MATÉRIALISMES

JOURNAL MURAL
D'INFORMATION ET DE CORRESPONDANCE

N°75. 11 SEPT. 2016
DIFFUSION MILITANTE

SOMMAIRE : À PROPOS D'IMPERIUM. ENTRETIEN AVEC LORDON

CHAQUE SEMAINE, LISEZ NOTRE REVUE DE PRESSE MILITANTE,

rouge

Revue de presse militante d'information et de mobilisation ANTICAPITALISTE - n°24 - 28/08/2016

Publié par MATÉRIALISMES avec le Comité NPA Reims hebdo MATERIALISMES.WORDPRESS.COM

HTTP://MATERIALISMES.WORDPRESS.COM/

Communication

la lutte continue

À PROPOS D'*IMPERIUM*. ENTRETIEN AVEC LORDON

Propos recueillis par Ugo Palheta[1]

***Contretemps* : Ton angle d'attaque dans ce livre a pu surprendre certain•e•s de tes lecteurs/trices dans la mesure où, contrairement à tes interventions publiques et conjoncturelles, qui prennent pour cible des journalistes dominants, des grands patrons ou des dirigeants politiques, *Imperium* entre plutôt en contradiction et en conflit (théorique) avec des « amis », comme dirait le Comité invisible. En particulier, ta critique vise souvent la pensée libertaire (Bakounine notamment) et l'anthropologie anarchisante (M. Sahlins, P. Clastres, D. Graeber). Tu sembles même faire de ces derniers des exemples mêmes d'une pensée politique qui « se raconte des histoires », qui nie en particulier la (dure) loi de la « disconvenance passionnelle ». Est-ce que tu pourrais préciser le rapport que tu entretiens avec cette anthropologie et cette pensée, et pourquoi cette confrontation avec elles te semblait nécessaire dans la conjoncture présente, sur un plan à la fois théorique et politique ?**

Frédéric Lordon : L'introduction de ta question est une question à part entière, et je voudrais prendre un moment pour en dire une ou deux choses. Dans l'ensemble des malentendus que ce livre a créés, ou peut-être qu'il s'est ingénié à créer, il y a un malentendu d'adresse. Un peu comme, en économie, la mauvaise monnaie chasse la bonne, l'image publique visible chasse le travail invisible, ou disons moins visible. Et pire : l'altère dans sa réception. Même si – il faut être honnête… –*Imperium* est un livre qui s'adresse simultanément à plusieurs publics différents, il n'en est pas moins avant tout un travail de recherche, par conséquent destiné à être lu comme tel. Or, par une parfaite erreur de registre, il a été souvent reçu comme un autre de mes livres d'« intervention ». Au prix, évidemment, de quelques déceptions, et même de quelques aigreurs. D'abord du fait de sa difficulté d'accès. J'ai ainsi pu lire quelque part que ce livre devait être d'abord critiqué parce qu'il n'était pas lisible par « le peuple », et que, par sa difficulté d'accès, il entretenait « les rapports de domination symbolique ». On est un peu accablé de lire des choses pareilles dont je suis bien désolé d'avoir à dire qu'elles sont bêtes à faire peur. Il faudra me passer sur le corps pour obtenir de moi la subordination « militante » de la recherche et le renoncement à l'autonomie, sinon de la recherche elle-même, du moins de son *genre*. La recherche elle-même est une pratique, et comme toute pratique elle est à autonomie *relative*, on n'est donc certainement pas dispensé de penser ses (délicates) articulations avec la politique. Le genre « recherche » lui, je l'affirme haut et fort, est en tout cas d'une parfaite légitimité *en soi* et d'une totale autosuffisance. Il n'a à déférer à aucune demande ou contrainte extérieure, et certainement pas à une contrainte de « simplification » ou d'« accessibilité ». À coup sûr diffuser aussi largement que possible – en les rendant accessibles – les travaux théoriques constitue un enjeu politique d'importance. Mais enfin il faut d'abord avoir produit quelque chose avant de songer à le diffuser, et l'avoir produit selon les exigences de son genre de production. Il aurait fait beau voir de venir demander à Marx de rendre son truc, là, *Le Capital*, un peu plus lisible par le peuple – parce qu'il faut se le taper *Le Capital*… En tout cas, voilà : *Imperium* n'est pas un ouvrage militant, il n'est pas écrit par un « chercheur militant » (ce que, du reste, je n'ai jamais revendiqué d'être), et le juger dans les critères de la grammaire « militante » est du dernier contresens. Les régressions « ouvriéristes » qui exigent de

1. http://www.contretemps.eu/lordon-entretien-imperium/

tout écrit d'être aussitôt lisible par « les ouvriers » m'ont toujours effaré – en général d'ailleurs, elles sont les symptômes de pathétiques efforts pour expier ses propres origines de classe, un douloureux problème qui n'en finit pas de torturer les intellectuels de gauche, mais qui, pour ma part, m'a toujours laissé parfaitement paisible : je ne me sens rien à *expier* de tel (*réfléchir*, ça oui bien sûr, autant que nécessaire), ce qui est bien le moins quand on prend une vue spinoziste sur le monde social.

Ceci étant dit, et c'est là que commencent les ambiguïtés, le livre se choisit un objet, ou plutôt un problème, qui intéresse d'emblée un public non strictement universitaire : depuis Marx-Bakounine, la question de l'État est au centre des controverses de la gauche – à laquelle je m'abstiendrai soigneusement d'ajouter quelque qualificatif, du genre « extrême » (catégorie policière) ou « radicale » : c'est la gauche point, et tout ce qui n'entre pas dans ces débats sur l'État et le capital sous l'angle de la critique de la domination, c'est la droite point). Donc nous avons un ouvrage consacré à une question bien répertoriée comme éminemment politique, mais traitée avec les moyens du genre recherche. Une erreur de lecture commune (prévisible…) a consisté à donner le primat au premier prédicat sur le second, et à penser que la nature de l'objet déterminait d'après elle-même la nature de son traitement, alors que la hiérarchie est exactement inverse. C'est bien d'ailleurs parce qu'elle met le registre du traitement en position éminente que le livre n'est pas un livre « d'intervention », et que par conséquent il ne tombe pas sous les critères politiques usuels de l'ami et de l'ennemi. Ici, il n'y pas d'amis ou d'ennemis, en tout cas au sens des identifications qui animent un livre d'intervention : il y a l'autonomie de la controverse théorique – ou, si vraiment on veut garder quelque chose de ces catégories, il n'y a que des amis, avec lesquels, comme chacun sait, on peut avoir envie de « s'expliquer » !

En quels termes en l'occurrence ? En termes strictement analytiques, mais sur un arrière-plan d'affects que je tenais absolument à livrer dans une sorte d'avant-propos qui s'appelle « Ce que peut l'État (Aide-mémoire) ». Auquel semble-t-il peu de personnes ont prêté attention. Ça n'est pourtant pas la partie la moins importante du livre. Elle est même indispensable pour se faire une idée moins fausse de mes rapports avec la pensée, ou plutôt dirais-je, avec l'humeur libertaire. Car voilà : toutes les inclinations de mon *ingenium* me portent à une disposition anti-institutionnelle. Et spécialement à l'endroit de l'État. Mon implication dans Nuit Debout me vaut presque certainement de voir toutes mes communications aspirées par la DGSI. Il ne faut pas que je songe de trop près à ça, ça me met hors de moi. J'ai, bien plus que quelques libertaires en chambre, des raisons de vomir l'État. Mais est-ce que ceci fait une pensée de l'État ? Certainement pas ! Beaucoup de personnes ne s'aperçoivent pas qu'elles conçoivent implicitement l'intellection comme la pure et simple transcription ordonnée de leurs affects. C'est une sérieuse erreur. Sans doute ne pense-t-on jamais qu'à partir de ses affects. Mais on ne pense jamais *qu'*à partir de ses affects. Le « mais » entre deux énoncés en apparence identiques veut dire ceci : 1) il y a toujours nécessairement des affects au départ d'un effort de pensée ; *mais* 2) il n'y pas réellement d'effort de pensée s'il reste seulement au ras des affects qui lui ont donné son impulsion secrète. J'investis passionnellement la question de l'État. Mais la construction intellectuelle qui suit de cet investissement passionnel n'en est pas, ne peut pas en être, la pure et simple ratification en mots. C'est visiblement cela qui a échappé à bon nombre de lecteurs, à savoir que cet ouvrage est un exercice d'autocontradiction : la reprise intellectuelle, analytique, contredit l'impulsion passionnelle qui lui a donné naissance. La contredit partiellement bien sûr, puisque, de cette impulsion, il reste le désir princeps : le désir d'une vie avec le moins d'État et le moins d'institution possible. Mais, au terme du parcours, un désir trempé par l'analyse.

La conversion du désir brut en pensée, en fait en pseudo-pensée, oui, c'est cela que j'appelle « se raconter des histoires » : se raconter l'histoire de son désir proprement *irréfléchi*, se tenir à l'histoire de son désir envers et contre tout ce que l'analyse pourrait faire surgir de contrariétés – et qu'au demeurant on ne verra pas, par un effet de cécité sélective qui est le propre du désir lui-même quand il est désir de quelque chose de particulier et pas désir de comprendre. Ceci, oui, n'est bien que de la pseudo-pensée, plus précisément un effort de reconstruction *ad hoc* pour donner un échafaudage à ce qui a été posé dès le départ, irréfléchi – et qu'on ne veut surtout pas réfléchir. De là notamment les anthropologies fantasmagoriques. Alors on ne va pas refaire tout le livre maintenant, et cette réponse est déjà suffisamment longue, j'indique donc d'un seul mot ce qui me semble le cœur du problème en cette matière : je tiens que toute anthropologie qui ne met pas la question de la violence au cœur de sa réflexion est nulle et non avenue.

CT : Les classes et leurs luttes sont présentes dans ton livre mais en creux, pensées comme l'une des manifestations possibles de la fragmentation de la totalité humaine (p. 189-192), l'un de ses « tracés ». Même si tu insistes sur le fait qu'est toujours possible une sédition mettant en branle une partie de la « multitude » et contestant – partiellement ou radicalement – l'ordre stato-national, c'est un fait que tu accordes plus d'attention à la fragmentation de l'humanité en nations qu'aux divisions de classe. Pourtant, l'un des moteurs les plus puissants du changement social est assurément l'antagonisme de classe, y compris dans la formation des États-nations modernes, et tu as d'ailleurs beaucoup insisté sur ce point dans tes interventions à Nuit Debout. Est-ce qu'un prolongement possible de ton livre ne consisterait pas à proposer une théorie de la structuration/différenciation de classe de la « multitude », notamment dans ses implications sur un plan philosophique et politique ?

FL : Absolument. On pourrait même dire que, plus qu'un prolongement possible, ce serait un prolongement nécessaire. Au moins, et je ne peux pas ne pas y être sensible, ta question accorde-t-elle la distinction des plans problématiques, dont la confusion a conduit a tant d'erreurs de lecture : on a reproché à ce livre de ne pas parler de structure de classes ou du rôle de la lutte des classes dans la formation de l'« État ». Mais c'était ne pas voir que ceci n'était pas du tout mon sujet ! Ca n'est pas faute pourtant de m'en être expliqué et d'en avoir averti. J'envisage la question de l'État à un haut niveau de généralité et d'abstraction, pour le dire plus précisément : au niveau des structures élémentaires de la politique, et ceci afin d'en cerner la matrice la plus fondamentale, si bien que, dans cette perspective, ce qu'on appelle usuellement l'« État », l'État tout court, n'est jamais que l'État présent, tel qu'il s'est établi depuis disons deux siècles, c'est-à-dire l'une des formes particulières déclinées par l'histoire de ce que je prends pourtant la peine de nommer « État général » – qui, lui, est mon vrai sujet. Tout mon effort vise à décoller la pensée de l'État de sa réalisation contemporaine, précisément pour montrer que cette réalisation contemporaine n'en épuise nullement le concept. J'ai dû sérieusement rater mon coup à en juger par le nombre des lecteurs qui n'ont pas pu se retenir de lire le concept d'État général comme « État » tout court, État contemporain, et de projeter dans le concept général de l'État général les problèmes particuliers de l'État contemporain. Lesquels n'étaient pas mes problèmes. J'ai fait ainsi l'étrange expérience d'être discuté par un critique dont la lecture était tout entière subordonnée à la problématique de classes, pourtant presque entièrement absente du livre !, et pour cause : elle ne fait sens que pour l'État particulier qu'est l'État moderne bourgeois, l'État du capital. Misère des lectures incoerciblement projectives, qui demeurent fixées à leurs propres marottes et, incapables de décentrement, ne peuvent entrer dans aucune proposition autre…

Pourtant, comme tu le remarques, la disconvenance passionnelle, là encore, offre le concept le plus général dont la lutte de classes réalise une actualisation particulière. Le filigrane conceptuel de la lutte des classes, c'est la disconvenance passionnelle. Un filigrane que sa généralité même voue à produire aussi d'autres principes de clivage du continuum social… mais dont le clivage de classes est assurément l'une des possibilités ! En sorte que les éléments théoriques fondamentaux sont en place pour le prolongement que tu suggères, à plus forte raison dans le cadre de ce programme de travail auquel je donne le nom de « structuralisme des passions »[2] puisqu'ici tout spécialement il s'agirait d'articuler les lois les plus fondamentales de la vie passionnelle telles que les dégage Spinoza et les structures sociales du capitalisme qui leur donne leurs expressions historiques particulières.

2. *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, **Seuil, 2013.**

CT : J'aimerais que l'on aborde la question de ta méthode intellectuelle, ce qui permettra de mieux comprendre les objectifs que tu t'es donnés. Tu défends non seulement, comme tu l'as rappelé ici, l'autonomie du travail intellectuel et de la recherche vis-à-vis d'intérêts externes (matériels ou symboliques, économiques ou politiques), mais plus spécifiquement l'autonomie du travail philosophique vis-à-vis des sciences sociales et historiques, permettant une nouvelle articulation entre philosophie et sciences sociales Pour résumer cette position, tu parles de « philosophie spéculative ». Peux-tu préciser ce que tu entends par là, ce qui fonde d'après toi la nécessité d'une telle approche et nous dire les profits d'intelligibilité que l'on peut en tirer, en général et sur la question de l'État en particulier ?

FL : C'est curieux parce que je suis d'abord tenté de contredire un par un tous les termes de ta question ! Non pas, bien sûr, ceux qui réfèrent à l'autonomie du travail intellectuel, au sens le plus générique du terme, mais ça je viens de m'en expliquer. Pour le reste, si je reconnais évidemment, et hautement, l'autonomie du travail philosophique, ça n'est pas du tout sous l'espèce de cette autonomie que j'envisage mes propres usages de la philosophie. Tout au contraire : j'abâtardis la philosophie en la commettant avec les sciences sociales ! Au final, je ne sais d'ailleurs plus trop quelle expression employer pour qualifier mon travail : comme on voudra, je tente de construire une science sociale spinoziste ou une philosophie spinoziste appliquée. En tout cas c'est l'exact contraire d'une philosophie spéculative puisque j'ai ici un rapport tout à fait instrumental à la philosophie, dont je me sers comme d'un outil, convaincu, mais ça c'est l'hommage que mon vice utilitaire rend à la vertu philosophique, convaincu, donc, de la puissance supérieure de la conceptualité philosophique… et de ses formidables potentialités quand il s'agit d'empoigner les questions du monde social-historique.
En revanche, et là ta question met le doigt sur un point délicat, il est vrai que dans cet usage général aussi peu spéculatif que possible de la philosophie, il y a localement (et rarement) des moments de recours à des formes réellement spéculatives de raisonnement. Le plus notable de ces recours a trait à la reconstitution de la genèse de l'État général, genèse en fait d'une entité abstraite et non d'une réalité historique, donc inaccessible à toute enquête historique, comme le sont d'ailleurs toutes les genèses des institutions fondamentales – il y a une très belle citation de Durkheim sur l'inanité des quêtes du commencement absolu des institutions, question qu'il écarte comme « résolument non scientifique » : pas plus qu'il n'y a de « commencement » de la religion, il n'y a de « commencement de l'État », au sens de l'État général, c'est-à-dire comme principe fondamental du groupement des hommes. Et pourtant il faut bien se faire une idée de cette formation. Cette idée ne peut donc être que de caractère spéculatif. Mais pourquoi, demandera-t-on alors, former une telle idée spéculative, donc d'emblée posée comme sans rapport avec quelque événement ou réalité historique, s'il s'agit par après d'étudier des entités concrètes, elles à caractère historique ? Précisément parce que si l'idée spéculative est bien formée, Spinoza dirait : si elle livre l'essence de la chose, alors elle seule nous permet de comprendre l'existence de la chose – non pas dans le mécanisme de son advenue, mais dans les propriétés qui, suivant de cette essence, sont manifestées dans l'existence. Rousseau rencontre exactement le même problème que Durkheim – comme on sait celui-ci a beaucoup lu celui-là. « Il ne faut pas prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques, dit Rousseau, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels, plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine ». Et cela il le dit… à propos même de la genèse de la société des hommes ! Et voilà toute l'affaire : l'enquête purement spéculative, si elle est bien conduite, nous faisant connaître « la nature des choses » (ou leur essence pour parler comme Spinoza), peut, quoique spéculative, nous aider à éclairer leurs propriétés historiques réelles. De cela, on a surtout l'aperçu en situation de crise. Car, « en régime », les mécanismes fondamentaux au principe de la genèse spéculative sont en tant que tels invisibles : trop recouverts de déterminations secondaires. Mais on les voit remonter à la surface en cas de crise de l'institution, précisément parce que ces crises, si elles sont suffisamment profondes, mettent l'institution en situation d'avoir à revivre historiquement sa propre genèse : elle doit se recréer, se reconstruire. La connaissance d'André Orléan des crises et des refondations monétaires, parfois sous d'impressionnantes approximations de *tabula rasa*, nous avait permis d'illustrer ce point de résurgence[3]. C'est à ce moment précis que l'exercice de genèse conceptuelle, spéculative, révèle le mieux ses bénéfices : éclairer le réel historique même. Dans ces moments-là, l'institution est comme à nu. Et tout ce qu'il y a de fondamental en elle apparaît alors.
Il y a également une autre occasion de mobilisation spéculative des concepts dont il faut parler, à propos de la « multitude ». Alors qu'il est, à mes yeux en tout cas, d'une puissance insurpassable dans le registre de questions qui est le sien, le grand drame de ce concept de multitude, c'est qu'il est aussi offert à tous les mésusages. Un surtout, qui consiste à en faire un concept empirique, de type sociologique. Il est certain qu'à tomber dans ce travers, la « multitude » est le passeport pour les visions indifférenciées, déclivées, du monde social : c'est la négation même de toute la conflictualité intrinsèque du social. Comment peut-on continuer de parler de lutte des classes quand on fait de *la* multitude un référent empirique ? Mystère… Pourtant il faut le concept de multitude pour penser l'articulation hiérarchique du conflit et de la cohérence – car force est de constater que, même s'ils sont zébrés de clivages, les corps sociaux tiennent ! –, penser donc l'articulation hiérarchique de la convergence et de la divergence, c'est-à-dire la *régulation de la divergence*, j'entends par là que la divergence opère son travail dans le cadre de formations sociales relativement et temporairement stabilisées. Pour ne pas hypostasier la multitude comme entité réelle, il faut alors la doter d'un statut conceptuel *ad hoc*. Et, là encore, ce statut est de caractère spéculatif. Dans ce registre, la multitude n'est plus une catégorie susceptible de trouver immédiatement un correspondant empirique, mais un concept abstrait désignant ce réservoir de puissance collective qu'est par soi le social, au sens de Durkheim. La multitude si l'on veut, c'est le collectif considéré comme puissance. C'est la puissance pure du collectif. Empiriquement, cette puissance du collectif n'est saisissable que dans les manifestations qu'elle se donne, ce que j'appelle les autoaffections de la multitude. La seule chose qu'on voit dans le monde social-historique, c'est la multitude autoaffectée – c'est-à-dire s'étant donné telles mœurs, telles institutions, telles lois, etc. Mais derrière ces mœurs, ces institutions et ces lois, il faut bien aller voir ce qui leur donne leur effectivité, leur pouvoir d'affecter, et ceci ne peut être qu'une puissance : la puissance du collectif même, précisément, la puissance de la multitude. Ici de nouveau, la multitude est comme un filigrane, qui se tient en arrière-plan de toutes les formations sociales réelles, mais sans quoi celles-ci ne sauraient se soutenir.

CT : L'anthropologie philosophique de l'État que tu proposes dans ce livre, étroitement liée à l'idée d'une irréductible « disconvenance passionnelle », conduit paradoxalement à rehausser la question des formes historiques et concrètes de l'État. S'il ne s'agit pas d'opposer l'idéal de sociétés sans État à nos sociétés soumises à l'État, la question politique centrale n'est plus de détruire l'État ou de le maintenir (comme dans la tradition anarchiste), ou de découvrir comment favoriser le « dépérissement » de l'État au cours de la transition du capitalisme au communisme (pour ce qui est de la tradition marxiste), mais devient : quel type d'État devons-nous *et pouvons-nous* construire ? On pourrait d'ailleurs reposer les problèmes de la transition et du communisme à partir d'une telle interrogation. Dans quelle mesure les instruments théoriques que tu construis dans ton livre permettent d'esquisser une réponse à cette question ?

FL : Je te sais gré de reformuler très exactement la question que je me pose. Cette question n'est pas celle de la vie hors de l'État, j'entends par là hors d'une forme d'organisation collective qui ne serait pas une déclinaison de ce principe fondamental que j'appelle l'État général, ni donc la question d'un processus pour piloter quoi que ce soit qui serait de l'ordre d'un dépérissement de l'État (toujours entendu au même sens), mais bien la question des formes possibles d'État, et de celles à laquelle va notre préférence – car les *formes* d'État, elles, peuvent dépérir, pour cette simple raison qu'elles sont de nature*historique*. Redisons que par « forme d'État », il faut comprendre très généralement forme d'or-

3. Frédéric Lordon et André Orléan, « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la potentia multitudinis », in Yves Citton et Frédéric Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, **éd. Amsterdam, 2008.**

ganisation collective sur un ressort déterminé, c'est-à-dire une forme de totalisation – sur ce ressort, précisément. On dira qu'une communauté réalise une forme de vie, qu'elle est dotée d'une organisation collective, et que pour autant on la voit mal entrer sous le concept d'État. Eh bien si ! Il y a du proto-État dans une communauté. Une communauté, en tant que groupement, réalise la structure élémentaire de la politique – le groupement consistant, stabilisé sous une certaine forme (celle de son organisation, précisément). Mais, si l'on voit si peu d'État dans une communauté, c'est parce qu'elle demeure dans les petites échelles et qu'elle n'internalise pas la totalité, ou même seulement la majorité de ses conditions de reproduction matérielle : quoi qu'elle en ait, elle reste branchée sur l'extérieur de la division du travail, notamment la fourniture de quelques grands biens collectifs, et aussi (surtout) de cet autre bien qu'est la pacification de son environnement, laquelle lui est fournie par l'État contemporain dans lequel elle se trouve de fait incluse. Inutile de m'objecter que l'État cherche assez souvent à faire la peau à ces communautés qui tentent d'expérimenter hors de son ordre. Je sais ça comme tout le monde. Mais je dis que ceci, qui est tout à fait réel, n'épuise pas les rapports de la communauté (dissidente) et de l'État. Sous ce second aspect – l'inclusion de fait dans l'État –, qui ne disparaît nullement du fait du premier – la répression d'État –, la communauté, du point de vue de son émancipation d'avec l'État, joue en quelque sorte *free rider* comme dirait un économiste : elle trouve une partie de ses conditions de possibilité dans un extérieur auquel elle tente de se soustraire – mais pas si radicalement qu'elle croit. Mais on en revient ici à la réponse à ta toute première question : le travail intellectuel, c'est de voir aussi ce qui contredit nos inclinations passionnelles, et ce qu'elles nous donnent le désir de voir… ou (surtout) de ne pas voir.

Donc, il y a la question du nombre, de la taille, de l'échelle. Question politique par excellence. La politique c'est se colleter au grand nombre – de ce point de vue, ceux qui envisagent la fuite dans le petit nombre des communautés-isolats me semblent prendre – s'en rendent-ils compte ? – une voie profondément anti-politique. Tout ceci étant dit, le nuage de la controverse initiale se dissipe pour une bonne part. Car pour tout lecteur qui n'est pas enfermé dans ses œillères, il est assez manifeste qu'il y a une sorte de tronc commun d'accord à gauche auquel cet ouvrage s'associe évidemment, et ce tronc commun tient que l'État présent doit être dépassé pour deux raisons profondes. En premier lieu, il a – c'est là sa caractéristique historique – profondément partie liée au capital. Sortir du capitalisme suppose donc de sortir de l'État du capital. Il n'y a pas de sortie du capitalisme pensable au sein de la forme « État du capital ». En second lieu, il est une puissance séparée si lointaine que ses effets d'asservissement passent les bornes. Il se trouve que le tournant autoritaire, pour ne pas dire plus, du néolibéralisme un peu partout en Europe, mais spécialement en France, tombe assez bien pour aider à former le désir d'une autre forme d'État, c'est-à-dire d'organisation du *collectif nombreux*. Mais quelle autre forme ? C'est là que les choses deviennent plus floues. Cependant, il me semble qu'au sein de la gauche, définie, je le répète, comme celle qui poursuit la visée générale de l'émancipation, les principes généraux sont bien identifiés et font, en réalité, là encore l'objet d'un très large accord : autonomie et subsidiarité maximales, par conséquent structure d'ensemble étagée de type fédéral, attention extrême portée aux mécanismes de la représentation, préoccupation constante pour la construction de garde-fous institutionnels qui enrayent autant qu'ils peuvent les effets de séparation. Comment penser la transition vers cette forme autre ? – pour autant qu'on puisse poser pareille question, étant donnée l'indétermination que laissent ouverte ces principes. Je n'en sais rien, mais ce que je sais, c'est que les outils théoriques présentés dans le livre ne peuvent y suffire. Pour une raison très simple : cette question de la transition nous ramène dans un tout autre plan problématique, non plus celui, très abstrait, de l'État général, mais celui de l'État particulier de notre situation historique. Dont le livre parle notoirement peu, et à propos duquel il est certain qu'il faudrait mobiliser toute l'analyse des rapports sociaux du capitalisme et de sa structure de classes – je me contente de signaler au passage que tel est précisément le sens que peut revêtir l'idée d'une science sociale spinoziste, à savoir l'hybridation systématique (évidemment sous contrainte de cohérence) des concepts de cette philosophie et des analyses des sciences sociales, celles du marxisme notamment (mais pas seulement).

Si, il y a tout de même une chose à quoi ce livre pourrait être utile s'il s'agit de penser la transition et l'invention de nouvelles formes, une chose qui ne réside pas tant dans telle ou telle thèse particulière mais disons plutôt dans une sorte d'avertissement générique, à caractère anthropologique : toute entreprise d'invention politique et de création institutionnelle doit compter avec les désirs et les passions.

CT : J'aimerais que l'on termine cet entretien par trois questions plus « polémiques » si l'on veut : sur l'internationalisme, sur l'associationnisme et sur l'anti-étatisme. Ta critique de l'internationalisme porte sur l'idée selon laquelle il aurait pour sens et pour horizon le dépassement de la fragmentation de l'humanité en corps politiques distincts. Mais l'internationalisme, c'est aussi et peut-être surtout le projet politique d'une action solidaire des prolétaires (et des peuples opprimés) et le projet stratégique d'une articulation organisée de leurs combats. Ne crois-tu pas que tu te débarrasses un peu vite, du moins dans ce livre, de ces visées ?

FL : Je le crois d'autant moins que c'est exactement ce que je pense, et aussi exactement ce que je dis ! Dans ce livre ou ailleurs. Il faut peut-être rappeler ici un principe de lecture qui consiste d'une part en ce qu'un seul travail ne peut livrer à lui seul la totalité de la pensée d'un auteur, et d'autre part que l'appréciation de celle-ci relève d'une sorte de holisme du jugement (un peu si l'on veut comme les théories scientifiques chez Duhem et Quine). Or sur cette question de l'internationalisme, de ce que j'appelle respectivement l'internationalisme imaginaire et l'internationalisme réel, je crois que j'ai assez donné ces derniers temps. Si donc il faut redire d'un mot ce qui l'a déjà été assez longuement ailleurs[4], je crois que l'internationalisme pris au sérieux, c'est-à-dire d'après ceux-là mêmes qui se définissent comme « internationalistes », est à la fois une impossibilité et une contradiction dans les termes. Une contradiction dans les termes puisque inter-nationalisme dit par soi qu'il y a des nations… Ce qui se donne dans le débat politique à gauche sous le nom d'internationalisme est donc généralement à entendre comme cosmopolitisme : la communauté politique mondiale unifiée, l'abolition de toute frontière. Une contradiction donc et, une fois le terme internationalisme rectifié en cosmopolitisme, une impossibilité (de principe ou simplement de *très* long terme ? il faudrait beaucoup plus de place pour en discuter), car les forces passionnelles de la divergence rivent l'humanité dans la configuration fragmentée en ensembles finis distincts. Prenons l'hypothèse la plus favorable, celle de l'impossibilité de très long terme. Alors c'est un terme si long qu'à mon sens il ne définit pas une perspective opératoire pour une politique – ce qui n'empêche nullement de considérer, je le dis aussitôt, des redécoupages de tracés, des fusions, des constitutions de peuples de peuples (j'entends la fusion de peuples existants dans un nouveau peuple), selon des processus que l'histoire a déjà maintes fois empruntés. Ma position, pour le coup, est de prendre le mot d'internationalisme à la lettre. Dans ces conditions, l'internationalisme revêt le tout autre sens de l'effort tendanciel pour la départicularisation. Soit pratiquer systématiquement tout ce qui peut nous décentrer de nos appartenances nationales, pour explorer en politique ce que Spinoza appelle « les propriétés communes de choses », c'est-à-dire tout simplement chercher l'universel. Cet internationalisme-là se présente alors comme l'antidote à la maxime nationaliste par excellence qui est *« right or wrong, my country »*. *Right or wrong my country*, signifie que, par « loyauté », j'endosse les faits et gestes de « mon pays » (en fait du gouvernement de mon pays, se donnant abusivement pour « mon pays »), au seul motif que c'est mon pays. L'internationalisme commence avec la désolidarisation, avec le devoir de déloyauté quand « mon pays » déconne. Il se poursuit par la conscience des préoccupations qui intéressent les peuples les uns aux autres, en vrac : changement climatique, culture… et luttes sociales bien sûr. Si éthiques qu'elles aient été, les manifestations de soutien en France aux Grecs dans leur lutte contre l'austérité en 2015 sont une parfaite illustration de cette communauté d'intérêt. Car il y allait aussi de notre intérêt bien compris de faire cause commune avec

4. On pourra par exemple renvoyer au billet « Leçons de Grèce à l'usage d'un internationalisme imaginaire (et en vue d'un internationalisme réel) » du blog *La pompe à phynance*, **repris dans l'ouvrage** *On achève bien les Grecs*, **Les Liens qui Libèrent, 2015.**

les Grecs, pour cette simple raison que nous sommes sous des agressions communes : celles de l'Europe néolibérale. Dans cet ordre d'idée, nous aurions dû manifester avec les Italiens contre leur *Jobs Act* – le même nous est tombé dessus 18 mois plus tard… Au total cependant, je pense que cet internationalisme-là est voué à demeurer une modulation des luttes sociales qui sont très largement déterminées sur une base nationale, pour des raisons pratiques évidentes, dont ne croit pouvoir s'affranchir qu'une élite polyglotte du militantisme international. Allons au cas maximal : la Commune de Paris a-t-elle été un mouvement internationaliste au sens fort du terme ? Non. Un mouvement auquel des étrangers, mus par la reconnaissance de l'universel émancipateur, ont pris part, sans doute ; mais un mouvement national, et même en fait… municipal (comme l'atteste la si difficile extension du mouvement parisien aux autres villes de France). Et pourtant, quoique n'étant objectivement pas internationaliste, la Commune était du plus haut intérêt d'un point de vue internationaliste… et l'Internationale ne s'y est pas trompée ! Je pense donc que la vertu de l'internationalisme est bien ailleurs que dans le lyrisme de l'humanité unifiée : c'est une vertu d'émulation. Telle qu'elle naît d'ailleurs immanquablement du tissage des solidarités. J'ai eu l'occasion de dire ailleurs que l'internationalisme réel c'était l'organisation de la contagion, je peux le redire ici.

CT : Ta critique de l'associationnisme porte sur l'idée selon laquelle des associations entre individus, horizontalement déployées, pourrait permettre d'organiser la société en toute transparence et sans la doter d'un centre politique, d'un État. Mais l'associationnisme, ce sont aussi et peut-être surtout, dans la pensée libertaire comme dans certains courants qui se réclament de Marx, des projets d'appropriation collective des conditions et des finalités de la production et des échanges. Ne crois-tu pas que tu te débarrasses un peu vite, du moins dans ce bouquin, de ces visées ?

FL : Je peux répondre non de nouveau… parce que ça n'est pas mon sujet, et qu'il ne faut pas demander à *un* livre de *tout* dire. Ce qui m'intéresse dans ce livre c'est l'association comme *forme politique*, comme forme possible d'un collectif. Je n'en discute nullement les contenus substantiels – tant il est vrai qu'on peut s'associer pour un très grand nombre de choses : du club de boules à la société de capitaux. Qu'on puisse identifier parmi ces contenus nombreux celui de la souveraineté des producteurs sur leurs outils de production et leurs produits, est-il vraiment nécessaire que je dise l'importance que la chose revêt à mes yeux ? Je n'ai pas cessé d'en faire le thème central de mes interventions à Nuit Debout, en empruntant à Bernard Friot cette formule que je trouve extrêmement frappante d'abolition de la propriété lucrative. Mais cette discussion-là, c'est celle du capitalisme, et ça n'est pas la mienne… ici ! Je l'ai esquissée ailleurs, là où c'était le lieu, notamment dans un ouvrage consacré au rapport salarial[5], et au travers d'une catégorie, celle de *récommune*, qui me paraissait utile car, à l'évidence formée comme décalque de « république », elle a pour effet d'indiquer immédiatement la nature essentiellement politique de ces collectifs dont la part politique est le plus systématiquement déniée par l'idéologie économique, à savoir les collectifs de production – ce que, dans le capitalisme, on appelle des « entreprises ». Se retrouver à plusieurs pour produire quelque chose, c'est de la politique, c'est une situation politique. La récommune indique donc une communauté de taille inférieure à la communauté politique d'ensemble, dédiée à des finalités partielles – produire tel bien ou tel service –, raison pour quoi il faut la dire *res communis* et non *res publica* : elle est la chose d'un nombre limité au service d'objectifs limités. Mais c'est par là une manière d'amener à l'idée que, si la démocratie est aujourd'hui (en principe…) la forme légitime de la république, alors elle doit également être celle de la récommune. À l'époque qui est la nôtre, si une communauté se voit reconnaître le caractère d'être politique, alors elle ne peut recevoir que la forme de l'égalité démocratique. Il me semble que nous sommes là très près de ton associationnisme.
Pour autant, rien ne doit faire oublier analytiquement que le principe associationniste, que, de nouveau, je redéfinirais comme principe de la souveraineté des producteurs, se réalise dans des formes organisationnelles concrètes, lesquelles, par un argument qui pour le coup est au centre de mon livre, ne rejoindront jamais l'idéal de l'horizontalité parfaite, mais ne pourront qu'y tendre autant qu'elles peuvent. D'abord parce qu'un collectif s'organise *a minima* par des règles communes, et que des règles communes, c'est-à-dire collectivement agréées comme s'imposant à tous, et susceptibles d'être opposées à chacun, sont en elles-mêmes des verticalités, et (c'est-à-dire) ne se soutiennent que de la puissance du collectif, déclinaison locale de la *potentia multitudinis*. Ici il faut introduire quelque chose comme une heuristique de la crise, à laquelle j'ai d'ailleurs implicitement fait référence tout à l'heure : les formes institutionnelles ne commencent à dévoiler leur vérité qu'en situation de crise – quand « tout va bien », on voit rarement grand-chose. Mais quand, par exemple, survient un différend dans une association, et que la règle commune se trouve opposée à quelqu'un, il est certain que ce quelqu'un expérimente très concrètement ce qu'est la puissance de tous – contre lui. C'est une expérience directe de la verticalité, c'est-à-dire d'une puissance très supérieure à la sienne – qui est la puissance du collectif. Bien sûr on tâchera d'abord de discuter aussi horizontalement que possible – mais, précisément tant qu'on est encore dans ce registre, c'est qu'on n'est pas réellement en situation de crise. Or il existe un seuil d'intensité du conflit où celui-ci ne trouvera plus qu'à être résolu par l'application couperet de la règle – de la loi (je le dis exprès pour asticoter les libertaires !). La règle, c'est le collectif fait stipulation – une stipulation qui, réciproquement, ne se soutient que de la puissance du collectif.

L'autre obstacle à l'idéal d'horizontalité dans les récommunes a été dégagé à plusieurs reprises par Marx, qui montre combien la division du travail est en elle-même génératrice d'asymétries, de stratifications, donc de hiérarchies, et finalement de pouvoir. Évidemment plus la taille est grande plus ces effets sont puissants, et plus il faut monter de garde-fous institutionnels pour en enrayer les tendances à la séparation… c'est-à-dire à la réduction de la souveraineté réelle des producteurs en souveraineté formelle. Comme tu vois, et c'est l'un des avantages de la catégorie de récommune, les problèmes des collectifs de production et du collectif politique d'ensemble sont tout à fait homologues.

CT : Ta critique de ce que l'on peut appeler l'anti-étatisme concentre les deux critiques précédentes. C'est elle que l'exercice de spéculation philosophique que tu proposes fonde au premier chef. Tu t'efforces d'établir l'existence de deux invariants : que la puissance de la multitude fait l'objet de la capture par un centre et que ce centre doit être pensé sous le concept d'État général. Mais on comprend mal les raisons de la capture et en quoi le concept d'État général est plus éclairant que celui, par exemple, de pouvoir public.

FL : Je dis en effet que, dans le régime de ce que Spinoza appelle la servitude passionnelle, soit notre condition à tous, il y a une fatalité de la capture, et que nous n'avons que le choix d'en penser les mises en forme modératrices. Quand tu vois, comme je viens d'y faire référence, combien le problème se pose dans une entreprise de taille tant soit peu importante, tu imagines *a fortiori* combien le problème est redoutable à l'échelle macroscopique – je veux insister de nouveau sur cette force puissamment cratogène de la division du travail. Mais il faut ajouter d'autres choses. D'abord l'exposition des circulations de la *potentia multitudinis* à toutes les entreprises de capture opportuniste. Ces individus qu'on peut appeler des entrepreneurs de pouvoir se désignent par leur sens aigu du repérage de la puissance collective à capter. On les voit fondre sur les collectifs en formation pour en prendre la tête, c'est-à-dire pour s'en approprier la puissance, pour mettre la puissance du collectif au bout de leur puissance individuelle, et ainsi la démultiplier. Le collectif comme puissance acquiert ce pouvoir d'attraction quasi-magnétique car il est un levier surpuissant des possibilités de désir individuel, le seul en fait pour faire changer d'échelle le désir individuel. Dans ces conditions, le spectre de la capture est partout où il y a du collectif. Et c'est cette logique dont les formations politiques macrosociales, les États, sont la réalisation suprême.
Mais il y a pour ainsi dire pire encore. Il y a que les groupes, pour se reconnaître en tant que groupe, pour affirmer leur être-en-groupe, investissent passionnellement une chose ou un homme établi en quelque sorte comme l'attestation visible par tous que tous forment *ce* groupe. C'est toute la fonction du totem chez Durkheim. Et

5. *Capitalisme, désir et servitude, Marx et Spinoza*, La Fabrique, 2010.

c'est évidemment celle du « leader politique » en qui le groupe se mire et au travers duquel il se voit exister. De là évidemment l'éternel débat sur la personnalisation, ou l'incarnation, qui correspond en réalité à des forces anthropologiques extrêmement puissantes. L'argument *a fortiori* est donné par cet extraordinaire apologue qu'expose Pascal au tout début des *Trois discours sur la condition des grands*. Un naufragé débarque sur une île, les habitants croient reconnaître en lui un roi annoncé par une prophétie, ils l'investissent aussitôt comme roi, et le malheureux, qui n'en avait aucune intention ni aucun désir, le devient quoi qu'il en ait. Il n'y a donc pas que des entreprises délibérées de captures par des opportunistes, il y a aussi le désir propre du groupe d'investir quelque chose, et plutôt quelqu'un, se faisant ainsi lui-même l'agent, quasiment le demandeur, de sa propre capture, comme si le désir d'être en tant que groupe finissait en désir d'être capté – pour se voir incarné ou concrétisé. Ce désir de concrétisation est très puissant et nul n'y échappe. Même les groupes anarchistes ont leurs signes, leurs emblèmes, leurs hymnes, leurs drapeaux – des hymnes, des drapeaux… pour des anarchistes…, quelle ironie quand on y pense ! –, c'est-à-dire leurs équivalents fonctionnels de totems durkheimiens. Toutes ces choses manifestent l'existence du groupe en tant que groupe, *au-dessus* de ses membres. D'ailleurs, certains membres peuvent partir, d'autres venir, le groupe, lui, demeure, comme groupe en tant que groupe. C'est cela que j'appelle la transcendance du collectif, transcendance immanente qui est le principe de l'État général. On dira, à raison, qu'avoir un drapeau et avoir un chef despote séparé, ou un politburo, ça n'est pas exactement la même chose, et que ce qu'il faut entendre vraiment par capture, c'est la capture de la puissance collective des hommes par d'autres hommes. Et c'est cela que les progrès de la conscience politique démocratique, et ceux du schème égalitaire de l'individualisme, ne laissent plus faire aussi facilement.

Parviennent-ils à désarmer entièrement le mécanisme de l'incarnation ? Je n'en crois rien. Là encore nous retrouvons les deux questions centrales 1) du nombre, en tant qu'il détermine la force de ce mécanisme, et 2) des formes sous lesquelles l'accommoder au mieux. La question du nombre d'abord. Elle est vraiment décisive. Un groupement nombreux est un ensemble auquel appartiennent des gens dont la plupart ne se connaissent pas et ne se rencontrent pas. Comment donc peuvent-ils faire un groupe sans se connaître ni se rencontrer ? C'est ça la question. Et la réponse est : en partageant des affections communes. Le représentant (ou le totem…) est la solution la plus évidente de cette équation d'auto-identification du groupement nombreux – l'idée derrière tout ça est que ceux qui pensent les formations politiques macrosociales comme simple homothétie des communautés de petites tailles commettent une erreur caractéristique à laquelle je donne le nom de paralogisme scalaire (une erreur de confusion ou d'assimilation des échelles si l'on veut). Et une fois encore, ce que je veux dire ici, c'est que, si la capture-représentation se produit aussi infailliblement dans les groupements nombreux, c'est parce que des forces y poussent des deux côtés : du côté des entrepreneurs de pouvoir opportunistes, du côté du groupe lui-même qui se cherche ses identifications pour se confirmer dans son existence comme groupe. Après la question du nombre, la question des formes. Car une telle incarnation-représentation n'est nullement vouée à prendre la forme du chef suprême ou du *lider maximo*. Ce peut être celle du porte-parole sous des conditions institutionnelles de désignation, de rotation, de mandatement, de contrôle, etc., qui établissent un compromis acceptable entre les deux tendances contradictoires de la capture et de l'aspiration à vivre non capté.

Enfin il y a le concept d'État général. Mais ç'aurait été passer tout à fait à côté que de parler de « pouvoirs publics ». « État général », son nom l'indique assez, est une catégorie faite exprès pour mobiliser tous les effets de montée en généralité propre à l'opération même de conceptualisation – que loupent complètement tous ceux qui restent rivés sur une réalisation particulière du concept : l'État contemporain. État général est un concept très ambitieux puisqu'il revendique de passer sur toutes les formes d'organisation politique. C'est bien pourquoi je parle à son propos de structures élémentaires de la politique. L'État général, à mes yeux, ne révèle jamais si bien sa généralité conceptuelle que lorsqu'il trouve à s'appliquer à une forme politique à laquelle on penserait en dernier à appliquer la catégorie d'État, puisqu'il s'agit… des « sociétés sans État » ! Ma thèse est que les « sociétés sans État » sont effectivement sans État, *compris comme appareil de pouvoir coercitif séparé*, mais ne sont pas pour autant des sociétés sans État général. L'État général dans une société sans État, c'est le chef quand bien même la chefferie est dépouillée de tout pouvoir de commandement. Car elle n'est pas dépouillée de tout pouvoir tout court : il lui revient le pouvoir symbolique de l'autorité morale, *et ceci est authentiquement une capture de potentia multitudinis*. Or l'État général, ça n'est rien d'autre. Incarner – tiens, encore – l'autorité morale, c'est disposer du pouvoir de produire un certain type d'effet sur tous. Or cela, le pouvoir d'affecter tous, d'une certaine manière bien sûr, pas de toutes les manières, c'est l'État général en son essence. Est-ce que tu te vois parler de « pouvoirs publics » à propos d'un fait social comme les sociétés sans État ? Poser la question, c'est y répondre. En réalité « pouvoirs publics » est une catégorie qui a éminemment partie liée avec l'État moderne, et même qui ne fait sens qu'à son propos – il faudrait en faire la généalogie pour dire des choses plus précises. L'utiliser autrement expose au risque d'anachronisme manifeste – par exemple l'idée de « pouvoirs publics » me semble tout à fait hétérogène à l'État absolutiste ou à ce que Weber nomme l'État patrimonial. Or, conceptuellement, l'État général, c'est le plus grand dénominateur commun anthropologique à toutes les formes politiques, c'est donc une notion complètement anhistorique. Qu'on ne saurait dans ces conditions ramener à une invention historique aussi récente que les « pouvoirs publics ».