

**LA PHILOSOPHIE POLITIQUE ET LE
« CHOIX DU PETIT » DANS LE TRAVAIL
DE MIGUEL ABENSOUR**

Gilles Labelle

Études politiques, Université d'Ottawa

La question que je voudrais poser à propos du travail de Miguel Abensour est fort simple : que faut-il entendre chez lui par « philosophie politique » ? S'il est important de poser une telle question, ce n'est pas seulement qu'on assiste présentement en France à une sorte d'inflation de la référence à la philosophie politique – après une longue éclipse – qui fait qu'il est désormais indispensable de demander à ceux qui s'en réclament de préciser ce qu'ils entendent par là. C'est aussi, et surtout, – c'est l'intuition ou l'hypothèse qui me guidera –, que le statut de la philosophie politique dans le travail de Miguel Abensour est problématique. Ce qui doit s'entendre, je le précise, dans le meilleur sens du terme. La philosophie politique, écrit Abensour, n'a rien d'une discipline académique à laquelle on choisirait de rattacher son travail, un peu comme on joint un département d'université ou un centre de recherche¹. La philosophie politique désigne plutôt un enjeu; en elle, comme dans tout l'espace politique, se découvre une division qui en est constitutive. Il y a, d'un côté, une philosophie politique dominante, libérale ou néokantienne, qui a ceci de propre qu'elle évacue la question de la domination et aboutit par là à une conception abstraite de l'intersubjectivité qui l'inscrit dans la *doxa* des régimes démocratiques libéraux selon laquelle la finalité de ces régimes est le consensus². Opposée à elle, existe ce qu'il arrive à Miguel Abensour de désigner comme une « philosophie politique critique » (ou « critico-utopique »), qui s'édifie sur des fondements inverses : disposant en son centre la question de la domination, elle fait fond

¹ « Pour une philosophie politique critique? », *Tumultes*, 17-18, 2002, p. 208. Sauf indication contraire, toutes les références renvoient à des textes signés par Miguel Abensour.

² *Ibid.*, p. 234, 252.

sur la division sociale et le « dissensus » (*dixit* Jacques Rancière)³ plutôt que sur l'intersubjectivité et le consensus. Cependant, en rester à une telle caractérisation négligerait ce qui constitue, à mon sens, le trait principal d'une telle philosophie – et qui rend son statut incertain et son exercice éminemment problématique, si ce n'est périlleux.

Dans le sillage de Pierre Leroux ou de Jules Michelet, la philosophie politique critique non seulement élit de nouveaux objets – la « souffrance » de « la classe la plus nombreuse », la critique de la domination, la visée de l'émancipation – mais vise également l'édification d'un « nouveau penser », voire l'introduction en philosophie d'un « style barbare »⁴. Ce sont dès lors rien de moins que les frontières de ce qui sépare la philosophie de la « non-philosophie »⁵ qui sont interrogées et c'est l'assurance du discours philosophique qui vacille quand celui-ci s'ouvre à des ensembles de pratiques et de discours qui interrogent l'institution symbolique aussi radicalement que lui, même si c'est d'une tout autre manière – comme si la non-philosophie, tout en ne se confondant pas avec la philosophie, n'en participait pas moins pourtant de cette dernière. La philosophie politique critique, en somme, est un exercice problématique en ceci qu'elle invite l'interrogation philosophique à se retourner sur elle-même, à se prendre pour objet, s'engageant ainsi dans ce que Merleau-Ponty – dont l'œuvre hante le travail de Miguel Abensour, il me semble – a appelé une « surréflexion »⁶.

Quelques détours conceptuels sont nécessaires pour que l'on puisse apprécier le sens de telles propositions. Il importe d'abord, me semble-t-il, de s'interroger sur le rapport que le travail de Miguel Abensour entretient avec Hegel et avec la critique qu'en ont proposé les post-hégéliens, particulièrement Marx.

La philosophie politique critique, écrit sans équivoque Miguel Abensour, ne peut être que « post-hégélienne »⁷. C'est que, comme pour Franz Rosenzweig et Emmanuel Lévinas, Hegel est considéré par Abensour

³ Jacques Rancière : « Le dissensus citoyen », *Carrefour*, 19, 2, 1997, p. 21-36.

⁴ « Philosophie politique et socialisme, Pierre Leroux ou du "style barbare" en philosophie », *Cahier du Collège international de philosophie*, 1985, 1, p. 10.

⁵ Cf. Maurice Merleau-Ponty : « Philosophie et non philosophie depuis Hegel », dans *Notes de cours 1959-1961*, texte présenté, établi et annoté par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1996, p. 269-352; et aussi : Claude Lefort : « Philosophie et non-philosophie », *Esprit*, juin 1982, p. 101-112.

⁶ Maurice Merleau-Ponty : *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 61.

⁷ « Le choix du petit », *Passé présent*, 1, 1982, p. 67.

comme un philosophe de la systématique ou du système⁸. Thèse qui doit s'entendre à deux niveaux, théorique et pratique/politique, indissolublement liés entre eux⁹.

Le système hégélien est d'abord, bien sûr, un système conceptuel, en tant qu'il est la visée d'un savoir absolu dans lequel le réel se trouverait ramené au rationnel, dans lequel, autrement dit, le divers, le singulier se trouveraient subsumés sous une figure de l'Un – tous les événements, tous les peuples, toutes les singularités devant et pouvant être compris comme l'expression d'une même Histoire. Précisons-le : même en évacuant chez lui – comme il arrive à certains interprètes récents de le faire – toute référence métaphysique à l'Esprit, autrement dit, même en interprétant l'Histoire comme un processus purement immanent dont la logique qui l'organise lui est tout entière intrinsèque et ne se manifeste qu'à mesure que les événements se déploient de telle façon que le réel se révèle tendre vers la rationalité, Hegel reste un penseur du système, puisque toute singularité, peu importe qu'elle soit comprise comme un « recul » ou une « avancée » vers la correspondance entre le réel et le rationnel, s'inscrit chez lui au sein d'une même trame, que tisse l'historicité. Précisons aussi que rien n'est changé si la visée de subsumption du divers dans l'Un de l'histoire est comprise comme une visée présomptive seulement, c'est-à-dire si l'on tient que la correspondance entre le réel et le rationnel est à jamais à l'horizon, puisque même si elle n'est pas réalisée dans le réel, même si elle n'est pas inscrite dans l'Histoire, c'est toujours d'un même refus de considérer la singularité comme singularité dont il est question.

Or, un tel système conceptuel est indissociable de la visée d'une subsumption pratique ou politique, autrement dit d'une visée de « dépassement » des individus et des associations qui demeurent toujours enfermés dans leur particularité et leur singularité dans ce qui concrétise selon Hegel l'universel ou la réconciliation des êtres par delà les différences, soit l'État. En ce sens, Hegel est le penseur paradigmatique à la fois du système ou du savoir absolu et de l'État : « Fonctionnaire de l'universel, le philosophe accomplit dans un domaine spécifique la fonction du pouvoir gouvernemental, la subsumption de la particularité sous l'universel. Il existe en ce sens un rapport consubstantiel entre la systématique philosophique et

⁸ « L'École de Francfort », dans *Entretiens avec Le Monde. 1. Philosophies*, Paris, La Découverte/Le Monde, 1984, p. 212, 214.

⁹ « L'affaire Schelling. Une controverse entre Pierre Leroux et les jeunes hégéliens », *Corpus*, 18-19, 1991, p. 130; « Philosophie politique et socialisme... », p. 12-13.

la structure de l'État comme totalité spirituelle organique »¹⁰.

Le reproche essentiel fait à cette philosophie par les post-hégéliens peut être énoncé simplement : le savoir absolu néglige forcément la singularité dont il prétend pourtant dire le sens. L'hégélianisme, en un certain sens, s'illusionne doublement. D'une part, le système ne peut que tendre à ne pas voir ou à mal comprendre le sens de ce qui, par sa singularité, le trouble ou lui échappe; en d'autres mots, il s'illusionne sur le réel alors même qu'il croit le ramener au rationnel. Ce faisant, d'autre part, il s'illusionne sur son propre compte en ne comprenant pas la posture impériale qu'il adopte face au réel et qui l'empêche de le comprendre. S'élabore en conséquence, en réaction à l'hégélianisme, ce que Karl Löwith a appelé une « philosophie expérimentale »¹¹, c'est-à-dire une philosophie qui, plutôt que de se clore sur elle-même, de s'achever en savoir absolu, accepte d'être constamment troublée ou « travaillée » par la non-philosophie, par ce qui est hors système, par les singularités irréductibles.

C'est là le sens de l'œuvre de Kierkegaard, pour qui la foi chrétienne est une singularité qui échappe à toute tentative de l'inscrire dans un Tout qui puisse dire son sens¹². C'est aussi le sens de l'œuvre de Schelling quand elle cherche à penser la Révélation – ce qui inclut le travail de Schelling décrié par ses adversaires comme « réactionnaire » quand il revient à Berlin en 1841, et que, envers et contre tout, le « génial » Pierre Leroux (*dixit* Marx) va s'acharner à défendre. Pour Schelling, du moins tel que Leroux le comprend, la Révélation à la fois de Dieu mais aussi de l'homme comme celui qui a la capacité de Le révéler, de Lui faire accueil, fracasse tout système¹³ et participe par là, quelles que soient les opinions politiques du philosophe, de la critique de la menace de clôture que porte avec lui l'hégélianisme. Et c'est là le sens de l'entreprise de Marx, pour qui la classe la plus souffrante et la plus nombreuse, le prolétariat, est un « foyer de spontanéité originaire »¹⁴ qui vient troubler et défaire tout aussi bien la quiétude et l'assurance du philosophe que l'ordre étatique. Non pas que Marx fasse droit, contre le système hégélien, à la déraison ou à l'irrationalité. La non-philosophie qui vient troubler l'ordre philosophique-

¹⁰ « Philosophie politique et socialisme... », p. 12-13.

¹¹ « L'affaire Schelling... », p. 127; « Philosophie politique et socialisme... », p. 17-18.

¹² « L'affaire Schelling... », p. 127.

¹³ *Ibid.*, p. 128-129, 130.

¹⁴ *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 48.

étatique n'est en rien, précise Miguel Abensour, simplement une « anti-philosophie »¹⁵. Tout au contraire, pour reprendre une expression de Merleau-Ponty, c'est plutôt de l'émergence d'une « raison élargie » dont il faudrait parler, c'est-à-dire d'une raison qui perce au travers de détours qui peuvent paraître des manifestations de déraison – expression de la souffrance, lutte des classes ou révolution¹⁶. La non-philosophie qu'est la *praxis* prolétaire non seulement participe en ce sens de la philosophie, selon Marx, mais elle en est même, en tant qu'elle interroge radicalement l'institué et dépasse pratiquement l'impuissance de la philosophie, qui s'imagine résoudre les contradictions dans le Concept, la réalisation vraie.

Cependant, aussi précieuse soit-elle en tant qu'elle questionne le rapport de la philosophie et de la non-philosophie, l'entreprise de Marx, affirme Miguel Abensour, a été très tôt prise dans une difficulté ou une contradiction qui, en définitive, scelle son échec. Dans l'ouvrage qu'il a écrit sur le « jeune » Marx, Abensour montre que l'effort de ce dernier pour penser la singularité prolétaire conduit en définitive à la réintégrer dans une sorte de système élargi – d'autant plus totalisant et clos sur lui-même, pourrait-on dire, qu'il s'était ouvert au départ à ce qui contestait tout système philosophique. Aussi Marx fait-il dès 1844-45 de l'exception prolétaire un simple cas de figure d'un procès historique d'ensemble dont la dynamique est fondée sur la lutte des classes et, en dernière instance, sur l'activité par laquelle l'humanité se fait humanité, soit le travail. Quand le prolétaire est ramené à une figure du « producteur », le « moment machiavélien » s'en trouve secondarisé chez Marx, ce moment où une singularité irréductible fait soudainement irruption pour interroger à la fois le règne du Concept et de l'État en posant à nouveaux frais tant la question philosophique que la question politique.

Or, cette réinscription de la singularité dans le système ne peut être simplement considérée comme une défaillance propre à la pensée de Marx. Le sens d'un échec aussi retentissant doit plutôt être situé dans un phénomène qui affecte toute la modernité : la constante transformation de la visée d'émancipation en son contraire. Un tel phénomène a été théorisé deux fois, au moins, depuis le XVI^e siècle, dans des vocabulaires et des registres certes différents, mais qui se recourent selon Miguel Abensour¹⁷. Une première fois, Étienne de la Boétie s'est, comme les Anciens au

¹⁵ « L'affaire Schelling... », p. 120.

¹⁶ *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000, p. 116. Cf. Maurice Merleau-Ponty : *Sens et non sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 8-9.

¹⁷ « Pour une philosophie politique critique? », p. 238.

commencement de la philosophie, étonné de ce dont personne ne semblait s'étonner autour de lui : comment se fait-il, alors même que les hommes peuvent vivre libres, qu'ils paraissent lutter pour leur propre asservissement? Pour dire son étonnement et formuler cette interrogation, La Boétie a forgé une expression, sinon quasiment indicible, en ce qu'elle conjugue les contraires, du moins fort difficile à entendre : « servitude volontaire »¹⁸. Bien plus tard, après l'échec des révolutions modernes à réaliser l'émancipation et après que l'Allemagne eut abandonné la République parlementaire au profit d'un régime totalitaire, les penseurs de l'École de Francfort ont à leur tour cherché à comprendre ce qu'ils ont appelé la « dialectique de la raison », par laquelle celle-ci se renverse en son contraire. Il est crucial pour la suite de ce propos de bien saisir l'interprétation que Miguel Abensour donne de ces deux tentatives de comprendre la récurrence de la domination, dans la mesure où, du moins c'est ce qu'il me semble, la conception de la philosophie politique et de son rapport à la non-philosophie qu'il a cherché à forger en dépendent étroitement.

Claude Lefort a éloquemment montré dans son interprétation du *Discours...* que celui-ci reposait sur une argumentation subtile qui empêche le lecteur de conclure à une origine univoque du phénomène de la servitude désirée¹⁹. Ni la pesanteur de la « coutume » ou de la « tradition », ni la « puissance » des uns et la « lâcheté » des autres ne rendent compte de la fascination qu'exerce sur les hommes, selon Lefort, le « nom d'Un ». C'est en un certain sens au sein même du langage, qui ne permet pas d'entendre le passage du « tous-uns » au « tous-un », que se forment les ressorts de la servitude volontaire. Or, objecte Miguel Abensour, c'est peut-être là en dire encore trop sur le phénomène et passer à côté de ce que l'ami de Montaigne a de plus précieux à enseigner. Si l'attrait de l'Un, le désir de se fondre dans la « masse » ou la « compacité », de combler l'espace entre les corps pour n'en former qu'un²⁰, est indéniablement nourri par le charme qu'exerce le langage qui permet d'énoncer le nom d'Un, il faut voir dans ce dispositif un motif seulement, donc jamais une cause suffisante, de la servitude volontaire. La question soulevée par La Boétie est « question par excellence destinée à demeurer

¹⁸ Voir la « présentation » de Miguel Abensour et Marcel Gauchet du *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1978, p. VII-XXIX : « Les leçons de la servitude et leur destin ».

¹⁹ Claude Lefort : « Le nom d'Un », dans *Discours de la servitude volontaire*, p. 247-307.

²⁰ *De la compacité. Architectures et régimes totalitaires*, Paris, Sens & Tonka, 1997.

question »²¹ : ce que le *Discours* invite en effet à considérer, c'est le caractère à jamais *énigmatique* de la servitude volontaire, c'est-à-dire l'impossibilité de lui découvrir des raisons qui pourraient en rendre entièrement compte, de telle sorte que l'on pourrait croire lui découvrir un antidote sûr. Sans cause ou sans raison, la servitude volontaire doit conserver son « inquiétante étrangeté » et ainsi hanter sans cesse les entreprises qui visent l'émancipation et qui sont toujours susceptibles de céder aux charmes de l'Un.

C'est à peu près de cette façon que, selon Miguel Abensour, les penseurs de l'École de Francfort pensent ce qu'ils appellent de leur côté la « catastrophe ». Contre toute idée d'un « âge d'or » originel ou de « progrès », c'est plutôt, selon eux, Nietzsche qu'il faut suivre quand il décrit l'ancrage des commencements de l'histoire dans la violence et la terreur²² : il faut faire l'« hypothèse d'une catastrophe irrationnelle aux commencements » – « irrationnelle » parce qu'elle est « aussi indéterminée que contingente et destinée à rester telle »²³. Or, loin d'avoir eu lieu une fois pour toutes, la catastrophe – un peu comme le péché originel dans le christianisme – se transmet de génération en génération, la domination exercée sur la nature, qui est aussi domination exercée sur les autres et sur soi et par là se présente comme refus de « toute altérité »²⁴, n'a de cesse de se répéter, elle est catastrophe en permanence²⁵. Ainsi, au moment même où se pose avec une acuité nouvelle la question de l'émancipation, au moment où la société moderne entrevoit sa possibilité concrète, émergent pourtant les régimes les plus mensongers et les plus meurtriers de l'histoire, le stalinisme et le nazisme.

Le renversement du désir de liberté en désir de servitude n'est donc pas qu'une question d'ordre théorique, elle ne concerne pas seulement les pensées de la singularité qui refont, à leur corps défendant, de l'Un, elle est on ne peut plus pratique. C'est ce que veulent rappeler, entre autres, les fines analyses que propose Miguel Abensour de l'héroïsme dans la Révolution française, que je ne ferai qu'évoquer brièvement.

²¹ *Ibid.*

²² « Pour une philosophie politique critique? », p. 221, 241.

²³ *Ibid.*, p. 218-219. Voir aussi : *L'utopie de Thomas More...*, p. 164; « L'École de Francfort », p. 214.

²⁴ « Pour une philosophie politique critique? », p. 236.

²⁵ *L'utopie de Thomas More...*, p. 196; « Héroïsme et modernité », *Magazine littéraire*, 408, avril 2002, p. 46.

Se dressant contre la catastrophe de la domination, le « sobre » héros de la révolution²⁶ – puisqu’il s’agit de « n’importe qui » (Rancière)²⁷ prêt à assumer la perte des croyances et des fondements de l’Ancien régime et agissant en conséquence sans modèle²⁸ – vise et invente en même temps l’émancipation et la liberté. Or, il est fascinant de constater combien rapidement cet acteur sans modèle en vient à se poser lui-même comme un modèle à imiter, comme une « idole » disait Edgar Quinet, – comme si la « forme » se séparait de la « vie » et venait s’y opposer (Simmel)²⁹. Émerge de ce renversement une « normativité héroïque » qui pèse sur tous, y compris sur le sobre héros lui-même, comme s’il y avait une sorte d’« aliénation héroïque ». Au vide des croyances et des fondements qui définit le phénomène révolutionnaire, à la critique radicale de tout *arkhê*, se substitue ainsi une nouvelle référence, un nouveau point d’appui, de « nouvelles autorités héroïco-politiques » présumément porteuses de la vertu³⁰. Comme la révolution que décrit Merleau-Ponty dans *Les aventures de la dialectique*, l’héroïsme révolutionnaire est un « moment sublime » qui ne dure pas et se retourne en son contraire. Le face à face indéterminé de chacun avec chacun en sa singularité et des « tous-uns » avec un monde qui est chair et ne demande qu’à être découvert à neuf, paraît intolérable, insupportable, – le « petit », c’est-à-dire l’« individu » au sens de la singularité, cède à nouveau devant l’attrait du système.

Devant la catastrophe constamment recommencée et qui sourd là où on l’attendait le moins, Miguel Abensour évoque rapidement la solution kantienne-libérale. Horrifié par une tentative d’imposer des vertus qui conduit à la terreur, Kant propose de dissocier le bien du juste, les fins morales des procédures formelles, les dernières devant seules faire l’objet d’une mise en partage entre les citoyens³¹. Mais Abensour rejette cette solution qui, sous prétexte d’éviter la terreur, liquide à la fois le phénomène de la domination et la visée de l’émancipation. Tout au contraire du libéralisme, la philosophie politique critique qu’il propose renvoie à une

²⁶ Comme y insiste Hannah Arendt. Voir « La disposition héroïque et son aliénation », *Tumultes*, 2-3, 1993, p. 64-65.

²⁷ Jacques Rancière : *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

²⁸ « Saint-Just. Les paradoxes de l’héroïsme révolutionnaire », *Esprit*, 2, février 1989, p. 81.

²⁹ « La disposition héroïque et son aliénation », p. 72-73.

³⁰ *Ibid.*, p. 80, 83.

³¹ *Ibid.*, p. 79-80.

posture qui suppose une sorte de « surenchère » – expression sur laquelle je reviendrai, qui n’a en elle-même rien de péjoratif et dont Abensour se sert pour décrire la méthode de lecture propre à Lévinas –, en ce qu’elle consiste à reprendre – héroïquement, peut-être – le geste post-hégélien initial qui oppose la non-philosophie à la philosophie, la singularité au système. Autrement dit, Miguel Abensour s’engage à repenser la visée de l’émancipation en tenant compte de l’énigme de la servitude volontaire et d’une dialectique qui l’amène à se transformer en permanence en son contraire. Une telle posture se déploie en différentes directions. J’en privilégierai trois que, par commodité (ces expressions sont de moi et non de Miguel Abensour), je désignerai comme le « possible », le « sauvage » et l’« Autre ». Je les discuterai successivement.

– Le « possible ». Tout comme Benjamin et Adorno, prescrivant que l’on devait lire le passé sous l’angle de la « rédemption »³², comme si, plutôt que d’être entièrement disparu, le passé contenait en lui des moments de liberté ou des possibles émancipateurs qui pouvaient être sauvés et récupérés au présent, Miguel Abensour adopte en face de l’histoire la posture du « collectionneur »³³. Une « méthode qui politise le regard historique sur le passé » peut lui redonner vie au présent³⁴. Encore qu’il ne s’agisse nullement de simplement repérer les moments de liberté pour les répéter ou les imiter, ce qui participerait encore de l’aliénation; plutôt, comme Lévinas lisant Rosenzweig ou Buber, il faut faire « travailler » les textes, les auteurs et la symbolique des événements, il faut « surenchérir » en établissant entre eux et nous un « milieu » (comme disait Merleau-Ponty) où ce qui leur appartient et nous appartient en propre devient indiscernable³⁵. Pour le dire cette fois avec les mots de Lefort, il s’agit de faire « œuvre », c’est-à-dire à

³² *L’utopie de Thomas More...*, p. 137.

³³ « Le choix du petit », p. 66.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ « Penser l’utopie autrement », dans *Emmanuel Lévinas. Cahier de l’Herne*, Paris, L’Herne, 1991, p. 573, 582-583.

Cf. Maurice Merleau-Ponty : *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 201-202 : il faut se situer par delà une « histoire de la philosophie “objective”, qui mutilerait les grands philosophes de ce qu’ils ont donné à penser » et une « méditation déguisée en dialogue », où on ferait « les questions et les réponses ». En réactivant les interrogations ou les problèmes au fondement des œuvres de pensée et en les prolongeant, l’interprète institue un « milieu » où « le philosophe dont on parle et celui qui parle sont ensemble présents, bien qu’il soit, même en droit, impossible de départager à chaque instant ce qui est à chacun ».

fois de se laisser interroger par l'autre et de l'interroger, par opposition à un geste consistant à faire la « somme » de ce qui a précédé³⁶.

Ainsi des lectures que Miguel Abensour propose des utopistes, Thomas More, Pierre Leroux ou William Morris. Contre les interprétations marxistes, qui adoptent une posture de survol à leur égard, les inscrivant dans une logique de l'histoire qui fait de leurs « plans » et de leurs « modèles » de reconstruction de la société des naïvetés peut-être charmantes mais essentiellement dépendantes de l'immaturation des conditions de la révolution sociale, Miguel Abensour cherche à comprendre les utopistes comme ils se comprenaient eux-mêmes (pour reprendre l'expression de Leo Strauss)³⁷. L'utopie n'est pas fondamentalement un plan plus ou moins naïf de reconstruction de la société³⁸, elle est une pratique de mise à l'écart de l'actuel pour faire entrevoir des virtuels ou des possibles; elle est, comme le dit Paul Celan, une « altérité » à l'égard du social mais qui vise à faire retour vers lui, pour y susciter un désir neuf de liberté.³⁹ En ce sens, l'utopie n'est pas du tout l'esquisse d'une « solution » au « problème » que serait le tissu social-historique – comme Merleau-Ponty, Miguel Abensour ne croit pas que celui-ci soit susceptible d'une « solution »⁴⁰ –, elle est une manière de restituer la singularité, son énigme, l'« intrigue » qu'elle est, contre tous les systèmes philosophiques ou étatiques. Exercice de non-philosophie – le genre utopique se situe aux marges de la philosophie politique, précise Abensour⁴¹ –, l'utopie vient troubler, bouleverser la philosophie en même temps qu'empiéter sur son territoire voire refaire son geste fondateur par d'autres moyens en s'engageant dans une « interrogation sans fin sur le monde et le destin des

³⁶ Bien qu'ils soient quasiment contemporains, Dante fait selon Lefort une oeuvre en se rapprochant à la fois l'héritage d'Aristote et des Écritures, alors que Thomas d'Aquin en reste à la somme (Claude Lefort : « La modernité de Dante », dans Dante : *La monarchie*, Paris, Belin, 1993, p. 5-75).

³⁷ Sur Strauss, voir notamment *L'utopie de Thomas More...*, p. 35, 38, 42.

³⁸ *L'utopie de Thomas More...*, p. 34, 93-94; « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne? », postface à Pierre Leroux : *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques. Trois discours et autres textes*, Paris, Payot, 1994, p. 310.

³⁹ *L'utopie de Thomas More...*, p. 32-33, 79.

⁴⁰ « "Démocratie sauvage" et "principe d'anarchie" », *Revue européenne des sciences sociales*, XXXI, 97, 1993, p. 239. Cf. Maurice Merleau-Ponty : *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 305.

⁴¹ *L'utopie de Thomas More...*, p. 12.

mortels ». ⁴²

Cette remontée à la surface de possibles ou de virtuels que l'institué masque ou étouffe est lisible au mieux dans l'œuvre du « génial » Pierre Leroux, qui place lui-même la catégorie de possible au cœur de son travail. Comme Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*, Leroux est, selon Miguel Abensour, le penseur d'une « communauté invisible » qui à la fois hante la « communauté visible », transparait en elle et la transfigure. ⁴³ Alors que la « communauté visible » désigne la Cité instituée et telle qu'elle se manifeste comme ensemble de citoyens ⁴⁴, la « communauté invisible » désigne l'irruption en elle d'une humanité qui se définit, par delà tous les repères de la certitude, par une sorte de « communication généralisée » ⁴⁵ – que Leroux appelle l' « Association » – disposant à neuf les hommes les uns en face des autres pour qu'ils reconsidèrent leurs rapports et les refondent dans la « réversibilité » voire la « communion » ⁴⁶, mais aussi, plus largement, les plongeant dans un « échange généralisé » ⁴⁷ avec la « chair du monde », c'est-à-dire avec une institution symbolique contingente susceptible d'être l'objet d'un travail qui la fait paraître comme si elle était toujours « au premier jour » ⁴⁸. À la communauté invisible, le monde se présente ainsi comme un « être universel », comme une « vie » qui a une profondeur ou une « latence » ⁴⁹ inépuisable; il se présente, autrement dit, comme un monde rempli de possibles ou de virtuels qu'on n'aura jamais fini de découvrir ou d'explorer et qui sont à la fois absents et présents en tant qu'ils sont en même temps « oubliés » ou « enfouis », mais peuvent être ramenés à la surface par un être qui est ainsi appelé à constamment découvrir en lui de « nouvelles facultés » ⁵⁰. Comme le disait Schelling, l'homme se fait ainsi le

⁴² *La démocratie contre l'État...*, p. 114.

⁴³ « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne? », p. 301, 302, 308, 312. Cf. Maurice Merleau-Ponty : *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 283.

⁴⁴ « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne? », p. 308-309.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 305.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 315-316.

⁴⁷ « Philosophie politique et socialisme... », p. 17.

⁴⁸ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 320.

⁴⁹ « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne? », p. 308.

⁵⁰ « Philosophie politique et socialisme... », p. 22.

lieu de la Révélation de l' « infini » ou de « Dieu » – ce qui ne doit pas s'entendre, même si Leroux puise abondamment dans l'héritage légué par la symbolique chrétienne, comme manifestant une quelconque nostalgie théologico-politique, « Dieu » étant ici évoqué pour dire l'infinité des possibles que contient le monde⁵¹. En ce sens, Leroux s'engage également à l'égard de l'héritage chrétien dans une opération de rédemption, il le « travaille » pour lui faire dire des possibles dont il est prégnant : à la restauration d'un christianisme déchu par les temps modernes, Leroux oppose une « religion nouvelle », de nouvelles manières pour les hommes de se « re-lie » entre eux, par-delà les systèmes philosophiques et l'ordre étatique qui disposent chacun à sa place⁵². À Rousseau qui affirmait qu'il n'y avait de philosophie politique que de la Cité (ou de la communauté visible), Leroux objecte donc qu'il peut y avoir une philosophie politique de l'Humanité (ou de la communauté invisible) qui s'abreuve à la non-philosophie, dans ce cas-ci à une *praxis* du genre utopique qui à la fois trouble et nourrit la philosophie.

– Le « sauvage ». La catégorie du possible (ou du virtuel) que Miguel Abensour découvre chez les utopistes résonne profondément avec celle du « sauvage » telle qu'elle est à l'œuvre dans le travail de Claude Lefort. À l'égard de ce dernier, Miguel Abensour adopte la même posture que Lefort lui-même à l'égard des auteurs qu'il interprète : accueil à l'œuvre de pensée, certes, mais pour la faire « travailler », pour « surenchérir » sur elle, au sens précédemment défini. Ainsi Lefort devient-il le défenseur de la « démocratie sauvage » qui réalise l' « essence » de la démocratie⁵³. Alors que la réflexion de Lefort est certainement ambiguë sur la question – comme en témoignent ses réflexions, par exemple, sur le suffrage universel –, Miguel Abensour pousse la « logique » de son propos jusqu'au bout et déduit que, dissolution permanente de tous les repères de la certitude, la démocratie ne peut être définie comme un « régime »⁵⁴. La démocratie est plutôt une « forme de société », c'est-à-dire, selon Miguel Abensour – car il n'est pas sûr que, chez

⁵¹ « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne? », p. 316-317; « L'affaire Schelling... », p. 128-129.

⁵² « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne? », p. 309.

⁵³ « “Démocratie sauvage” et “principe d'anarchie” », p. 229, 235; « Utopie et démocratie », *Raison présente*, 121, 1997, p. 35.

⁵⁴ « “Démocratie sauvage” et “principe d'anarchie” », p. 228; « Utopie et démocratie », p. 35.

Lefort, « forme de société » ne soit pas une manière de traduire ce que les Anciens appelaient *politeia*, que les Modernes appellent précisément « régime » –, une manière d'exister, de se situer devant l'institution symbolique⁵⁵. Manière d'exister ou posture qui a ceci de propre qu'elle est interrogation radicale de l'institution – de telle sorte que la démocratie réalise ce que Reiner Schurmann appelle le « principe d'anarchie », c'est-à-dire à la fois la déconstruction de tout *arkhê*, de tout principe premier et ordonnateur du réel, et la visée d'un agir qui s'en passerait, qui serait, pour parler comme Hannah Arendt, liberté et pluralité⁵⁶. Pourvu qu'elle participe ainsi d'une « ontologie anarchique »⁵⁷, la démocratie sauvage peut être associée à l'Humanité au sens où l'entendait Leroux, celle-ci apparaissant comme son véritable sujet, et ainsi se donner comme découverte et redécouverte d'un « tissu de liens originaires »⁵⁸, c'est-à-dire de possibles et de virtuels qui à la fois sont recouverts par l'institution symbolique et la hantent. Ou, pour le dire d'une expression qu'affectionne Lefort, la démocratie sauvage est mise en scène de l'« élément humain », des hommes en tant qu'ils sont « tous-uns » ou ensemble de singularités irréductibles, fondant une socialité qui est un lieu d'intrigues et d'énigmes impossibles à synthétiser ou à systématiser⁵⁹. Ou encore, pour le dire cette fois d'une expression de Merleau-Ponty, la démocratie est mise en scène de la « chair du social », qui désigne la contingence ou l'historicité de l'institution symbolique, son « bougé ». Aussi la démocratie sauvage se présente-t-elle, à son tour, comme exercice de non-philosophie qui trouble la philosophie en même temps qu'elle en participe en tant qu'elle est visée d'une interrogation radicale de l'institution symbolique. Dans la mesure où elle cherche précisément à la fois à décrire et à se situer dans ce *nexus* non-philosophie/philosophie qui est le lieu de l'interrogation radicale de l'institué, la philosophie politique critique est non seulement philosophie de l'Humanité (comme chez Leroux), mais également philosophie accordée au principe d'anarchie (ce qui, soit dit en passant, rend difficilement tenable l'idée que la philosophie politique critique puisse s'édifier en se présentant

⁵⁵ « Utopie et démocratie », p. 35.

⁵⁶ « “Démocratie sauvage” et “principe d'anarchie” », p. 228.

⁵⁷ « “Démocratie sauvage” et “principe d'anarchie” », p. 229, 232, 238.

⁵⁸ « Comment une philosophie de l'humanité peut-elle être une philosophie politique moderne? », p. 319.

⁵⁹ « Utopie et démocratie », p. 37-38, 40.

comme une « restauration »⁶⁰ d'une activité qui s'est traditionnellement présentée certes comme une activité d'interrogation mais aussi comme un désir de refonder l'espace social-historique sur un *arkhê* découvert au terme de l'exercice⁶¹).

– L'« Autre ». Aux figures du possible et du sauvage, Miguel Abensour ajoute une troisième et dernière figure de la singularité : l'« Autre », au sens où l'entend Emmanuel Lévinas. Plutôt que dans une ontologie –même l'« ontologie nouvelle » d'Ernst Bloch ou de Merleau-Ponty⁶² –, la philosophie selon Lévinas doit se fonder dans l'éthique. On connaît la fortune de ce mot maintenant. Mais l'éthique au sens où l'entend Lévinas, insiste Miguel Abensour, n'a rien de l'éthique assagie des régimes démocratiques libéraux. Car l'éthique lévinassienne est rencontre de l'Autre qui, tout « visage » qu'il soit, échappe à toute prise, c'est-à-dire, comme cela est précisé particulièrement dans *Autrement qu'être*, est par delà toute manifestation et, en ce sens, par delà toute expérience. Il n'y a, en effet, aussi paradoxal que cela puisse paraître chez un auteur qu'on a pris l'habitude d'associer à la phénoménologie, pas d'expérience possible de l'Autre selon Lévinas, au sens où la rencontre avec lui a toujours déjà eu lieu⁶³, où le « commencement » qu'est cette rencontre est le lieu d'une hétérogénéité telle qu'il induit, avant tout choix, avant toute réflexion, une « responsabilité qui précède » toute « libre décision du sujet »⁶⁴. Comme si, d'une certaine façon, la rencontre avec l'Autre était toujours déjà passée – et comme si, ainsi, la justice qu'on lui doit était impossible. La « préphénoménologie » lévinassienne est peut-être bien en ce sens une utopie, au sens très strict du terme, c'est-à-dire l'énoncé d'un « lieu non lieu » qui, en deçà même de tout phénomène ou objet d'expérience, déploie un possible toujours déjà oublié au présent – le possible d'une conjugaison entre une impossible justice envers l'Autre, qui l'exige pourtant impérativement et, en conséquence, une responsabilité infinie à son égard.

⁶⁰ Claude Lefort : « La question de la démocratie », dans *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 17.

⁶¹ « "Démocratie sauvage" et "principe d'anarchie" », p. 238.

⁶² Sur la critique de Bloch, voir « Penser l'utopie autrement », p. 585; sur la critique de Merleau-Ponty par Lévinas, voir son texte « De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty », dans *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987, p. 151.

⁶³ « Penser l'utopie autrement », p. 599, note 2.

⁶⁴ Miguel Abensour et Catherine Chalier : « Avant-propos » à *Emmanuel Lévinas. Cahier de l'Herne*, p. 10.

Parce que la justice est impossible, qu'elle est toujours déjà passée, parce que, autrement dit, personne ne peut jamais dire « Je suis juste »⁶⁵, la justice devient obsession, elle porte avec elle une « étrange autorité »⁶⁶ qui commande de la chercher sans répit. Objet d'une quête sans fin, se confondant même avec cette quête, la justice est ainsi le fondement – paradoxal, parce qu'elle est absente, qu'elle est toujours déjà passée–, d'une révolution permanente, à l'infini, bien plus radicale que toutes les révolutions politiques et sociales qui se sont produites dans l'histoire. Il y a là une « mise en relation de la Révolution et de l'idée de l'infini, comme si la Révolution, épreuve de l'infini en jeu dans le rapport social, dans la relation d'altérité s'élançait au-delà de toute institution, mettant en branle une recherche de l'autre homme, sous le signe de l'altérité radicale. [...] Révolution qui loin d'un modèle de l'accomplissement ou de l'achèvement serait “révolution permanente”, “rupture des cadres”, “désordre”, “effacement des qualités” [...]. “Autre que la révolution ou plus révolutionnaire que toute révolution” »⁶⁷. De nouveau, comme chez Leroux, c'est d'une sorte de communauté invisible qui transparait dans le visible dont il faudrait parler – mais dans ce cas en un sens quasi littéral, puisque le visage de l'Autre est par delà toute prise que l'on pourrait exercer sur lui. Irruption d'une indétermination sans contenu positif, l'Autre est manifestation non-philosophique qui vient non seulement troubler l'ordre philosophique-étatique mais tout aussi bien reprendre à nouveau frais l'interrogation fondatrice de Platon dans *La République* – qu'est-ce que la justice? – pour la reposer dans toute sa radicalité et par là empiéter sur le terrain de la philosophie.

Dans les passages ménagés entre le « possible » (Leroux), le « sauvage » (Lefort) et l'« Autre » (Lévinas), l'entreprise de rédemption qu'est la philosophie politique critique de Miguel Abensour trouve son lieu propre, qui est celui d'une énonciation des droits de la singularité contre l'ordre philosophique-étatique. Une telle entreprise fondée sur le « choix du petit », il convient de l'identifier, écrit une fois Miguel Abensour à propos de Lévinas, au « Bien »⁶⁸. Même là où un tel terme n'est pas utilisé – quand il

⁶⁵ Pour reprendre l'expression de Jacques Derrida : *Force de loi*, Paris, Galilée, 1995, p. 26.

⁶⁶ « Avant-propos » à *Emmanuel Lévinas...*, p. 12.

⁶⁷ « Penser l'utopie autrement », p. 587-588, citant Emmanuel Lévinas : « Le surlendemain des dialectiques », *Cahiers de la nuit surveillée*, 1984, p. 324.

⁶⁸ « L'État de la justice », *Magazine littéraire*, 419, avril 2003, p. 56-57.

est question de Leroux, de Lefort, d'Arendt ou encore de Thomas More ou de Morris –, il est cependant clair que Miguel Abensour conçoit que le « choix du petit » ou de la singularité vaut mieux, pourrait-on dire, que le choix du système. Pour le dire dans les termes qui sont davantage ceux de l'École de Francfort, le petit ou la singularité est du côté de l'émancipation, le système du côté de la domination, et il ne fait pas de doute qu'à moins d'être un « parasite appointé »⁶⁹, le véritable penseur est du côté de ceux qui visent l'émancipation.

Or, il se pourrait qu'un tel « choix du petit » repose sur un paradoxe, voire une aporie – du moins, c'est ce qu'il me semble. Comme il me semble également que c'est à partir de l'œuvre de Merleau-Ponty, dont j'ai cherché à montrer à quel point le travail de Miguel Abensour en était proche, qu'on peut le mieux en éclairer le fondement et le sens du paradoxe.

Dans la « Préface » de *Signes*, texte qui participe de l'effort d'élaboration de ce qu'il nommait une « ontologie nouvelle »⁷⁰, Merleau-Ponty écrit que « la vérité est peut-être simplement qu'on aurait besoin de plusieurs vies pour entrer dans chaque domaine d'expérience avec l'abandon entier qu'il réclame »⁷¹. Puisqu'il est question, plutôt que d'adopter une position de « survol » à son égard, de se laisser enseigner comment l'Être, qui est profondeur, latence, visible doublé d'invisible, donc indétermination, se découvre dans l'expérience et la création – car « l'Être est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience »⁷² –, une telle modestie n'est qu'une manière de reconnaître que la philosophie n'est pas « plus "profonde" que les passions, que la politique et que la vie » et qu'il n'y a « rien de plus profond que l'expérience qui passe le mur de l'être »⁷³. Contre les systèmes qui tiennent « le monde couché à [leurs] pieds », contre tous les concepts impériaux (ainsi de l'Être et du Néant sartriens) qui prétendent fonder la possibilité de l'expérience singulière et irréductible plutôt que de se laisser conduire par elle, Merleau-Ponty propose à la philosophie de s'enfoncer dans la non-philosophie – peinture, littérature, musique, sciences,

⁶⁹ Miguel Abensour et Pierre-Jean Labarrière : « Parasites appointés, qu'avez-vous fait de la vérité? », dans *Arthur Schopenhauer : Contre la philosophie universitaire*, Paris, Rivages, 1994, p. 7-36.

⁷⁰ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 222.

⁷¹ Merleau-Ponty, *Signes*, p. 31.

⁷² Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 251.

⁷³ Merleau-Ponty, *Signes*, p. 30-31.

praxis – pour se laisser constamment déstabiliser et nourrir par elle. Ce qui lui évitera peut-être, précise-t-il, d'en parler « d'un peu haut, un peu trop sagement »⁷⁴.

Or, à qui est sensible à cette tentative de redéfinir les rapports entre la philosophie et la non-philosophie, que Merleau-Ponty présente comme une nécessité découlant de toutes les errances du siècle dont des philosophes se sont rendus coupables, il ne peut manquer d'apparaître qu'une sorte de paradoxe est inhérent à la démarche du philosophe disposé à se faire l'écho de la « prose du monde »⁷⁵. Remarquable est le fait que quelque soit le domaine dans lequel s'immerge le philosophe et quelque soit le temps qu'il lui consacre, c'est, pour ainsi dire, toujours la même chose qu'il y découvre, que Merleau-Ponty nomme la chair, et qui se laisse appréhender chaque fois à partir des mêmes catégories – à ce point qu'on peut envisager une nouvelle manière générale de dire l'Être, une « ontologie nouvelle », ainsi qu'on l'a relevé, qui ferait sa part à la latence ou à l'invisible (« plutôt que de l'être et du néant, il vaudrait mieux parler du visible et de l'invisible »⁷⁶). On voit bien que le philosophe déploie tout un nouvel arsenal conceptuel pour dire ce qui, selon lui, n'a été dit jusqu'à présent dans aucune philosophie – le « visible », l'« invisible », la « chair », la « déhiscence », le « chiasma », l'« entrelacs », etc. –, mais il n'en reste pas moins que c'est toujours, en définitive, d'un même Être dont il est question, d'autant plus englobant ou totalisant, pourrait-on ajouter, qu'il cherche précisément à inclure en lui la singularité sans lui faire violence. Immergée dans la non-philosophie tant qu'on voudra, au point de quasiment s'effacer devant elle, c'est-à-dire d'envisager de ne plus s'énoncer que dans un « demi-silence »⁷⁷, la philosophie de la chair n'en reste pas moins une philosophie, un système si l'on veut, qui ramène le singulier au *Même*. Comme si, après avoir montré que Marx a refait du Hegel à son corps défendant alors qu'il cherchait à redonner ses droits à la singularité prolétaire contre le système – c'est le sens de la critique qui lui est adressée dans *Les aventures de la dialectique* –, Merleau-Ponty s'engageait dans la même voie pour aboutir au même résultat, à ce qu'on pourrait peut-être appeler une sorte de « méta-hégélianisme ».

⁷⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁵ Maurice Merleau-Ponty : *La prose du monde*, Paris, Gallimard, Tel, 1992 [1969].

⁷⁶ Merleau-Ponty, *Signes*, p. 30.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 31.

On peut, à mon sens, légitimement se demander si le travail de Miguel Abensour n'est pas fondé sur une aporie semblable. Partout, contre les systèmes, le « choix du petit », partout, le singulier, l'irréductible, l'exception – le « possible », le « sauvage », l'« Autre » –, mais, au fond, par là même, partout le *Même* que l'on rencontre, dans lequel le monde dans son hétérogénéité se trouve réfracté, dans lequel se réalise, même si ce n'est qu'au niveau du concept, une réconciliation de tous les êtres par delà leur diversité. Se pourrait-il donc que la dialectique de la raison se déploie là même où on en est pourtant le plus averti? Ainsi de ce passage où il s'agit, commentant la *Dialectique négative* d'Adorno, d'exposer le sens d'un « penser nouveau », d'une pensée qui aurait fait le choix du petit : « à l'épreuve de ce qui reste une réalité incompréhensible pour cette métaphysique [la « métaphysique classique »], une philosophie transformée, obéissant à une “logique de la dislocation”, ouvrirait accès à un penser nouveau qui se donnerait pour but, pour *telos*, la non-identité, un penser *qui ne renoncerait pas à identifier mais identifierait autrement, en disant ce que cette “réalité incompréhensible” est, et non ce sous quoi, genre ou classe, elle tombe* »⁷⁸. Certes, l'on voit bien que l'auteur signale aussitôt que ce « nouveau mode de philosopher » peut difficilement s'énoncer dans le « langage issu de l'appropriation » qui est celui de la philosophie classique ou traditionnelle⁷⁹. Mais, par delà cette difficulté, bien réelle, ne faut-il pas plutôt demander si ce n'est pas bel et bien à une aporie que nous sommes confrontés, selon laquelle plus on cherche à ouvrir à la philosophie de « nouveaux territoires », plus on réaffirme, à son corps défendant certes, une « volonté de domestication » du petit ou du singulier? Dire que la singularité ou le non-identique « est » plutôt que de dire à quelle classe ou genre il se rattache, cela change-t-il fondamentalement la nature de l'opération?

Mais Miguel Abensour ne nous-a-il pas prévenus que si l'on fait un système philosophique, on fait aussi au même moment une philosophie d'État? Or, il serait bien ridicule de chercher à montrer qu'Abensour est un « philosophe fonctionnaire ». Pas un texte où il ne vilipende cette catégorie et l'État tout aussi bien. Cela dit, on ne peut s'empêcher de poser la question de la manière dont la singularité ou le petit se manifeste concrètement dans l'espace social-historique. De quelle manière, autrement dit, se montrent dans le monde le « possible », le « sauvage », l'« Autre »? Au moins dans le

⁷⁸ « Le choix du petit », p. 70 (mes italiques).

⁷⁹ *Ibid.*

cas de la démocratie sauvage, Miguel Abensour répond : « Résistance à la domestication, “démocratie sauvage” désigne positivement l’ensemble des luttes pour la défense des droits acquis et la reconnaissance des droits bafoués ou non encore reconnus »⁸⁰. Or une telle perspective, si elle a le mérite de rendre compte, ainsi que l’a bien montré Claude Lefort notamment⁸¹, des luttes sociales post Mai 1968 et des transformations qu’elles ont suscitées, ne néglige-t-elle pas la puissance d’intégration dont le droit est porteur dans les régimes démocratiques libéraux? La sanction que l’État accorde au droit, et qui est depuis longtemps déjà en Amérique du Nord en particulier l’un des modes privilégiés de légitimation des gouvernants, ne conduit-elle pas à faire du langage juridique une *doxa* dont se réclament groupes d’intérêt et corporations les plus divers? Outre le fait qu’on voit difficilement ce qu’une telle diffusion du droit peut avoir de subversif ou en quoi elle peut participer de la démocratie sauvage, il faut se demander si, par définition, elle ne constitue pas une invitation permanente faite à l’État à se poser en arbitre capable de discriminer entre les droits authentiques et les autres. Disons-le carrément : si la démocratie sauvage se traduit pour l’essentiel en une revendication fondée sur le droit, on voit mal en quoi elle ne se ramène pas à une demande d’État. Ce qui, en outre, force à poser la question : la philosophie politique critique, si c’est bien là qu’elle aboutit, est-elle si différente de la philosophie politique dominante, libérale ou néokantienne, qu’elle exècre pourtant? L’œuvre de Claude Lefort et l’ambiguïté de ses prises de position politiques, qui ne vont certes pas toutes dans le sens de la démocratie sauvage, est peut-être un symptôme de ces difficultés.

Mais cela, se pourrait-il que Miguel Abensour qui, répétons-le, a fréquenté assidûment les penseurs de la dialectique de la raison (au contraire de Lefort), l’ait entrevu? Précisément au moment où il expose au lecteur le « choix du petit » qui doit guider la pensée, Abensour écrit, commentant de nouveau Adorno : « le petit ne figure-t-il pas, dans l’œuvre d’Adorno, *le lieu utopique, le no man’s land de l’individu* »⁸²? Si je lis et interprète correctement ce passage, il est moins question ici de faire de l’utopie une manifestation du singulier ou du petit que l’inverse : penser le singulier ou le

⁸⁰ « “Démocratie sauvage” et “principe d’anarchie” », p. 229.

⁸¹ Voir Claude Lefort : « Droits de l’homme et politique », dans *L’invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 45-83.

⁸² « Le choix du petit », p. 70 (mes italiques).

petit relèverait de l'utopie. Non pas au sens où ce serait un exercice gratuit ou futile, car tel n'est pas du tout, on l'a vu, le sens de l'utopie chez Miguel Abensour, qui en fait plutôt, rappelons-le, un exercice de l'altérité, qui vise à faire retour au social après s'en être écarté. Dire que la pensée du petit, du singulier, est une utopie, un « lieu non lieu », signifierait dès lors : cet exercice est, certes, possible et même nécessaire, au sens où c'est la non-philosophie elle-même qui déborde la philosophie, qui nourrit le « choix du petit », qui appelle une parole qui la prolonge et dise son sens; en même temps, cet exercice est impossible – mais comme la justice selon Lévinas est impossible –, c'est-à-dire que la singularité ne peut jamais être présentée en tant que telle – cela, cependant, sans qu'elle soit simplement absente, comme si elle avait lieu et n'avait pas lieu dans le discours philosophique, comme si elle était en lui tout en étant en même temps sans *topos*. Comme toute utopie selon Miguel Abensour, la pensée du singulier représenterait une sortie hors de la philosophie dominante – mais moins pour établir une autre philosophie que pour fonder un « travail » sur la pensée qui troublerait constamment sa tranquillité.

Si c'est bien de cela dont il est question, le penseur de l'utopie qu'est Miguel Abensour n'aurait pas simplement fait de l'utopie un objet d'étude, il l'aurait intégrée à son écriture et au travail même de la pensée dans lequel il s'est engagé. Dans son travail, la philosophie serait bien troublée au moment même où elle s'énonce. Par delà toute critique qu'on peut lui adresser, on ne saurait ainsi faire abstraction du retour sur soi que manifeste une telle pensée, qui se fait elle-même « lieu non lieu ».