Abensour, le parcours des réponses à cette question n'offre aucunement une transition de l'héroïsme vers l'utopie. Ces mouvements sont certes contemporains et parallèles au fil de son œuvre, mais leur parenté est davantage suggérée que révélée. Tandis que Labelle l'indique néanmoins déjà implicitement, dans ce silence nous voyons surtout une indécision finale sur le rôle de cette question de l'héroïsme, à savoir s'il peut être davantage qu'un avertissement et qu'une source d'inquiétude nécessaire pour la liberté.

Pourtant le rapport de Blanqui à l'utopie est bel et bien présenté plus loin : pour celui-ci, l'utopie doit être fondée sur la lutte des classes, puisque le sens des utopies émerge des mouvements de transformation de la société⁸. Ces mouvements servent ainsi à juger de la valeur des utopies individuelles, qui seront à refuser là où elles s'y opposent. Sans cette confrontation au réel, les utopies ne pourront en faire émerger le moindre changement. Mais encore une fois, le parcours en boucle nous renvoie de l'utopie à l'héroïsme : quels acteurs politiques reprisent les utopies, et comment juger de la valeur transformatrice de ces mouvements ? Et, demanderions-nous à Labelle comme à Abensour : à l'aune de quels mouvements contemporains juger leur propre travail ?

Passant de la question de l'héroïsme à celle de l'utopie en ouvrant simplement un nouveau chapitre, Labelle trace deux chemins : par Thomas More et le socialisme utopique ; puis par le nouvel esprit utopique. Dans les longues explications du rapport d'Abensour à More, on voit la distance qui sépare les lecteurs d'Abensour, la difficulté de bien saisir les enjeux d'une pensée qui se substitue aux courants de l'opinion et des habitudes tant politiques qu'universitaires. Ces difficultés font que le thème de l'utopie

⁷ *Ibid.*, p. 96-97.

⁸ *Ibid.*, p. 177.

est si distant des préoccupations habituelles des lecteurs que son approche pose elle-même problème. Labelle doit donc surmonter cette difficulté. Comme Abensour dans sa lecture de More, il fait dépendre le sens de l'utopie de son geste fondateur : il tient à l'entière altérité de ce lieu qui ne saurait être rejoint ni entièrement représenté ; à la voie oblique qui seule mène à ce lieu non-lieu ; ainsi qu'à l'ambiguïté des choses politiques qui ne se laissent pas approcher directement. Ce sens est aussi lié à une disposition utopienne : un sens de l'ironie et de l'humour à propos de soi et de la société, qui pourraient apporter un antidote aux antinomies de l'héroïsme ; et une réflexivité mise au service d'une quête du bien qui n'est jamais achevée, où l'utopie représente non pas une cible, mais une orientation. L'utopie n'est pas à représenter et ne représente elle-même rien ; elle est plutôt une figure, et permet une figuration, de la liberté. Labelle la définit au passage d'un commentaire sur Owen :

l'utopie ne se réduit pas au projet, qui peut certes paraître chimérique dans certaines circonstances, de « rationaliser » ou de perfectionner tel ou tel aspect du réel, mais renvoie plutôt à un déplacement vers un Ailleurs, un point d'Archimède « tout-autre » que le réel, qui amène à « mettre entre parenthèses » et à entrevoir, en conséquence, la possibilité d'un tout-autre social⁹.

De là, Labelle peut expliquer comment les créations utopiennes – fictives, philosophiques – sont des

images chargées d'une « efficacité symbolique » et d'un potentiel de « sursignification » susceptibles de nourrir un espace littéraire et interprétatif dont nul ne peut prétendre à la maîtrise et qui se nourrit de la quête par la pluralité des êtres libres des fondements d'une vie bonne menée en commun¹⁰.

Dans un exposé de l'une des contributions majeures de Miguel Abensour à la compréhension de la tradition utopienne, tout à fait digne de l'original, Labelle revient sur l'histoire des critiques de l'utopie, voire de la hantise de l'utopie, puis sur ses trois moments historiques modernes : le socialisme utopique, le néo-utopisme et le nouvel esprit utopique. L'utopie socialiste est avant tout définie par les figures qu'elle offre de l'Association, qui répond aux besoins et désirs d'une société qui se délie. Cette idée, que Pierre Leroux nomme peut-être le premier « socialisme », est un refus à la fois de l'individualisme et de l'héroïsme propre au jacobinisme. Cette section du livre a le mérite de s'attarder longuement sur Saint-Simon, figure qui pèse lourd dans l'œuvre d'Abensour, mais qui a à peu près disparu des études philosophiques. Labelle montre bien comment les difficultés de l'utopie se trouvent pensées au moins implicitement par Saint-Simon : sa relation à la religion, à l'héroïsme, à la hiérarchie, à la pérennité des institutions. Owen permet ensuite à Labelle de s'arrêter sur ce qu'il y a d'utopique

⁹ *Ibid.*, p. 162.

¹⁰ *Ibid.*, p. 172.

dans l'idée d'une reconstruction du social qui vise la sociabilité même. Par la visée d'une finalité sociale pour toute activité économique et l'affirmation de la primauté des liens sociaux, Owen mise sur la capacité de la société, telle une machine, de façonner un être humain nouveau en agissant sur son caractère moral. Labelle passe ensuite très rapidement, plus encore qu'Abensour, sur la question du néo-utopisme, cette reprise du premier utopisme des Saint-Simon, Owen et Fourier par leurs successeurs qui réintroduisent la hiérarchie dans des communautés séparées de la société. Ce courant est une combinaison du socialisme utopique et des idées dominantes, une utopie sans écart absolu qui cherche à la réaliser telle quelle, de force.

L'une des sections les plus fortes de l'ouvrage s'intitule « Utopianiser Marx ». Ici, Labelle tient ses promesses d'une lecture interprétative et créatrice d'Abensour qui amènerait ses idées plus loin qu'il n'a pu le faire lui-même. Il clarifie notamment la position d'Abensour en relation à Hegel grâce à un recours judicieux à la thèse de doctorat de son sujet. Il mène ici une étude de la pensée marxienne qui tient surtout à une critique de la posture métaphysique de Marx et du marxisme qui, à la fois, permet de revenir à l'attention qu'il a pu porter aux choses politiques. Conservant son parti pris pour l'omniprésence de la question théologico-politique chez les philosophes, Labelle reprend le parcours d'Abensour dans l'œuvre de Marx qui se résume bien par la thèse du livre *La démocratie contre l'État* : « il y a un réel, une réalité effective, au fondement de toutes les réalités étatiques, politiques et constitutionnelles, et c'est le *dêmos*¹¹ ». L'État politique doit donc disparaître, non pour être aboli, mais pour être remis à sa place, réduit à un moment seulement de la vie du *dêmos* aux côtés d'autres formes politiques. La démocratie pourra ainsi sortir des limites que lui prescrit l'État et transformer le social tout entier. Une telle opération sur la pensée de Marx est possible, montre Labelle, grâce aux outils offerts par les socialistes utopiques, soit le réalisme des besoins et des désirs, et l'« Association¹² » comme ouverture à un nouveau lien social fondé sur l'existence concrète. À ces outils, Marx ajoute une réflexion sur les moyens de la transformation – réflexion sur la praxis qui complète la leur plutôt que de s'y opposer. Sans le dire, Labelle touche ici à ce qui est peut-être le centre de la philosophie politique positive d'Abensour.

Dans ce chapitre, Pierre Leroux prend autant de place que Marx, à la mesure du travail qu'Abensour a pu faire pour nous le rapprocher et faire revivre sa pensée. Leroux reprend l'idée d'humanité pour la réactiver de manière utopique, à travers les thèmes de la relation, du tissu, de l'expressivité, de la réversibilité et du rapprochement de l'un à l'autre et du moi au nous, dans la sensation, le sentiment et la connaissance, au sein desquels se tisse le monde. Cette humanité est un ailleurs qui se donne en creux, dans une latence. Elle est à accomplir par des actes et des paroles, et n'est jamais déjà là, n'est aucunement disponible comme matériau. C'est aussi ce qu'Abensour trouve chez William Morris : Labelle passe des textes de l'un à l'autre,

¹¹ *Ibid.*, p. 193.

¹² *Ibid.*, p. 188.

montre le communisme comme un mouvement réel qui repose sur une utopie dialectique et expérimentale qui met en scène des images d'un ailleurs¹³. Il rend bien comment Leroux et Morris, ces deux contemporains de Marx (nés respectivement une vingtaine d'années avant et après lui), deviennent chez Abensour des figures aussi importantes que Marx, chacun offrant des éléments pour une philosophie politique qui reprend l'impulsion socialiste et utopienne par les questions des besoins, du lien et de la transformation.

Après ces sections particulièrement solides et inspirées, il reste néanmoins à rendre compte de la position critique de Miguel Abensour. Le dernier chapitre, sur cette question, est plus déroutant : on y trouve une succession de figures de la pensée de la période d'après le totalitarisme. Ces pensées de la politique s'érigent contre les négations de la politique tant par le totalitarisme que par la philosophie politique. On voit ici les concepts se succéder à toute vitesse : le monde commun, l'action de concert et la pluralité chez Arendt ; l'élément humain et la « démocratie sauvage » chez Lefort, ainsi que l'idée d'« an-archie » qui se rattache à cette dernière ; la fantasmagorie et la tension entre rêve et éveil chez Benjamin – et encore, une lecture de Lyotard, de Pierre Clastres. On voit rapidement – au contraire de la patiente lecture de Leroux ou Saint-Simon – la reprise de certains éléments de la pensée de Levinas, avant tout sa pratique radicale de l'*epochè* phénoménologique qui mène à l'abandon de la souveraineté tant individuelle qu'étatique et, de là, à une générosité envers l'autre.

C'est peut-être surtout l'idée d'une critique de la tradition qui émerge de cette succession de figures et d'idées qui nous pousse tout de même vers les textes d'Abensour. La conclusion passe tout aussi rapidement sur la question de la servitude volontaire chez La Boétie et Spinoza et revient plus précisément sur deux idées utilisées à plusieurs reprises au fil de l'ouvrage. D'abord, une critique de la réconciliation des divisions par le biais de l'État – donc de l'hégélianisme. Ensuite, une exposition de la méthode d'Abensour, le sauvetage par transfert, où des éléments d'une pensée favorables à la liberté sont utilisés contre d'autres qui la limitent ou tendent à la domination. Surtout, dans le dernier chapitre, on voit mieux l'idée d'une « démocratie insurgente » qui accueille l'élément humain, à savoir les conditions de l'humanité socialisée, le lien dans la division¹⁴, tout en empêchant toute prise ou maîtrise de celui-ci et surgissant d'elle-même, ne pouvant être voulue, forcée ou utilisée.

Malgré cette lecture informée et rigoureuse, l'approche de Labelle fait malheureusement que les contemporains d'Abensour apparaissent à peine (hormis Gauchet et Lefort) et que nous saisissons mal les enjeux politiques des questions soulevées, pour n'en voir que le versant interprétatif. Ces difficultés émergent en partie du travail d'Abensour, qui n'a pas cherché à répondre directement aux questions de son époque. Il choisit plutôt la voie oblique que dessina Thomas More pour permettre aux lecteurs

¹³ *Ibid.*, p. 264.

¹⁴ *Ibid.*, p. 303.

de tirer leurs propres conclusions. Il n'en demeure pas moins qu'on peut remettre en question le choix de parler du rapport du philosophe à la cité (ici en relation à Leo Strauss), sans pour autant parler de la cité – questionnement qui s'impose sans doute davantage tant à Abensour qu'à Labelle. Le livre laisse en plan cette impulsion politique pour donner l'impression de questions émergeant avant tout de l'histoire de la philosophie.

Le conditionnel interrogatif

À ces impressions, une réponse, au moins partielle, est donnée par Manuel Cervera-Marzal dans son ouvrage publié en 2013 : *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation*. Si le livre de Labelle permet aux lecteurs déjà initiés (à Abensour, ou à ceux dont il offre une lecture) de pousser leur réflexion plus loin, celui de Cervera-Marzal permet à d'autres de s'initier aux lignes centrales de sa réflexion, souvent retirées du contexte de réponse à la tradition critico-utopique qu'il présente pour être replacées dans les débats entre contemporains où s'insère Abensour. Sans revenir ici sur tout ce qui a été exposé de la pensée d'Abensour par Labelle, notons ce que cet ouvrage un peu moins récent apporte à la compréhension de l'œuvre d'Abensour.

Avant tout, *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation* présente le contexte d'une pensée qui s'est développée contre la démocratie libérale, contre la confusion de la politique et de la domination par certaines sciences sociales, contre la restauration de la philosophie politique comme discipline universitaire, et contre la tradition de la philosophie politique même surtout du fait de la « peur du peuple et de ses actions¹⁵ » au cœur de cette dernière. Dans un même mouvement, cette pensée se tourne vers les choses politiques liées à une accession du peuple au pouvoir, à partir d'une tradition de philosophie critique où l'incertitude philosophique est une réponse à l'indétermination radicale des choses politiques. Abensour cherche comme ses prédécesseurs à créer un lecteur émancipé, sans lui imposer un raisonnement de force, mais plutôt en créant « chez le lecteur des sentiments qui l'orientent vers une interrogation libertaire et suscitent chez lui le désir de prolonger le mouvement de pensée en direction de la liberté¹⁶ ». Il écrit ses idées silencieusement, au conditionnel interrogatif.

L'idée centrale – et l'intérêt – du livre est que Miguel Abensour offrirait une sortie de l'impasse de la pensée politique actuelle, prise entre la critique de la domination et son « substitutisme », où les penseurs pensent à la place des dominés, et la pensée de l'émancipation et son spontanéisme, où les dominés devraient être en mesure d'arriver d'eux-mêmes à une expression complète de leur situation. Prise donc entre les figures de Bourdieu et de Rancière, la pensée politique serait dans un moment de crise due à

¹⁵ Manuel Cervera-Marzal, *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation*, Paris, Sens & Tonka, 2013, p. 20.

¹⁶ *Ibid.*, p. 29.

la tension entre ces deux impératifs qu'Abensour cherche à articuler. Le point de départ du livre est donc le refus, trouvé chez La Boétie, de l'hétérogénéité de l'émancipation et de la domination. La dialectique de l'émancipation signifie plutôt que « l'émancipation est travaillée de l'intérieur par la domination. La servitude travaille la liberté en son cœur et jaillit en son sein¹⁷ ».

Pour mesurer l'amplitude de ce refus, Cervera-Marzal place Abensour au sein des débats qui se trouvent en filigrane dans son œuvre, parfois explicitement cités dans ses entretiens. Il le rapproche de Castoriadis, qui comme lui présente un conseilisme français ; de Pocock et de l'école de Cambridge, qui se sont arrêtés sur la redécouverte du politique dans l'histoire de la pensée politique ; ou encore de la route radicale dans l'œuvre de Lefort. Il l'éloigne de l'autre Lefort qui demeure attaché à l'État et réduit l'un à l'autre le politique et le social, ainsi que de Gauchet ; d'Althusser comme de Maximilien Rubel, qui voient dans l'œuvre Marx seulement des ruptures ou une continuité, pour plutôt s'y concentrer sur les tensions qui la font vivre ; mais aussi de Simon Leys et de la thèse que le totalitarisme serait un excès de politique. Il suggère par ailleurs que si Abensour n'a pas écrit de textes contre le libéralisme, mais l'attaque sans cesse, c'est qu'il n'y aurait rien à sauver en lui, que toute critique serait inutile.

De cette position contextualisée, Cervera-Marzal est en mesure de mieux présenter la philosophie propre à Miguel Abensour, pensant ensemble non seulement émancipation et domination, mais aussi démocratie et utopie. L'ouvrage étant écrit avec un souci didactique, des définitions de la démocratie, de la liberté, du caractère « sauvage » (où l'impasse est pourtant encore faite sur l'emploi de ce terme pour des peuples entiers ou des « lois sauvages » chez Clastres, pour privilégier l'exemple des grèves sauvages) ou encore de l'utopie. La position de Cervera-Marzal lie ces concepts autour de l'idée d'une « fécondation réciproque » de la démocratie et de l'utopie : « Alors que la démocratie est animée d'une logique de la *division* et du conflit [...] l'utopie participe à l'inverse d'une logique de l'*unité*. Son principe est l'attraction¹⁸ ». De là l'importance du *tous uns* de La Boétie opposé au *tous Un* de la domination monarchique ou étatique : la démocratie et l'utopie visent ensemble une unité plurielle. De là aussi l'importance de l'amitié pour Cervera-Marzal, concept qu'Abensour mentionne à quelques reprises, mais sans le développer de manière poussée : elle est une « séparation liante¹⁹ », suppose à la fois distance et rapprochement dans l'égalité.

L'idée principale de la troisième partie du livre est peut-être la plus difficile à accepter : certes, cette philosophie politique critique vise l'auto-émancipation des dominés... mais il demeure qu'elle est publiée dans des revues difficiles d'accès, chez des éditeurs jusqu'à récemment peu distribués. De tels choix, et même l'action d'Abensour éditeur de la collection « Critique de la politique », seraient donc à

¹⁷ *Ibid.*, p. 39.

¹⁸ *Ibid.*, p. 154.

¹⁹ *Ibid.*, p. 173.

expliquer. Mais pas plus qu'Abensour, Cervera-Marzal n'arrive à cette question de l'action (dont s'occupa par exemple Étienne Tassin, qui fut proche d'Abensour). Il se tourne plutôt vers la désobéissance civile comme figure de l'auto-émancipation, dans une tentative de construire sur l'œuvre d'Abensour et d'y relier ses autres travaux.

Si nous voyons mieux ici les idées propres à Abensour, nous perdons quelque chose de la profondeur que leur rend Labelle du fait du simple effleurement des figures à travers lesquelles sa pensée a cheminé. Ces deux livres se lisent donc au mieux ensemble. C'est aussi que chacun se donne une visée qu'il n'arrive pas entièrement à atteindre. Labelle propose une « invitation à une “expérience politique²⁰” » par le biais d'une lecture expérimentale qui interprète les textes à partir de leur altérité afin de se les approprier, d'en retrouver l'impensé et de leur redonner vie. Cette habitation des textes, qui reprend la manière dont Abensour lui-même travaillait les œuvres des autres, ouvre bien sur une espace littéraire communautaire à partir des perspectives de chacun : l'auteur, l'interprète, le lecteur. Toutefois, Labelle n'explique pas ce que cette méthode requiert, suppose et permet, ni ne la retrace dans l'œuvre d'Abensour. Surtout, la question posée ici à Cervera-Marzal ressurgit à la lecture de Labelle : si une communauté de lecteurs formée par une expérience commune de lecture doit être possible entre philosophes et non-philosophes, quel lecteur d'Abensour n'a pas été philosophe et comment a-t-on tenté de rejoindre les non-philosophes ? Mais peut-être Labelle offre-t-il ici avant tout une indication à partir du style d'Abensour quant à l'attitude à adopter face aux textes et aux jugements des autres, une manière de reprendre et dépasser le travail qu'a pu accomplir Abensour. D'une manière semblable, Cervera-Marzal indique, mais ne livre pas véritablement ce qu'il promet, à savoir un dépassement de l'intérieur, un prolongement, de la pensée d'Abensour, même s'il indique comment une telle opération pourrait avoir lieu autour de la question de la désobéissance civile. La contribution de Cervera-Marzal consiste peut-être davantage à agencer son propre projet à celui d'Abensour et celui d'une tradition parallèle à celle à laquelle il participe, de montrer leurs articulations. Ce qui n'enlève rien à cette étude solide, pas plus que celle de Labelle ne perd quoi que ce soit à ne pas encore réaliser cette communauté qu'elle indique. Toutes deux sont travaillées par les questions soulevées ici, qui exigeraient davantage que l'espace qui aurait pu leur être consacré au vu des préoccupations dont ces deux livres procèdent²¹.

²⁰ Gilles Labelle, *L'écart absolu : Miguel Abensour, op. cit.*, p. 375.

²¹ Je tiens à remercier la personne qui a évalué anonymement ce texte, dont les commentaires m'ont permis de revoir la substance des critiques émises à l'endroit des deux livres et de compléter certaines lignes de pensée.

Les prolongements

L'une des forces de ces deux études est de voir leurs propos principaux confirmés en pratique, dans un mouvement dont elles procèdent et qu'elles relancent. Deux publications parues depuis peu montrent comment Labelle et Cervera-Marzal participent à une communauté de lecteurs – ce qui peut apparaître comme un effet d'école, dont on peut déjà trouver et surtout attendre des travaux originaux. Un début d'une tentative de prolongement se laisse mieux sentir dans certains textes de l'ouvrage collectif dirigé par Cervera-Marzal et Poirier et d'un numéro thématique de la revue *Lignes*²². Ces deux publications participent du même esprit que les ouvrages recensés plus haut : nous y trouvons des familiers d'Abensour, qui ont terminé leurs révisions après son décès, dans le premier cas, ou ont rédigé leurs contributions en sa mémoire, se reconnaissant une dette envers lui et cherchant à faire passer ce don à d'autres.

Les contributeurs à l'ouvrage *Désir d'utopie* pensent avec Abensour, pour certains en cherchant à comprendre son travail intellectuel, pour d'autres en l'accompagnant. Le ton est donné par l'entretien d'ouverture, où Abensour revient sur son parcours, montre l'évolution d'une pensée tâtonnante, hésitante, cherchant puis trouvant une voie. Nous voyons les œuvres qui l'ont marqué, mais n'ont pas fait l'objet d'études et nous comprenons mieux aussi son rapport à la phénoménologie. Nous voyons aussi Abensour penser avec Cervera-Marzal : à quelques reprises, il rejette une idée, puis y revient, pour accepter les termes de la question, sans pour autant donner une réponse. À l'image de l'œuvre, l'entretien ne se termine pas, donne une réponse sans suite claire, qui ne suit pas exactement non plus la question, qui se rapproche peut-être davantage de son propos en réponse aux questions précédentes.

Les contributeurs au volume donnent autant d'autres exemples d'une pensée qui refuse de s'arrêter. Patrick Cingolani revient sur la figure d'E. P. Thompson, généralement négligée dans les études liées à Abensour, pour penser le rapport de la philosophie aux travailleurs, tandis que Jordi Riba mobilise la pensée d'Abensour pour comprendre les mouvements politiques contemporains. Martine Leibovici, dans un essai qui porte surtout sur Claude Lefort, interroge le rapport d'Abensour à la révolution, par le biais de sa relation à Saint-Just. La juxtaposition de telles lectures permet de saisir à quel point le réel non-philosophique traverse cette œuvre, même dans les commentaires les plus rapprochés des textes de la tradition socialiste.

Quelques études se concentrent plus directement sur l'œuvre et continuent ce motif de souci pour les choses politiques. Monique Boireau-Rouillé nous montre un Abensour résolument politique par le biais des concepts qui lui permettent de sauver l'émancipation de sa perte dans le social. Patrice Vermeren replace les articles d'Abensour sur Saint-Just dans le contexte des études de cet auteur, marquant leur

²² *Désir d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, dir. Manuel Cervera-Marzal et Nicolas Poirier, Paris, L'Harmattan, 2018 ; *Miguel Abensour. La sommation utopique*, dir. Michèle Cohen-Halimi et Sophie Wahnich, *Lignes*, n° 56, 2018.

originalité, tout en les rapprochant de Deleuze et en montrant ce qui éloigne déjà Abensour des Lefort, Rancière et Badiou. La contribution la plus profonde de ce volume à la compréhension de la pensée abensourienne vient d'Antoine Chollet, qui montre l'opposition du lien (social, politique, humain) et de l'association à l'ordre. Les visages du philosophe créateur de concepts, interprète original, liant les pensées et les problèmes pour ne pas les systématiser et ainsi les effacer nous renvoient chacun au danger du retournement de l'émancipation en domination. Cette inquiétude pour toute tentative de penser et d'instaurer l'ordre plutôt que la liberté explique la réticence du philosophe à présenter quelque modèle pour une société encore à venir.

Une série d'autres études publiées en 2018 dans le numéro 56 de la revue *Lignes, Miguel Abensour. La sommation utopique*, brosse un portrait du philosophe²³. Nous comprenons mieux à cette lecture son travail d'éditeur et membre du Collège international de philosophie (Janover, Vermeren, Pelosse, Cohen-Halimi), son art d'écrire (Moutot), son implication dans les revues et ses interventions dans les débats intellectuels et politiques (Boireau-Rouillé), et la constellation de pensées, ou famille philosophique qu'il créa autour de Spinoza (Wohlfarth, David). À l'aune des études du caractère résolument politique de ses travaux, ces activités éditoriales prennent tout leur sens : créer de nouveaux liens entre les contemporains qui, dans le secret de références « familiales », dans le travail en commun et dans les espaces de débat des revues et des institutions d'enseignement marginales à dessein, auront autant de lieux où se trouver et cheminer ensemble.

Cervera-Marzal et Labelle poursuivent dans la lignée de leurs ouvrages, respectivement en donnant surtout un résumé du livre augmenté d'un survol de l'attention donnée aux utopies dans la France de la seconde moitié du vingtième siècle, et en reprenant une question laissée en suspens dans le livre par une lecture plus directe de Blanqui, allant ici au-delà de l'œuvre d'Abensour en passant par celle qu'il a commentée. Adoptant une même orientation, d'autres collaborateurs reprennent les fils de leurs conversations avec Abensour, sans références directes à ses textes, mais toujours en prolongeant les interrogations qu'il y a soulevées sans toutefois avoir pu lui-même s'y engager. Géraldine Muhlmann se tourne vers les liens entre religion, pensée et domination, surtout à travers les textes de Horkheimer ; Gilles Moutot se tourne de manière similaire à la relation d'Adorno au judaïsme ; tandis que Michael Löwy reprend le fil des affinités entre Benjamin et Blanqui pour maintenir ouvert, comme eux, l'espace de pensée révolutionnaire, et que Poirier se tourne vers les liens entre Benjamin et Kafka en relation à un héroïsme politique éloigné du sacrifice. L'acuité des stratégies de lectures d'Abensour est par ailleurs mise à contribution : Warren Breckman cherche à faire pour les jeunes hégéliens et surtout Ruge, ce qu'Abensour a pu faire pour Marx, liant sa pensée à la démocratie radicale. Marie Goupy fait plutôt jouer Carl Schmitt contre Carl Schmitt pour penser un état

²³ *Miguel Abensour. La sommation utopique*, dir. Michèle Cohen-Halimi et Sophie Wahnich, *Lignes*, n° 56, 2018.

d'exception qui viendrait du bas. Anne Kupiec, qui se tourne vers la figure du conservateur Charles Nodier, détourne comme Goupy la méthode du sauvetage par transfert au sauvetage critique pour permettre de reprendre une critique ou un concept offerts par des penseurs du côté des dominants pour les reprendre au nom des dominés.

L'ouvrage propose aussi trois chapitres animés par l'attitude politique d'Abensour. Sophie Wahnich reprend le concept de démocratie insurgente pour l'appliquer au moment 1789-1792 de la Révolution française et surtout aux assemblées délibératives qui empêchent la captation de la Révolution par l'État. Martin Breugh propose une critique de la possibilité d'un chef démocratique, l'une des hypothèses de la philosophie contemporaine, pour rapporter la démocratie à son opposition à l'État. Enfin, Étienne Tassin, dans l'un de ses derniers textes, montre la fécondité de l'approche de l'utopie et son actualité par une lecture directe et originale de *News from Nowhere* de William Morris. Tassin explicite ce qui anime le travail d'Abensour et les chapitres de Wahnich et de Breugh : il devient possible de bâtir du nouveau sans pour autant définir et ordonner d'avance le résultat en comprenant le geste de reprise d'un passé qui a été abandonné au profit de l'état des choses et de l'État présents, remettant ceux-ci en question dans le même geste. Chacun retrouve ainsi les présents virtuels qui étaient contenus dans ce passé découvert et nous deviennent ainsi de nouveau accessibles comme points de départ pour de nouveaux efforts.

Le départ et la reprise

Au vu des nombreuses références au travail d'exhumation des textes autour duquel Miguel Abensour a construit son œuvre, se pose la question de sa valeur et de sa pertinence contemporaines. À un moment où tant de textes se trouvent au bout de nos doigts, notamment par l'application de Gallica ou le site des Classiques des sciences sociales²⁴, ce travail vaut-il toujours la peine ? Face à la sur-disponibilité des textes, aurait-il un équivalent ? Ou son sens aurait-il plutôt simplement basculé ? La question n'est peut-être plus tant de découvrir et rendre disponibles des textes, mais plutôt de mieux les choisir et de mieux les lire. Alors que les philosophes universitaires croulent sous les commentaires d'œuvres philosophiques et que le canon commence à s'ouvrir, Abensour, sans guider ses lecteurs, sans soutenir une thèse interprétative, les pousse à composer un sens à partir des textes qu'il étudie, à développer un art de lire qui leur sera utile dans une recherche de liberté propre à leur contexte et à leurs difficultés.

En lien à cette question, une seconde se pose : en quoi la pensée d'Abensour aurait-elle elle-même besoin du type de sauvetage par transfert qu'il a su opérer sur les philosophes qu'il a commentés ? Après tout, l'une de ses leçons est que toute pensée de l'émancipation s'ouvre à son retournement en domination. Ce n'est pas par hasard si les textes qui commentent Abensour parlent *du lecteur* : comme dans l'œuvre

²⁴ Voir respectivement <http://gallica.bnf.fr> et <http://classiques.uqac.ca/>.

d'Abensour, il n'y a dans ces textes aucun engagement avec la pensée féministe, ni avec la pensée décoloniale ou antiraciste, ni encore avec l'expérience de l'esclavage qui n'est présent que comme métaphore centrale d'une philosophie de l'émancipation, même si ces traditions ont coexisté avec celle qu'Abensour a contribué à faire mieux connaître.

Une reprise de son travail et de sa pensée est ainsi souhaitable afin de « libérer l'enfermé » : non plus seulement Blanqui, mais tous ces éléments critiques qui ont été laissés en marge des réflexions philosophiques sur la politique. La pertinence des travaux d'Abensour et de ses commentateurs tient à ce qu'ils peuvent amener à un dialogue entre traditions émancipatrices, chacune devant tenir compte de la dialectique de l'émancipation et pouvant mieux la comprendre dans une situation partagée. Ces traditions ont en commun avec Abensour le fait de partir des textes – de s'en servir comme point de départ pour une critique et une action politiques, de les délaissier comme objets pour entrer en dialogue avec elles, de refuser la tradition universitaire de la philosophie pour saisir les textes comme des instruments. Elles se posent aussi la question de la servitude volontaire, qui traverse son œuvre : pourquoi tant de gens désirent-ils leur propre domination ? Question qui revêt un tout autre sens lorsqu'elle est posée par des membres de groupes dominés ou subalternes qui, eux, n'ont jamais accepté leur domination. Pensons notamment à la réflexion contemporaine aux États-Unis autour des séquelles de l'esclavage, aux textes autobiographiques des esclaves émancipés au XIX^e siècle, ou encore aux philosophes autochtones qui pensent une liberté décoloniale dans le cadre de la répression de l'État canadien. La dialectique de l'émancipation étant à l'œuvre partout, une véritable reprise de la pensée de Miguel Abensour, fidèle à son esprit, semblerait exiger une approche tout aussi critique afin de pouvoir continuer l'impulsion qui l'animait et répondre à la sommation utopique propre à notre moment.