



# REVISTA DE FILOSOFÍA

...GUILLERMO ANDRÉS DUQUE SILVA Y JAVIER CADAVID RAMÍREZ: ¿Colombia hacia una democracia radical? La Democracia ampliada y la participación política de las FARC-EP... PEDRO MANUEL URIBE GUZMÁN: La tolerancia sustentada: una práctica para la democracia... ASBEL BOHIGUES: Repensando el papel de la élite política en los procesos democráticos... ALESSANDRA PETRONE Y LUCIA PICARELLA: El cosmopolitismo de la utopía a la posible implementación práctica... PATRICE VERMEREN: Saint-Just contre Saint-Just? Miguel Abensour, la Révolution comme énigme et le paradoxe de son héros... LIBERTAD LEÓN GONZÁLEZ: Una Novela Histórica de la Emancipación, Diálogos Discursivos en la Red...

Universidad del Zulia  
Facultad de Humanidades y Educación  
Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
Maracaibo - Venezuela

**Nº 86**  
**2017 - 2**  
Mayo - Agosto

Revista de Filosofía, N° 86, 2017-2, pp.91-116

## Saint-Just contre Saint-Just? Miguel Abensour, la Révolution comme énigme et le paradoxe de son héros

Saint-Just against Saint-Just?  
Miguel Abensour, the Revolution as an Enigma and the  
Paradox of his Hero

*Patrice Vermeren*  
*Université Paris VIII*  
*Paris, Francia*

### Résumé

Pourquoi lire Saint-Just aujourd'hui ? Selon Miguel Abensour, pour mieux s'interroger sur l'énigme du politique dans sa double dimension de domination *et* d'émancipation. Saint-Just se tient dans une tension interne : inventeur de lois, à l'ombre desquelles s'avance la tyrannie, il est en même temps créateur d'institutions, génératrices de liberté. Saint-Just a opposé deux répliques à la glaciation du peuple par la Terreur : les Institutions et l'héroïsme révolutionnaire. Contre les interprétations libérales et révisionnistes de la Révolution Française et tout éloge du personnage conceptuel du Thermidorien, la philosophie politique critique de Miguel Abensour fait de Saint-Just un anti-Rousseau et un anti-Sade, pour poser la question de la possibilité de l'héroïsme dans une société moderne antihéroïque et prosaïque, et celle, destinée à demeurer question, de l'émancipation humaine.

**Mots clé:** Héroïsme Révolutionnaire; Illustration; Émancipation; domination.

## Abstract

Why read Saint-Just today? Answer by Miguel Abensour: in order to better ask about the enigma of the political in its double dimension of domination and emancipation. Saint-Just remains in an internal tension: As an intervener of laws, in the shadow of which the tyranny advances, and, at the same time, as creator of institutions that generate freedom. Saint-Just opposed two replicas to the freezing of the people by Terror: Institutions and revolutionary heroism. Against the liberal and revisionist interpretations of the French Revolution and avoiding all praise of the conceptual character of the Thermidorian, the critical political philosophy of Michael Abensour makes Saint-Just an anti-Rousseau and an anti-Sade, to raise both the question of possibility of heroism in a modern antiheroic and prosaic society like that of human emancipation destined to remain a question.

**Keywords:** Revolutionary Heroism; Illustration; Emancipation; Domination.

## Introduction

Encore une énigme: celle de la Révolution, qui va de paire avec un paradoxe: celui de Saint Just. Qu'est-ce qu'une énigme? Selon Littré: «définition de choses en termes obscurs, mais qui, tous réunis, désignent exclusivement leur objet et sont données à deviner. (...) Par extension: tout ce qui n'est pas facile de comprendre, de deviner, au premier abord<sup>1</sup>». Une des manières de répondre à la question du choix que fait Miguel Abensour de la Révolution Française pourrait être que celle-ci offre plus que toute autre une situation complexe qui accentue le caractère énigmatique de la Révolution. Et qu'est-ce qu'un paradoxe? Toujours selon Littré: «Opinion contraire à l'opinion commune<sup>2</sup>», qui ajoute une citation des *Lettres persanes* de Montesquieu qui sied bien à la méthode de Miguel Abensour: «On aime à soutenir des opinions extraordinaires et à réduire tout en paradoxes». Une autre citation faite dans cet article, extraite d'une lettre de J.J. Rousseau à M.Moultou: «Tous les hommes vulgaires, tous les petits littérateurs sont faits pour crier toujours au paradoxe, pour me reprocher d'être outré», pourrait aussi servir à penser le choix de Saint-Just, comme susceptible d'être le mieux à même, de tous les héros révolutionnaire, à faire crier au paradoxe, d'énoncer une opinion comme contraire à l'opinion commune. Miguel Abensour peut encore dire aujourd'hui: nous avons un rapport à la Révolution Française, et sinon il faut l'avoir<sup>3</sup>. Lui l'a eu très tôt, ayant rédigé un Diplôme d'Études Supérieures de science politique à la Sorbonne sur Saint-Just sous la direction de Charles Eisenmann,

1 LITTRÉ, Emily. Dictionnaire de la langue française, Paris, Hachette, 1874, tome 2 page 1400

2 Ibidem, tome 3, page 937.

3 Entretien avec Miguel Abensour, 23 juin 2015.

et projeté d'écrire une thèse de doctorat sur le jacobinisme. Mais l'alternative était claire: ou bien revenir sur les figures de Robespierre, Saint-Just, Billaud-Varennes, Collot d'Herbois, ou bien faire toute la France pour travailler les archives des deux mille cinq cents clubs jacobins: il choisira finalement un autre sujet, l'utopie et William Morris. Mais il fera retour à dates régulières sur la Révolution Française, comme s'il l'avait toujours gardée à l'horizon de sa pensée.

Le premier texte que Miguel Abensour publie vient de ce mémoire rédigé sous la direction de Charles Eisenmann, professeur de droit à la Sorbonne, disciple de Kelsen, et auteur en 1933 d'une réfutation décisive de l'interprétation traditionnelle des juristes du dix-neuvième siècle selon laquelle Montesquieu serait l'inventeur de la théorie de la séparation des pouvoirs. Qu'Eisenmann ait la réputation bien établie de s'efforcer toujours de détruire les théories dominantes, et de les remplacer par d'autres –en l'occurrence considérer que le chapitre 6 du livre XI de *l'Esprit des lois* contient non une constitution de l'État mais une constitution de la société civile qui reproduit et perpétue la division en classes sociales, thèse reprise par Althusser dans *Montesquieu, la politique et l'histoire* (1959)<sup>4</sup> –, a sans doute compté dans la décision d'Abensour de le choisir comme directeur de mémoire, puis de thèse. La critique de la théorie de la séparation des pouvoirs engage aussi directement l'interprétation de la Révolution Française: l'examen de la constitution de 1791 montre que celle-ci n'en respecte nullement les principes: les organes ne sont pas spécialisés (cf le droit de veto du roi, qui lui donne une fonction législative, et la participation du corps législatif à la fonction juridictionnelle: par le référé législatif, le pouvoir d'accuser les ministres, et les relations internationales), et la règle d'indépendance n'est pas toujours respectée (les ministres sont «pénalement» responsables et susceptibles d'être accusés de n'importe quel crime par le corps législatif<sup>5</sup>). Outre des études consacrées à Montesquieu et à Rousseau, Eisenmann a publié régulièrement des articles philosophiques, par exemple dans les *Annales de philosophie politique*, sur le juriste et le droit naturel (n°3, 1959), et sur la légitimité juridique des gouvernants (n°7, 1967). Abensour ne pouvait pas non plus ignorer l'engagement politique d'Eisenmann, pour discret que celui-ci ait voulu le tenir, depuis son adhésion dès les années 1930 à la Ligue des intellectuels contre le fascisme, jusqu'à sa création d'un fonds de soutien aux universitaires poursuivis pour leur complicité avec le FLN pendant la guerre d'Algérie, dans la persistance de son intérêt pour les questions politiques et la défense de l'autonomie individuelle contre toute forme de dirigisme étatique<sup>6</sup>.

4 TROPER, Michel. «Eisenmann Charles - (1903-1980)», Encyclopædia Universalis.

5 TROPER, Michel. «L'évolution de la notion de séparation des pouvoirs», dans Francis Hamon et Jacques Lelièvre(édits): *L'héritage politique de la Révolution Française*, PUL, 1993, page 99.

6 BONNARD, Laurent. «La pensée constitutionnelle de Charles Eisenmann», *Jus politicum* N° 8, 2012.

«La philosophie politique de Saint-Just. Problématiques et cadres sociaux» paraît en 1966 dans les *Annales de la Révolution Française*, dirigées par Albert Soboul. Miguel Abensour avait rencontré celui-ci en raison de ses travaux sur les sans-culottes parisiens, et parce qu'il avait publié en 1948 un fragment des «Institutions républicaines» rédigé en l'An II de la République, et en 1951 un autre manuscrit inédit de Saint-Just datant probablement de 1791 ou 1792 intitulé «De la nature, de l'état civil, de la cité ou les règles de l'indépendance du gouvernement». Dès ce premier texte de Miguel Abensour se donne à voir un style philosophique singulier qui traversera toute son œuvre future: la (re)construction d'un dispositif conceptuel se fait toujours chez lui contre un autre, et dans la redéfinition de ses concepts. En quoi Saint-Just, en l'occurrence, est-il l'Anti-Rousseau? Parce qu'il postule que les principes de l'état social ne peuvent qu'être fondés sur la nature<sup>7</sup>. Pour travailler la sub-structure métaphysique de ce philosophème, Miguel Abensour pose trois questions: Qu'est-ce que l'état social? Quelles sont les causes de son extinction? Comment le restaurer? Le manuscrit «De la nature» est donc interrogé en tant que fondant l'action politique de Saint-Just, et jusque son échec, contre la thèse d'une disjonction inéluctable entre les deux.

Pourquoi Miguel Abensour lit-il Saint-Just? Il restitue ainsi son dispositif spéculatif: l'état de nature – état d'avant toute apparition d'une autorité politique – est immédiatement social, et précède l'individu, lequel n'apparaît qu'au cours d'un processus de dégradation sociale; l'homme naît pour une société permanente, pour la possession (personnelle: le lien entre deux personnes, et réelle: effet de l'occupation des sols, de l'échange et du commerce); l'identité d'origine et l'égalité interdisent toute domination, cette dernière ne pouvant surgir que de l'apparition d'une hétérogénéité, qui fait sortir de la société homogène où l'indépendance et la sociabilité se conjugueraient harmonieusement pour céder la place à l'altérité, à la loi politique ou de conservation: «l'état social est le rapport des hommes entre eux. L'état politique est le rapport d'un peuple avec un peuple». C'est dire que la vie civilisée est la vie sauvage, sous condition de la disparition du social et d'une généralisation du politique. Les causes qui produisent cet effet sont théoriques et pratiques: la confusion du social et du politique, substituant à la participation la juxtaposition, les hommes ne vivant plus entre eux que dans des rapports de peuple à peuple; la séparation du prince et du souverain, avec l'apparition du magistrat, et un contrat social qui est à la fois un pacte d'union des citoyens entre eux et de soumission des citoyens au pouvoir. On voit que pour Miguel Abensour, lire Saint-Just, c'est d'abord se poser une

7 ABENSOUR, Miguel. «La philosophie politique de Saint-Just. Problématiques et cadres sociaux», *Annales de la Révolution Française*, 1966, volume 38, pages 1-32 et pages 341-358. Voir aussi l'article «Saint-Just» du Dictionnaire des Œuvres politique, François Châtelet, Olivier Duhael et Evelyne Pisier, Paris, PUF, 1986, 3<sup>e</sup> édition 1994 pages 1059-1073..

question: celle de l'apparition de l'État, c'est à dire de la constitution de la politique en tant qu'elle apparaît contre la société comme activité séparée (le peuple se tourne vers le commerce, l'agriculture et la conquête, délaissant les assemblées), et du clivage dominants/dominés (commandé aussi par l'inégalité introduite par le devenir marchandise de l'homme).

### **Les Institutions républicaines comme esprit de la Révolution**

Miguel Abensour lit donc Saint-Just pour poser l'énigme du politique, mais dans sa double dimension: domination *et* émancipation. Ce pourquoi la seconde question qu'il pose, s'agissant de la philosophie politique de Saint-Just, est la suivante: comment reconstruire la cité légitime? La réponse de Saint Just sera: théoriquement, en renversant le cours de l'histoire, rétablissant le social dans ses droits, contre la distinction gouvernants/gouvernés et l'opposition des forts au faibles; pratiquement: choisir la nature contre la politique comprise comme règne de la force. Le manuscrit «De la nature, de l'état civil, de la cité ou les règles de l'indépendance du gouvernement», demeuré inachevé, s'en tient à un concept anhistorique de la nature sans indiquer de vision future ni de progrès prévisible, à un primitivisme tourné vers le passé où l'histoire est déclin et altération, mais ce dernier pourra faire retour dans un projet révolutionnaire. La lecture de Saint-Just faite par Miguel Abensour est double. Il dessine les trois caractères généraux de sa pensée: naturalisme doctrinaire, anti-individualisme et opposition à toute théorie du contrat, pour mieux mettre en évidence la distinction qu'il trace entre un ordre social autonome conçu comme un organisme qui préexisterait à un ordre étatique venu troubler celui-ci, et rapprocher la forme du droit défendue et illustrée par Saint-Just comme adéquate à l'idée du droit social selon Gurvitch. Soit un anti-rousseauisme décrit avec précision aux trois niveaux de sa philosophie de l'histoire, de sa théorie de la société et du fondement du droit. Et il désigne en creux la place que pourra tenir dans le système matériel des idées de Saint Just la Révolution.

La passion de Miguel Abensour pour la Révolution Française l'a conduit à Albert Mathiez, et à Georges Lefebvre, dont il a lu avec passion les articles sur la Grande Peur et sur les foules révolutionnaires et leur créativité dans lesquels il a vu un antidote contre les thèses réactionnaires de Gustave Le Bon<sup>8</sup>. Il propose à Albert Soboul d'organiser un colloque sur Saint-Just à l'occasion du bicentenaire de sa naissance. qui se tiendra finalement le 25 juin 1967 à la Sorbonne. Sa propre contribution ne sera pas publiée dans les *Annales de la Révolution Française*, parce qu'elle a déplié en sortant de l'orthodoxie jacobine de Soboul, historien communiste: il suggérait que

8 ABENSOUR, Miguel. La communauté politique des «tous uns», Entretien avec Michel Enaudeau, Paris, Les Belles Lettres, 2014, pages 60-62.

Saint-Just aurait envisagé une sortie de la Terreur par les Institutions, soit un projet différent de celui des Indulgents (Danton et Camille Desmoulins, et leurs partisans, qui voulaient un «comité de clémence» pour limiter les excès de la Terreur et favoriser le retour à la paix. On sait que Robespierre, dans un discours au club des Jacobins du 8 janvier 1794, renvoie dos à dos les moyens *citra-révolutionnaires* qu'ils préconisent et les moyens *ultrarévolutionnaires* prônés par les hébertistes, qui veulent la Terreur à outrance, et que les uns et les autres seront condamnés à mort par le Tribunal révolutionnaire et exécutés. Le rapport de Saint-Just sur les factions de l'Étranger (13 mars 1794), dirigé contre les Enragés, comme le rapport qu'il a rédigé contre Danton, décret d'accusation, signent les premières décisions prise par la Convention et les comités sans l'avis des sans-culottes, comme l'exécution de Chaumette après le groupe cordelier la 13 avril 1794 ). Et Abensour évoque aussi, pour justifier que les Actes du Colloque paraissent finalement en livre plutôt que dans les *Annales de la Révolution française*, la dénonciation dont il avait été l'objet, de la part d'un autre disciple de Soboul, d'être un lecteur assidu, à la Bibliothèque Nationale, de la revue *Socialisme ou Barbarie*.

«La théorie des institutions et les relations du législateur et du peuple<sup>9</sup>» se place d'emblée sous la référence à Michelet, définissant la Révolution comme «l'avènement de la Loi, la résurrection du Droit, la réaction de la Justice», pour mieux questionner le rapport du législateur et du peuple en tant qu'il ouvre la question de l'institution chez Saint-Just. Une question qu'il a trouvée dans un petit livre écrit par Gilles Deleuze en 1953 pour la collection «Textes et documents» dirigée par Georges Canguilhem: «L'institution se présente toujours comme un système organisé de moyens. C'est bien là, d'ailleurs, la différence entre l'institution et la loi: celle-ci est une limitation des actions, celle-là, un modèle positif d'action. Contrairement aux théories de la loi qui mettent le positif hors du social (droits naturels), et le social dans le négatif (limitation contractuelle), la théorie de l'institution met le négatif hors du social (besoins), pour présenter la société comme essentiellement positive, inventive (moyens originaux de satisfaction). Une telle théorie nous donnera enfin des critères politiques: la tyrannie est un régime où il y a beaucoup de lois et peu d'institutions, la démocratie, un régime où il y a beaucoup d'institutions, très peu de lois. L'oppression se montre quand les lois portent directement sur les hommes, et non sur des institutions préalables qui garantissent les hommes<sup>10</sup>». Abensour avait d'abord connu Gilles Deleuze sans le connaître, parce que celui-ci surveillait anonymement l'épreuve de dissertation philosophique au concours général l'année qu'il l'avait passé; le sujet du concours

9 ABENSOUR, Miguel. «La théorie des institutions et les relations du législateur et du peuple», Actes du Colloque Saint-Just, (Sorbonne, 25 juin 1967), Avant-propos par Albert Soboul, Paris, Société des études robespierristes, 1968, pages 239-290.

10 DELEUZE, Gilles. *Instincts et institutions*, Paris, Hachette, 1955, page IX.

portait un libellé prémonitoire: “Qu’est-ce qu’un homme libre?”. Il avait ensuite reconnu le surveillant pour être Deleuze en suivant ses cours sur Kant à la Sorbonne. Deleuze avait depuis longtemps la référence de Saint Just sous la plume, comme en atteste, outre son recueil *Instincts et institutions*, et la citation qu’il y fait d’un extrait des *Institutions républicaines* qu’il intitule “Institution, mœurs et lois”, le témoignage de son ami Michel Tournier à propos de leur amour commun de l’architecture des systèmes philosophiques selon Martial Guérault: “Nous tenions d’ailleurs qu’en bonne philosophie la solution précède toujours le problème. Le problème n’est que l’ombre portée d’une solution, fontaine d’évidence jaillie *motu proprio* dans le ciel intelligible. L’existence de Dieu n’avait commencé à être un problème que le jour où était apparu l’argument ontologique, etc. Petits Saint Just de l’esprit, nous classions les productions de l’esprit en deux catégories que nous séparions d’un coup d’épée: les systèmes philosophiques et les bandes dessinées. Tout ce qui n’était pas système – ou études consacrées à un système – était bande dessinée<sup>11</sup>”. S’agissant des institutions républicaines, Deleuze trouve dans Saint-Just qu’elles sont l’esprit même de la Révolution: la liberté ne peut se perpétuer sans institutions révolutionnaires. Il y revient en 1967, dans sa *Présentation de Sacher-Masoch*, où Saint-Just et Sade sont crédités tous deux, malgré leurs différences, d’opposer l’institution à la loi et au contrat<sup>12</sup>. Miguel Abensour se saisit de ce philosophème pour sa lecture, à nulle autre pareille, de Saint-Just.

Il faudrait resituer la conférence faite au colloque Saint-Just dans son contexte. Depuis la seconde guerre mondiale, et plus que jamais avec la guerre froide, Saint-Just a cristallisé les interprétations les plus diverses; depuis l’introduction rédigée par Jean Cassou d’une édition de *Pages choisies de Saint-Just* (1947) et la publication du manuscrit sur “les Institutions républicaines” par Albert Soboul dans les *Annales Historiques de la Révolution française*, contemporain du manuel sur *La Révolution française, 1789-1799*, paru aux Éditions sociales (1948; la seconde édition en 1952 donnera lieu à une polémique); jusqu’au *Saint-Just ou la force des choses* d’Emile Ollivier, préfacé par André Malraux (1954), et au livre de Jakob Leiv Talmon: *Les origines de la démocratie totalitaire* (1952, traduction française 1960), la source du “révisionnisme” de François Furet et Denis Richet: *La Révolution française* (1965 – 1966), fustigeant le *dérapiage* de la Révolution française à partir de 1792 et le *catéchisme révolutionnaire* de l’historiographie marxiste). Il a aussi été convoqué au tribunal des débats sur la violence dans les crises révolutionnaires (Bernard d’Astorg, Daniel Guérin, Maurice Merleau-Ponty, Albert Camus).

11 TOURNIER, Michel. *Le vent Paraclét*, Paris, Gallimard, 1977, page 155.

12 DELEUZE, Gilles. *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967 pages 67-69.

Lire Saint-Just en 1967? Il serait le personnage privilégié d'une vision singulière de la Révolution. Abensour crédite Kropotkine d'avoir révélé, dans *La Grande Révolution, 1789-1793*, sous la révolution étatique, la révolution jacobine et contre elle, une révolution communaliste, qui donc met en scène la Révolution comme champ agonistique entre l'État et les communes. La lecture de Kropotkine commande celle de Daniel Guérin dans *La lutte des classes sous la Première République, 1793-1797* (1946/1948) et de sa vision de la sans-culotterie comme avorton de la révolution prolétarienne (pour Sartre, le livre de Guérin est *un des seuls apports enrichissants des marxistes contemporains aux études historiques*), et aussi celle d'Albert Soboul dans *Les Sans-Culottes parisiens de l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire, 2 juin 1793- 9 thermidor an II* (1958), pour qui les Sans-culottes apparaissent comme un rassemblement d'artisans, petits commerçants et maîtres d'ateliers, et de compagnons et journaliers, porteurs de la terreur mais aussi finalement d'une rupture avec les robespierristes. Dans cette tradition de pensée, le Saint-Just de Miguel Abensour rompt en visière avec l'héritage qui lui est assigné. Il se tient dans une tension interne à la figure du législateur, inventeur de lois et créateur d'institutions républicaines. Il y aurait quatre moments dans la pensée de Saint-Just, qui seraient autant de périodes pour repenser au niveau de la théorie les problèmes que pose la pratique politique. 1) la période précritique, celle du poème *Organt* et de *l'Esprit de la Révolution et de la constitution de la France* (1791): il faut que le législateur impose la loi au peuple fût-ce par la ruse, et que la sagesse prime sur le consentement; 2) Avec le manuscrit de *La Nature*, la législation, science de droit, œuvre du législateur philosophe et fondatrice de "sociétés", est distinguée de la législation de fait, science du prophète, qui ne donne lieu qu'à des "agrégations": la cité de droit social, visant à la disparition de l'Etat, devrait se substituer à l'État édifié sur l'ignorance de la nature et sur le règne du politique. Le bon législateur serait alors l'interprète passif de l'ordre objectif naturel, avec cette difficulté que cette conception non volontariste et objective de la loi donne à celle-ci le statut d'un commandement de la nature qui contraint sans la volonté du législateur ni le consentement du peuple. 3) La troisième période serait celle de la suspension de la période critique, jusqu'au début de l'année 1794: le législateur se heurte à des sujets de l'ancien régime là où la Révolution requiert des hommes républicains, il doit donc aller jusqu'à la représentation et au-delà: conduire le peuple. Pour autant tout se passe comme si le refoulé faisait retour, dans l'idée que la révolution, pour l'heure vouée à la politique et à la transformation des rapports de force, puisse un jour se tourner vers la paix sociale, et dans le choix des institutions: définissant une nouvelle forme de pouvoir distinct de la loi. Sous quel effacement du rôle du législateur? 4) Enfin il y aurait reprise de l'entreprise critique, sous condition d'une double acception du terme institution. L'institution est d'abord recherche et création d'un ordre, objet pour lequel il a été institué, et éducation: acception neutre, qui signifie la recherche d'une positivité républicaine, où les institutions républicaines

sont garantes du gouvernement d'un peuple libre contre la corruption des mœurs, et garantes du peuple et du citoyen contre la corruption du gouvernement. Position de droit mais qui rencontre une conjoncture politique fragile: celle d'une alliance politique d'une fraction de la bourgeoisie pro-révolutionnaire avec les sans-culottes, qui se délie en septembre 1793, le jacobin se sépare du peuple. Accusé de jouer le jeu de l'étranger, les sans culottes se révoltent contre la Convention thermidorienne, réclamant du pain et l'application de la Constitution de 1793: ils sont réprimés par le Général Pichegru. Saint-Just écrit: "La Révolution est glacée: tous les principes sont affaiblis; il ne reste que les bonnets rouges portés par l'intrigue". Pour Miguel Abensour, le constat est à double tranchant: c'est l'aveu par Saint Just d'une passivité et d'une dégénérescence du peuple dont il est pour une part responsable, mais aussi – sans en avoir conscience – de sa propre incompréhension à saisir le sens du mouvement populaire. Et comme toujours, Abensour recherche dans la position prise par Saint-Just la trace de la position contraire, dans ses énoncés la dénégation de propositions qui leurs seraient contradictoires, dans la distance qu'il instaure, épousant la politique jacobine, avec la sans-culotterie parisienne, la proximité des sans-culottes de la province, et singulièrement de Strasbourg. *Comme si* Saint-Just n'avait pas abandonné sa théorie des institutions. Abensour pose alors les questions dont la théorie des institutions serait la réponse: comment dégeler la révolution que la gouvernement a glacée? Comment donner à nouveau l'impulsion au mouvement populaire? Comment colmater la brèche ouverte par Germinal? La résolution de la contradiction entre la conception bourgeoise d'un pouvoir centralisé qui s'incarne dans la loi et les tendances au gouvernement direct et même à la dualité du pouvoir, comme si elle passait par la théorie des institutions, relève -t-elle de la manière jacobine ou de la manière de la sans-culotterie? En tous cas, la lecture de Miguel Abensour s'attache à l'architecture d'un système philosophique du gouvernement révolutionnaire qui préserverait l'horizon des institutions pour rendre la république irréversible: "L'institution, et non la loi, est l'instrument de ce passage à une phase supérieure, car elle est génératrice de liberté, tandis qu'à l'ombre des lois s'avance la tyrannie. L'institution échappant au registre de la volonté et en liaison avec un but objectif, l'ordre républicain, assure ainsi un contre-pole de l'exercice du gouvernement révolutionnaire. On n'a pas assez remarqué, semble-t-il, que les *Fragments...* contenaient un véritable code civil. Génératrices de liberté, les institutions le sont encore à ce niveau et doublement: Saint-Just reconnaît l'existence d'un secteur privé, sur lequel le gouvernement ne doit pas avoir de prise, mais cette liberté plutôt que d'être anarchique, ou laissée à la bonne volonté de la "main invisible", doit être organisée par un réseau d'institutions civiles. Saint-Just ne fut pas seulement un terroriste rêveur, comme l'en accusa Marx. Il comprit qu'il ne suffisait pas de détruire l'égoïsme en la personne des égoïstes, mais qu'il fallait aller plus profond éliminer les

causes mêmes de l'égoïsme, d'où les institutions<sup>13</sup>». S'agissant du rôle des mœurs, Abensour remarque qu'il a changé depuis le *Discours sur les constitutions*: la nature du gouvernement ne détermine pas les mœurs qui lui sont adéquates, mais ce sont les mœurs qui lui donnent sens et conditionnent la possibilité de la république. Et là aussi Saint-Just est l'anti-Rousseau: les institutions ne sont plus un moyen pour assurer le règne et l'amour des lois, mais une fin. Il en résulte qu'au delà de la transformation des mœurs, les institutions doivent aller jusqu'à la satisfaction des besoins des hommes, et à la fondation d'une cité de droit social. Pour autant Saint-Just assigne au législateur le privilège de créer les institutions républicaines, et comme dans toute révolution bourgeoise selon Lénine, le jacobin réserve au peuple la destruction de l'ancien et se réserve la construction du nouveau: les modèles proposés par Saint-Just ne seront que des modèles statiques. Peut-on sauver Saint-Just? Selon Miguel Abensour, "il n'en reste pas moins qu'en dépit des limitations d'une pensée naturaliste, Saint-Just, au plus fort d'une révolution, a écrit un chapitre d'une critique du politique, et qu'il a tenté d'inscrire cette critique dans les faits".

Dans ce dernier aveu, on perçoit peut-être ce qui fait la singularité de la lecture de Saint-Just par Abensour, et sans doute aussi ce qui le met à distance des historiens de la Révolution française. Même s'il cherche à confronter les théories aux faits, il porte d'abord attention à la cohérence d'un dispositif de pensée, et la philosophie est pour lui d'abord résolution d'un problème, héritage peut-être des cours qu'il suivait de Deleuze, qui le tenait lui-même de Martial Guéroult: "Toutes les grandes doctrines peuvent se caractériser par des problèmes[...]. Instituant des problèmes, la philosophie doit comme la science y répondre par des théories. Or, toute théorie n'est valable que si elle est démontrée. La démonstration n'a pas simplement pour but de l'imposer à autrui, mais de faire naître en toute intelligence, y compris en celle de son protagoniste, l'intellection du problème et de sa solution<sup>14</sup>". Mais l'ambition de Miguel Abensour n'est pas de faire de l'histoire de la philosophie, fût-ce à la manière de Deleuze, convoquant les philosophes du passé au présent<sup>15</sup>. Il est clairement de concevoir à partir de Saint-Just une philosophie politique qui ne soit pas une

13 ABENSOUR, Miguel: «La théorie des institutions et les relations du législateur et du peuple», op.cit., pages 279-280.

14 GUÉROULT, Martial. « La Méthode en histoire de la philosophie », *Philosophiques*, vol. 1, n. 1, avril, 1974, p. 7-19, cité par Giuseppe Bianco: "Philosophie et histoire de la philosophie pendant les années 1950. Le cas du jeune Gilles Deleuze", dans G. Bianco, F. Fruteau De Laclous: *L'angle mort. Philosophie et sciences humaines en France pendant les années 1950*. Paris, PUF, 2014. Voir aussi: Claude Giolito: *Histoires de la philosophie avec Martial Guéroult*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 127.

15 DELEUZE, Gilles. «L'histoire de la philosophie doit, non pas redire ce que dit un philosophe, mais dire ce qu'il sous-entendait nécessairement, ce qu'il ne disait pas et ce qui est pourtant présent dans ce qu'il dit», *Pourparlers*, Paris, Minuit, 2003, page 186.

philosophie de la domination: Abensour soutient que Saint-Just certes ne remet pas en question l'existence du législateur et de la science du gouvernement qui la fonde, mais que, contre ceux qui voient en lui un théoricien et un praticien du politique entendu comme domination de l'homme sur l'homme, il a écrit une critique du politique et il a tenté d'inscrire cette critique dans les faits.

### De quoi Thermidorien est-il le nom ?

Miguel Abensour avait montré que Saint-Just avait opposé deux répliques à la glaciation du peuple par la Terreur, propres à la "ré-encourager" et à réchauffer la Révolution: les Institutions et l'héroïsme. Il y revient vingt ans plus tard, en 1986, dans une autre conjoncture: un article sur Saint-Just que lui demandent François Châtelet et Evelyne Pisier pour le *Dictionnaire de philosophie politique*, qui reprend en partie ses articles antérieures. Mais il ne s'agit plus de produire une philosophie politique pour résister à une scientification politique et repenser la question de l'émancipation. Contre la restauration de la philosophie politique académique qui apparaît comme une philosophie de la restauration suspecte sinon de revendiquer un gouvernement des philosophes, du moins de légitimer une philosophie politique appliquée, Miguel Abensour s'oriente vers le projet d'une philosophie politique critique. Il dira sa dette à l'égard de Pierre Clastres (il n'y a pas de société humaine sans institution politique du social, mais il peut y avoir politique sans État) et de Claude Lefort lisant Machiavel (établissant une différence entre politique et domination, l'une ouvrant sur l'expérience de la liberté, l'autre à la servitude, et invitant à penser la politique dans la dimension ontologique du conflit), mais prendra peu à peu ses distances avec Lefort lorsque celui-ci passe de Machiavel à Tocqueville. Abensour a désapprouvé la publication, en 1976, d'un article de Bernard Manin dans *Libre* sur Saint-Just, parce qu'il était teinté de "furetisme", et il refusera en 1983 de prendre part à un numéro de *Passé-Présent* sur la Terreur, qui affichait des contributions de Lefort, Furet, Ferry et Pachtet. Qu'est-ce que le "furetisme" pour Miguel Abensour? Là dessus il s'est exprimé à de nombreuses reprises, et toujours d'une manière univoque: "C'est une variante de l'idéologie française qui sous la plume de François Furet, trahit une résignation sans limites et une fatigue de la raison. N'écrit-il pas dans *Le passé d'une illusion*: "L'idée d'une autre société est devenue presque impossible à penser... Nous voilà condamnés à vivre dans le monde où nous vivons". Lecteur de Saint-Just, j'étais- et je suis toujours – très anti-Furet. A mes yeux, c'est le type même du Thermidorien, c'est à dire de celui qui voit dans Thermidor l'entrée dans le règne de la liberté et qui ne veut pas ou ne peut pas y voir le règne de l'affairisme et de la corruption qui contamineront la République tout au long de son histoire et jusqu'à nos jours<sup>16</sup>". Et il ajoute que c'est en outre un piètre

16 ABENSOUR, Miguel. La communauté politique des «tous uns», Entretien avec Michel Enaudeau,

historien, contrairement à Guérin et à Soboul, dont il a pour le métier et l'œuvre la plus haute estime. Il ne s'agit donc pas pour Miguel Abensour de donner raison à la tradition "marxienne" qui voit dans la Révolution française une révolution bourgeoise visant à rompre avec le mode de production féodal et à entrer dans l'âge capitaliste moderne, et tente de penser l'alliance de la bourgeoisie révolutionnaire avec les masses urbaines et paysannes pour faire triompher une révolution bourgeoise en France en but aux périls d'une contre-révolution vendéenne à l'intérieur et d'une guerre à ses frontières avec l'Europe des monarchies coalisées. Pour mieux lutter contre la résurgence de l'interprétation libérale du dix-neuvième siècle d'une révolution en deux temps: la bonne qui conjoint le dix-huitième siècle, les nobles et les bourgeois pour arriver au 4 août, la mauvaise qui voit entrer en scène les masses populaires à partir du 10 août, et "dévie" du chemin vers une monarchie constitutionnelle à l'anglaise en "dérapant" sur la Terreur. Abensour n'entre pas dans une controverse d'historiens, sous condition d'une élucidation des mots "révisionnisme", "jacobinisme" ou "historiographie critique". Mais il travaille une posture philosophique, attestée historiquement sous la Révolution française, mais qui vaut encore ici et maintenant: celle du Thermidorien. Une position qu'il trouvera matière à illustrer exemplairement dans l'entretien de Marcel Gauchet avec François Azouvi et Sylvain Piron: *La condition historique*, publié chez Stock en 2003, qui l'accuse de "révoltisme". Le révoltiste est ici l'anti-Thermidorien: Abensour persisterait dans la radicalité du "grand refus" qui force à penser la liberté contre le pouvoir et la démocratie comme processus inachevé, tandis que Gauchet, rallié à Furet, aurait choisi de penser le pouvoir avec la liberté et de déclarer la révolution finie et la démocratie un régime politique figé. Abensour décrit Furet comme celui "qui n'avait de cesse de construire un nouveau juste-milieu, matiné de 1789, de Thermidor, de pensée doctrinaire, d'Orléanisme (Ah! Le règne des "hautes capacités"), de républicanisme centriste style III<sup>e</sup> république, d'aronisme. Comme si l'œuvre de François Furet, qui conjure tant l'utopie que la révolution, avait servi d'asile souriant, sceptique, voire cynique, aux repentis de toutes sortes<sup>17</sup>". L'effet-Furet se donne à lire dans les propos de Marcel Gauchet décrivant la tragédie intellectuelle des Thermidoriens comme une réflexion admirable d'esprits écartelés entre une liberté retrouvée et l'échec final à institutionnaliser la liberté. Abensour n'y voit quant à lui que les miasmes de l'affairisme thermidorien et le signe chez Gauchet d'un ralliement à la politique normale, c'est à dire à l'acceptation d'institutions qui viennent conforter la forme-État et sa logique: domination, totalisation, médiation, intégration. Ce n'est plus le commentateur de Tocqueville qui est en cause, mais plutôt

Paris, Les Belles Lettres, 2014, op.cit, pages 25-26.

17 ABENSOUR, Miguel. «Lettre d'un «révoltiste» à Marcel Gauchet converti à la «politique normale»», *Réfractions*, n°12, printemps 2004 page 162.

la distorsion vers le libéralisme anti-totalitaire que lui fait subir l'éditeur de Benjamin Constant<sup>18</sup>.

D'autres philosophes se sont emparés après Miguel Abensour de la figure du Thermidorien. Singulièrement Alain Badiou, en 1996, à l'occasion d'un colloque sur la Terreur, où il se confronte entre autres à des disciples de Miguel Abensour<sup>19</sup>. De quoi pour lui le Thermidorien est-il le nom? Il argue que pour Saint Just la Terreur n'est que le substitut de la vertu quand la cause de la contre-révolution intérieure et extérieure devient précaire et que l'effet pourrait en être la corruption, sinon les institutions. Or les Thermidoriens n'ont comme pratique institutionnelle que la corruption au cœur de l'État et le suffrage censitaire. Thermidor est bien loin de terminer la Terreur, il en modifie le calcul. Mais pour autant l'histoire dialectique selon Soboul, pour lequel les jacobins sont victimes de leurs contradictions, et la synthèse qui enveloppe Thermidor, le directoire, le consulat et l'Empire ferait advenir la vérité de ces contradictions : la réalisation de l'essence bourgeoise de la révolution sous conditions de briser ses apparences populaires., obéirait à la logique du résultat: l'avenir d'une séquence politique en délivre la vérité. Or selon Badiou, citant Sylvain Lazarus, il faut plutôt penser une séquence politique à partir d'elle-même, et elle s'achève par épuisement de ses propres capacités. "Thermidorien" serait donc non pas un échec, mais le nom d'une subjectivité dont l'espace est la cessation: " En définitive, *Thermidorien* est le nom de la constitution, dans l'élément de la cessation d'une procédure de vérité, d'une impensabilité de cette procédure»: une étatisation de la conscience politique, sous condition de l'intérêt et du placement. Soit le contraire de l'événement politique comme procédure générique. Il y reviendra dans *Logiques des mondes*: «Il est un théoricien – involontaire mais tout à fait didactique – de la subjectivité réactive, qui est François Furet, historien de la Révolution française, et auteur, dans la même veine, d'un mauvais livre sur l'histoire «subjective» du communisme et des communistes (*Le Passé d'une illusion*). Tout l'effort de Furet vise à montrer que les résultats de la Révolution française étant identiques, au long cours, voir inférieurs (selon, évidemment les critères économistes et démocratiques qui sont les siens) à ceux des

18 LABELLE, Gilles V. «La démocratie est-elle un régime sans "dehors"? Deux versions de la "division originaire": Marcel Gauchet et Miguel Abensour", [www.magmaweb.fr/spip/spip.php?article/515](http://www.magmaweb.fr/spip/spip.php?article/515), cité par Manuel Cervera-Marzal: Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de l'émancipation, Paris, Sens et Tonka, 2013, page 71 note 125, qui rapporte cette réplique de Miguel Abensour à Alain Renault, lors d'un débat qu'il avait organisé: «si vous avez raison et que c'est achevé, qu'on sait ce que c'est que le meilleur régime à la fois en théorie depuis Rousseau et en pratique en gros depuis 1950 ou 60, si c'est comme ça, à ce moment-là ça ne donne plus rien d'avoir des débats sur le Bien, le Juste, Léo Strauss, la philosophie politique, le droit naturel, les Anciens, les Modernes et tout ça, il faut faire de la philosophie politique appliquée».

19 BADIOU, Alain. «Qu'est-ce qu'un Thermidorien?», dans Catherine Kintzler: La Terreur, Paris, Kimé, 1996, repris dans Abrégé de métapolitique, Paris, le Seuil, 1998

pays européens qui ont évité un tel traumatisme, cette révolution est en son fond contingente et inutile. Autrement dit Furet nie que la connexion de l'événement, de sa trace et du corps «sans-culotte» ait quelque rapport que ce soit avec la production de présent». Badiou y retrouve le mathème du sujet réactif, déniait la puissance créatrice de l'événement au présent raturé<sup>20</sup>. Dans le même temps, Jacques Rancière fait état d'un horizon doublement bouché des années 80, avec la grande offensive de François Furet contre la tradition révolutionnaire et ouvrière, et le discours néo-marxiste des gens du CERES. Et il s'attache à décrire comment l'enjeu de la révolution du discours historique n'est pas simplement d'opposer la vieille histoire des princes, de l'événement, et de la surface, à une nouvelle histoire qui serait celle des masses, de la profondeur, du chiffre et de la structure, parce que l'histoire des temps démocratiques est plus compliquée<sup>21</sup>. L'histoire étant une science doit chasser les mots-fantômes de la science historique: jusqu'à faire disparaître tous les mots dont se sont servis les acteurs historiques, et à la limite l'événement même, comme chez Alfred Cobban (*The Social Interpretation of the French Revolution*): il n'y plus finalement ni mots, ni choses, seulement des interprétations, et Saint Just ou Robespierre sont remplacés par Tocqueville, Michelet, Edgar Quinet, ou Augustin Cochin. Rancière montre comment l'histoire se revendiquant comme science (avec ses règles et ses processus qu'il nomme poétique *du savoir*<sup>22</sup>) l'expose à la déclaration d'inexistence de son objet. Le révisionnisme a sa version soft: Il ne s'est presque rien passé de tel que ce qui a été dit, version de Cobban: il ne dit pas que la Révolution n'a pas eu lieu, mais il réduit à peu de choses son effet social: de petits changements dans la répartition de la propriété terrienne, dans la composition interne de la bourgeoisie, une stabilité plus assurée de la société. Mais il y a aussi une version nihiliste du révisionnisme: *Il ne s'est rien passé de ce qui a été dit*, direction du *non-lieu* qui est celle empruntée par François Furet dans *Penser la Révolution française*. L'historiographie marxiste aurait selon lui fait disparaître l'événement dans l'énoncé de ses causes sociales supposées. Furet procède d'un renversement autour de la question de l'événement: «La Révolution est l'illusion de faire la Révolution qui naît de l'ignorance que la Révolution a déjà été faite (...).L'événement emblématique du 9 Thermidor est l'achèvement du règne illusoire de l'événement, la pure limite séparant deux interprétations, deux discours de la science politique: une interprétation de l'illusion, et une interprétation de la réalité. Dans cet évanouissement de l'histoire en historiographie, la prétention savante de l'histoire, portée à la limite de l'annulation de son objet, vient tendre la main à la prétention savante de la politique. L'histoire, devenue historiographie, devient

20 BADIOU, Alain. Logiques des mondes, Paris, Le Seuil, 2006, pages 66-67.

21 RANCIERE, Jacques. «Histoire et récit», dans L'histoire entre épistémologie et science sociale, Actes de l'Université d'été de Blois, IUFM de Créteil, Toulouse, Versailles, septembre 1993, page 189.

22 FARGÉ, Arlette: «L'histoire comme avènement», Critique, n°601-602, juin-juillet 1997, page 462.

une section de la science politique, une tétatologie ou une démonologie consacrée à l'étude de l'aberration qui fait proliférer l'événement de parole dans les failles de la légitimité politique. Le terme de la croyance historique savante est l'abolition de l'histoire, devenue sociologie ou science politique<sup>23</sup>».

Trois lectures de Thermidor et du furetisme, mais elle sont commandées par trois visions différentes de la philosophie politique. Alain Badiou prend nettement position contre la philosophie politique, quelle qu'en soit la présupposition parce que toute philosophie politique a pour prétention de dire la norme éthique pour guider l'action du spectateur (celui qui regarde, observe sans agir, selon Littré): «c'est le programme qui, tenant *la* politique – ou mieux encore *le* politique – pour une donnée objective, voire invariante de l'expérience universelle, se propose d'en délivrer la pensée dans le registre de la philosophie<sup>24</sup>». La philosophie politique est devenue l'idéologie du démocratism contemporain à travers laquelle se fait le deuil de toute politique d'émancipation et de toute révolution. Jacques Rancière dirait plutôt que la philosophie politique n'existe pas, parce qu'il n'y a pas de fondement propre de la politique, qui n'existe que par la preuve de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui: l'idée-même de philosophie politique, ou politique des philosophes, est inséparable d'une opposition de principe à l'antécédence d'une politique du *démos*. Miguel Abensour partage avec les précédents de penser l'institution politique en rupture avec Hobbes comme tout le contraire de l'instauration d'un ordre, le conflit et la division comme constitutifs du *démos*, avec ce présupposé: légalité est déclarée, elle n'est jamais programmatique<sup>25</sup>. Mais il en appelle à une philosophie politique critique, qui vienne prolonger le geste de Hannah Arendt de rejet d'une tradition qui viendrait de l'extérieur lui donner sens, et soit à la fois critique de la domination, interrogation permanente sur ses conditions de possibilité, et «critico-utopique»<sup>26</sup>. L'un des chemins par lesquels il passe pour en formuler la concept serait l'autre radical du personnage philosophique du Thermidorien: celui du héros révolutionnaire.

23 RANCIÈRE, Jacques. Les noms de l'histoire. Essai d'une politique du savoir. Paris, Le Seuil, 1992, page 87.

24 BADIOU, Alain. Abrégé de métapolitique, op.cit. page 19. Voir aussi «La resignificación actual de la política: la lucha por la emancipación», entretien avec S.Douailler et P. Vermeren, Ciudadanos, Buenos Aires, invierno de 2001, n°4.

25 BADIOU, Alain. «Les leçons de Jacques Rancière: Savoir et pouvoir après la tempête», La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière, textes réunis par Laurence Cornu et Patrice Vermeren, Lyon, Horlieu, 2006, page 143.

26 ABENSOUR, Miguel. Pour une philosophie politique critique, Paris, Sens et Tonka, 2009, page 44.

### Le héros sans modèle au risque de la modélisation.

En publiant dans la revue *Esprit* en 1989 «Saint-Just. Les paradoxes de l'héroïsme révolutionnaire», Miguel Abensour revient à Saint-Just par le détour d'une question dont il a ébauché la formulation dans son article «Saint-Just» du *Dictionnaire des œuvres politiques* de F.Châtelet, O.Duhamel et E.Pisier. Il rappelle son analyse antérieure: Saint-Just associe la révolution au peuple, mais dissocie l'institution de la république de la volonté populaire pour la confier au législateur, interprète de la nature –signe de son anti-rousseauisme–. La révolution est associée à une restauration de la nature, premier paradoxe, et, second paradoxe, elle se pratique contre la politique. La nouvelle voie indiquée par les *Institutions républicaines* –sortir de la Terreur sous condition d'une critique intérieure du jacobinisme–, est encore un retour à un ordre naturel, mais il est aussi (auto)fondation: si le régicide public a ruiné l'idée de nature, signant le passage d'une révolution-restauration à une révolution-abîme, la question de la Révolution française devient alors celle de l'héroïsme. Un héroïsme paradoxal, parce que sans modèle: Miguel Abensour cite le Discours de Saint-Just du 25 avril 1794: «N'en doutez pas, tout ce qui existe autour de nous doit changer et finir, parce que tout ce qui existe autour de nous est injuste; la victoire et la liberté couvriront le monde. Ne méprisez rien, mais n'imitiez rien de ce qui est passé avant nous: l'héroïsme n'a point de modèle. C'est ainsi, je le répète, que vous fondez un puissant empire, avec l'audace du génie et la puissance de la justice et de la vérité». Le troisième paradoxe est que le sol sur lequel prenait appui le commencement: la nature, se dérobe avec la mort du roi, laissant place au vide de l'indétermination des critères pour déterminer le bien et le mal, la liberté et la licence, et que l'héroïsme devient témoignage et force d'arrêt, borne à l'élan révolutionnaire. Miguel Abensour transcrit le langage de Claude Lefort: la logique de l'héroïsme rejoint celle de l'invention démocratique, la désincorporation du social avec la mort du roi dont procède d'une réincorporation dans le héros révolutionnaire, tenu comme corps exemplaire.

La question du héros dans la modernité procède d'une généalogie qui inverse, même si elle s'y rapporte le plus souvent, la conception antique de l'héroïsme. Chez Homère, le héros, Achille, est animé par 1) la cruauté, 2) l'avidité, 3) l'injustice. Alors que, comme l'a montré Charles Zarka après Miguel Abensour, les trois idées régulatrices du héros moderne sont plutôt 1) l'idée d'une justice fondée sur les règles de l'éthique, 2) l'idée de gloire, qui est proportionnelle aux services rendus à l'humanité, 3) le désir d'immortalité<sup>27</sup>. Cette rupture de la conception moderne du héros avec la conception antique s'opère en trois moments, dont les noms sont Machiavel, Balthazar Gracian et Vico. Chez Machiavel, le Prince est constitué comme héros politique à partir de

27 ZARCA, Charles. «Vico et la mutilation de l'héroïsme. Force et fragilité du héros», *Figures du pouvoir, Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Paris, PUF, 2001. page 40.

trois valeurs, la libéralité, la générosité, le courage. La question nodale est celle de la mise en cause du héros comme singularité exceptionnelle. D'un côté, Machiavel passe bien par le paradigme des Anciens, comme on peut le voir dans le chapitre I du *Second Discours sur la première Décade de Tite Live*<sup>28</sup>: il y a chez Machiavel, contrairement à Vico, une structure anhistorique qui postule une permanence cosmo-anthropologique, qui fait que les hommes ne changent pas de mouvement, d'ordre et de puissance, en conséquence de quoi l'innovation politique du Prince peut être pensée comme imitation des Anciens qui ont accédé au pouvoir par la vertu (et non par la fortune): Moïse, Cyrus, Romulus, Thésée. Mais aussi bien le Prince comme héros politique peut-il être pensé dans la rétrospection de la variabilité du rapport vertu/fortune, comme dans le chapitre XXV du *Prince*.

Le second moment de l'élaboration du concept moderne de héros serait la description qu'en fait Baltazar Gracian dans *El Heroe*<sup>29</sup>, chapitre 1 et 2. Il y a aussi chez lui une définition du héros par sa singularité. Mais il y a dans le héros de Gracian une dimension esthétique qui manquait chez Machiavel. Le héros n'est plus seulement un entendement exceptionnel et un cœur magnanime et courageux, il possède, outre l'art de parler et d'agir, un style, une manière, une grâce. L'héroïsme est un art d'apparaître dissimulé.

Enfin, après Machiavel et Gracian, Vico vint, avec son *De mente heroïca*<sup>30</sup>, qui donne au héros toute sa dimension historique. Georges Navet, qui a rédigé sa thèse de doctorat sous la direction de Miguel Abensour, a montré que le héros n'est alors plus un être singulier ou exceptionnel, mais le membre d'une caste ou d'une classe qui vient caractériser un âge de l'histoire des nations, l'âge des héros, situé entre l'âge des dieux et l'âge des hommes. Les vertus héroïques sont liées au moment de la formation des sociétés aristocratiques, les meilleurs se distinguent par la piété (envers les Dieux), la prudence, la tempérance, le courage, la magnanimité, la lutte contre les bêtes féroces, le soin pris à cultiver la terre, l'hospitalité aux faibles et à ceux qui sont en péril. La force des héros s'exprime dans la domination brutale d'une caste ou d'une classe sur la plèbe, mais cette force fait aussi sa faiblesse dès lors que la disparition du héros est annoncée, lorsque les plébéiens s'avisent qu'ils sont les égaux des nobles et que s'ouvre l'âge des hommes.

Comment passe-t-on de cette figure du héros à celle du héros révolutionnaire? Pour le comprendre, on peut se référer à Rousseau, qui a écrit en 1751 un *Discours*

---

28 MACHIAVEL, Nicolas. *Second discours sur la première Décade de Tite Live*, préface de Claude Lefort, Paris, Flammarion, Champ, 1985.

29 GRACIAN, Baltazar. *Le Héros*, Paris, Sulliver, 1996.

30 VICO, Giambattista. «*De Mente heroïca*», traduction et présentation de Georges Navet, Cahiers du Collège international de philosophie, Paris, Osiris, n°5, 1988.

sur la vertu des héros. Il répondait à une question que l'Académie de Corse formulait ainsi: «Quelle est la vertu la plus nécessaire aux héros, et quels sont les héros à qui cette vertu a manqué?»<sup>31</sup>. Blaise Bachofen dans *La condition de la liberté*, une autre thèse de doctorat faite sous la direction de Miguel Abensour, écrit: si Rousseau n'a pas envoyé son mémoire, c'est parce que la question contenait implicitement l'idée de la valeur, du courage dans le combat, de la bravoure qui ne fait ses preuves que le jour de la bataille Or Rousseau cherche à opposer à la figure du héros conquérant, de l'aristocrate guerrier, le vrai héros, qui transmet à son peuple les vertus héroïques<sup>32</sup>. Loin du héros au singulier, de l'homme d'exception porteur à lui seul de l'action politique dans son ensemble, le vrai héros se dissout dans le patriotisme, dans la glorification militaire ou politique de la nation dans sa totalité. Après Miguel Abensour, Blaise Bachofen montre que le risque du héros au singulier est d'éclipser le peuple comme acteur de son sort politique. «Le monde a souvent été surchargé de héros; mais les nations n'auront jamais assez de citoyens», écrit Rousseau. Qu'est-ce qu'un grand homme, un homme d'État? C'est celui qui permet au peuple d'entreprendre une action politique collective, et qui s'abolit du même mouvement dans sa propre singularité. Le meilleur exemple en est Lycurgue, législateur de Sparte, qui rend au peuple la couronne dont celui-ci est le légitime possesseur qui ne le lui demandait pas<sup>33</sup>». Le vrai héros est en ce sens le sage. Hegel se fera l'écho de cette évocation disant que la vertu antique a son contenu solide dans la substance du peuple. Rousseau définit ses héros comme citoyens et patriotes.

L'article de la revue *Esprit* sur Saint Just<sup>34</sup>, montre que c'est Tocqueville qui fait remarquer qu'avec la Révolution française ont surgi des passions nouvelles: amour de la gloire, foi dans la vertu, confiance dans le primat de l'homme et dans sa perfectibilité, jusqu'à produire une nouvelle religion qui substitut à l'égoïsme individuel l'héroïsme et le dévouement, et produit la race nouvelle des révolutionnaires. Le révolutionnaire, figure politique nouvelle qui apparaîtrait avec Masaniello (aide d'un marchand de poisson devenu chef d'une insurrection populaire à Naples en 1647: Deleuze rapporte d'après Colérus que Spinoza s'était dessiné lui-même dans la posture et les habits de poissonnier de Masaniello<sup>35</sup>) et le saint puritain en Angleterre (décrit par Michael

31 ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discours sur la vertu des héros, Œuvres complètes, Pléiade V, Paris, Gallimard, 1959-1995, tome 2.

32 BACHOFEN, Blaise. La condition de la liberté. Rousseau, critique des raisons politiques, Payot, Paris, 2002, p.259

33 ROUSSEAU, Jean Jacques. Discours sur la vertu du héros, ibid. page 1267. Denise Leduc Fayette: J.J.Rousseau et le mythe de l'Antiquité, Paris, Vrin, 1974.

34 ABENSOUR, Miguel. «Les paradoxes de l'héroïsme révolutionnaire», *Esprit*, op.cit. février 1989, pages 60.

35 DELEUZE, Gilles. Spinoza. Philosophie pratique. Paris, PUF, 1970, réédition Minuit, 1981, page

Walzer dans *La révolution des Saints*, Paris, Belin, 1987), trouverait sa figure achevée avec la Révolution française, et se situerait entre la tradition de l'héroïsme politique et le révolutionnaire professionnel (Buonarrotti, ou Blanqui, que Miguel Abensour a travaillé dans sa thèse, et dont il a publié *Instructions pour une prise d'armes* et *L'éternité par les astres*, suivi de *Sur le concept de l'histoire* de Walter Benjamin, avec Valentin Pélosse, Paris, La Tête de Feuilles, 1973). Les historiens républicains, Michelet et Quinet, installent la centralité de l'héroïsme dans les révolutions modernes, étant entendu que pour eux le peuple n'est pas un héros comme les autres. L'alternative selon Miguel Abensour est: ou bien avec Hobbes la mise au cœur de la relation politique de la peur de la mort, laissant peu de place à l'héroïsme, ou bien avec Machiavel, Montesquieu, Michelet, Quinet ou Hannah Arendt, on ne dissocie pas la politique de la vertu de courage, de magnanimité, de la *virtus*, c'est à dire d'un ensemble de qualités ou de principes qui ont pour caractère distinctif de travailler à instaurer un monde commun, et alors la politique, recherche du bien vivre, et l'accomplissement de l'homme comme vivant politique ou être pour la liberté, requiert l'héroïsme.

«Le héros est le vrai sujet de la modernité», écrit Walter Benjamin<sup>36</sup>. Miguel Abensour montre que toute la question est celle du renversement paradoxal du héros révolutionnaire: le héros qui trouvait une garantie dans la révolution ne devient-il pas à la fin lui-même la garantie de la révolution? Le briseur de modèle ne finit-il pas par devenir un foyer de modération, le révolutionnaire devenant l'instaurateur d'un nouveau dogmatisme? Ce qui se formule sous la plume de Claude Lefort: Qu'est-ce que l'héroïsme politique? Qu'est-ce que commencer quelque chose de nouveau et dont le résultat s'avère imprévisible? Comme l'écrit Quinet: «le grand homme est celui qui brise les fatalités apparentes et devient lui-même une fatalité nouvelle».. Manière de reposer la question de la tension entre servitude et héroïsme, le rapport énigmatique entre servitude et liberté, que Miguel Abensour a longuement commenté et commentera de nouveau ensuite dans ses analyses de *De la Servitude volontaire* de La Boétie<sup>37</sup>.

15, cité par Miguel Abensour: «Ca se passe bien! Pour François Châtelet», La Mazarine, numéro «L'épuisement du politique», mars 1998, C1-5. Voir:<http://spinoza.blogse.nl/log/spinoza-de-masaniello-van-de-filosofie.html>.

36 BENJAMIN, Walter. «Le Paris du Second Empire chez Baudelaire», Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme, Paris, Payot 1982, page 108, cité en exergue de l'article de M.A. dans *Esprit*.

37 ABENSOUR, Miguel. *La Boétie: Discours sur la servitude volontaire*, préface de Marcel Gauchet et Miguel Abensour, Paris, Payot, 1976, et «Del buen uso de la hipótesis de la servidumbre voluntaria», séminaire au Centro Franco-Argentino de Altos Estudios de la Universidad de Buenos Aires, 2006, Buenos-Aires, Colihue, 2016.

Dans le texte de la revue *Esprit*, Miguel Abensour propose quatre critères pour qualifier l'héroïsme politique:

1. la faculté de commencer quelque chose de nouveau dont le résultat est imprévisible
2. l'idée d'institution d'une société nouvelle qui fait confondre la figure du héros et celle du fondateur ou du législateur
3. la reprise énigmatique, dans l'héroïsme, de la servitude et de la liberté
4. la finalité de l'héroïsme comme visée d'un état d'ordre et d'unité qui permettrait de lutter contre l'effet de divisions des désirs injustes.

Saint-Just est toujours pour Miguel Abensour à penser dans la tension entre un naturalisme social fondamentaliste (anti-rousseauïste), héroïsme qui s'incarne dans la tâche de renaturation, et l'abîme ouvert par la mise à mort du roi, saut dans l'inconnu: l'héroïsme du ministre de la nature confronté à celui, sans modèle, du ministre de la révolution. Mais aussi, renversement paradoxal, s'il est celui qui congédie la sagesse historique pour créer et se créer (Fichte), participant de l'héroïsme sans modèle propre à la société démocratique, il finit par devenir lui-même source d'imitation et clôturer ce qu'il a ouvert: il devient foyer de modélisation.

Ce paradoxe de Saint-Just, Miguel Abensour ne cessera de le creuser et de le travailler. A l'occasion d'un hommage à Jean Borreil, il revient sur *Organt*, dans un texte qu'il intitule «Rire des lois, du magistrat et des dieux», qu'il reprendra dans la préface de son édition des *Œuvres complètes de Saint-Just*, et dans un ouvrage à part entière, avec comme sous-titre: *L'impulsion de Saint-Just*<sup>38</sup>. Le point de départ est cette citation de *De la Nature...*: «Quand Rome finit, Rome était stoïcienne; quand la Grèce finit, elle était philosophe, et dans l'un et l'autre on riait des lois, du magistrat et des dieux». La thèse de Miguel Abensour est de voir ce philosophème: que la philosophie peut, dès lors qu'une société arrive à épuisement, distinguer ce qui est de l'ordre de la nature et ce qui est de l'ordre de la convention, user de l'arme critique du rire contre la corruption par les lois pour retrouver l'authenticité de la nature, déjà à l'œuvre dans *Organt*, poème en vingt chants rédigé en 1788 et publié en 1789. Mais si le rire cynique dénonce la fausse monnaie de l'héroïsme à l'antique, le retour de l'héroïsme sous sa forme révolutionnaire, à l'heure où «la Révolution est glacée», ne risque-t-il pas de bannir le rire? Pour penser la critique à l'intérieur du jacobinisme que Saint-Just formulerait en choisissant la vertu supposée être engendrée par les

---

38 ABENSOUR, Miguel. «Rire des lois, du magistrat et des dieux», dans Jean-Borreil. *La raison de l'autre*, Paris, L'Harmattan, 1995; «Lire Saint-Just», dans Saint-Just: *Œuvres complètes*, Paris, Folio, 2004; *Rire des lois, du magistrat et des dieux. L'impulsion de Saint-Just*, Lyon, Horlieu, 2005.

institutions plutôt que la terreur, Miguel Abensour en appelle encore à Deleuze: « Nous appelons toujours ironie le mouvement qui consiste à dépasser la loi vers un plus haut principe pour ne reconnaître à la loi qu'un pouvoir second<sup>39</sup>». Mais si les institutions sont ce qui permet de surpasser la complicité de la tyrannie et de la loi, il n'en reste pas moins que le rire est évincé de la scène révolutionnaire: Abensour construit une argumentation subtile qui mobilise Marx et Tocqueville, Heidegger et Simmel, et Baudelaire, pour montrer en quoi l'héroïsme est une dimension constitutive de la Révolution française comme passion publique, et au-delà, tonalité affective, *Stimmung* de l'époque, forme qui se tient à distance du rire, allant jusqu'à parler d'aliénation héroïque<sup>40</sup>. Et comme toujours il s'agit de travailler une posture contre une autre: ici celle de Saint-Just contre celle de Sade. Là où Saint-Just distingue entre les bons et les mauvais législateurs, Sade les rejette tous avec l'arme du rire. *Français, encore un effort si vous voulez être républicain* est lu comme l'exacte réplique des *Fragments sur les institutions*. Après l'Anti-Rousseau, Saint-Just devient l'Anti-Sade: là où Saint-Just veut produire la vertu par les institutions, Sade prône la dissolution morale et la corruption, là où il s'agissait d'enchaîner le crime par le vertu, il s'agit d'enchaîner la vertu par le crime, là où la cité républicaine requiert la paix, règnent la violence et la contrainte: Sade anti-jacobin. Mais aussitôt Abensour va chercher Bernard d'Astorg pour examiner la thèse inverse: Saint-Just et Sade côte à côte pour rire des valeurs traditionnelles et voir dans la Révolution le libre jeu du crime et des passions? En réalité, c'est pour mieux invalider les lectures qui placent Saint-Just dans le Panthéon surréaliste des héros de la transgression, comme il le fera aussi pour celles qui le donnent, telle celle de Blanchot, comme héros de l'insurrection. Ici comme souvent, c'est au détour d'une phrase qu'il prend ses distances avec les interprétations de Claude Lefort, ou leur donne une conséquence inattendue. Celui-ci avait écrit en 1989 un article sur «Sade: Le Boudoir et la Cité<sup>41</sup>». Sade poursuivrait sur le registre du politique, dans *Français encore un effort si vous voulez être républicains*, le thème de la corruption qui n'a cessé d'être présent dans la *Philosophie dans le boudoir*, et il faudrait y voir à la fois une dénonciation du discours républicain et révolutionnaire et du discours philosophique en général. La vertu est changée en vice, l'émancipation en oppression, et («ne peut-on aller un pas plus loin?»), est mise en scène une parodie pour dénoncer le despotisme du législateur-philosophe comme héros-fondateur de la société nouvelle, et maître et possesseur du savoir de cette récodification? Abensour

39 DELEUZE, Gilles. Présentation de Sacher-Masoch, Paris, édition de Minuit, 1967, page 75, cité par M.A., «Rire des lois, du magistrat et des dieux», op.cit. page 103.

40 ABENSOUR, Miguel. «La disposition héroïque et son aliénation», *Tumultes*, 2-3 1993, pages 59-87.

41 LEFORT, Claude. «Sade: le Boudoir et la Cité», dans Annie Lebrun: *Petits et grands théâtres du Marquis de Sade*, Paris, Art Center, 1989, repris dans *Écrire. A l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, pages 90-111.

n'est passé par l'hypothèse contraire que pour réaffirmer sa propre thèse d'un Saint-Just anti-Sade, c'est à dire d'un Sade contre Saint-Just: «Aussi paraît-il légitime de faire retour à la lecture d'abord proposée qui perçoit dans la brochure de Sade un contretypage, une image inversée d'inspiration cynique du modèle jacobin d'éducation morale de l'humanité, destinés à ruiner le projet d'héroïsation de la société en lui opposant, de façon ludique et provocatrice, une érotisation du personnage<sup>42</sup>». De la version publiée à l'occasion de l'hommage à Jean Borreil (1995) à celle qui fait l'objet d'un livre (2005), le texte se complète, se précise, et se modifie. Dans la première, il nous invite finalement à nous interroger sur la transformation de la Révolution en autorité suprême, comme si le rire était au risque de l'obligation d'inflexibilité de la révolution. Dans la seconde, il rappelle tout d'abord que le texte de Sade est écrit après Thermidor, et que, comme l'écrit Louis Janover, le lecteur pourrait y voir «non la subversion de tout l'ordre établi, mais la volonté d'introduire une certaine idée de la subversion dans le nouvel ordre établi<sup>43</sup>». De là qu'au «rire crépusculaire» de Sade pourrait répondre par ailleurs la possibilité d'un rire inédit de Saint-Just, non plus au regard de la glaciation, mais de l'échec de la révolution et de sa chute dans l'affairisme et la propriété privée: rire de Thermidor?

Un livre de Miguel Abensour commence toujours par être auparavant un article, de multiples fois réécrit, qui, sans renier son inspiration première, prend acte des inactualités successives du présent où il est republié. La dernière version en date de son Saint-Just précède de peu celle de «Rire des Lois, des magistrats et des dieux», parce qu'il ne pouvait intégrer que les conclusions de cette étude dans «Lire Saint-Just», sa préface aux Œuvres complètes, mais elle en est l'effet direct. Dans le même texte, il résume son travail sur le manuscrit *De la Nature*, donné comme philosophie politique de l'action révolutionnaire de Saint-Just, fût-ce à en saisir les modulations de sens ultérieures. Soit une substructure métaphysique résumée en cinq thèses: «1) l'état de nature est immédiatement social, 2) D'homme à homme, tout est identité, 3) La force ou la domination est à proscrire car elle est destructrice de l'unité sociale, 4) L'histoire est un effacement du social sous l'effet d'une généralisation du politique qui, non limité aux rapports de peuple à peuple, a également réglé ceux de cité à cité afin de détruire ceux d'homme à homme, 5) En vue de reconstruire la cité, il faut renverser le cours de l'histoire et faire reconquérir au social le domaine qui lui appartient de droit, pour cantonner la politique dans les seuls rapports entre peuples». Saint-Just est donc opposé à la politique en tant que telle, si son essence est la domination, l'instauration de la violence au lieu des liens naturels, mais pour autant n'est pas du

42 ABENSOUR, Miguel. «Rire des lois, du magistrat et des dieux», dans Jean-Borreil. La raison de l'autre Paris, L'Harmattan, 1995 op.cit. page134.

43 JANOVER, Louis. Lautréamont et les champs magnétiques, Sulliver, 2002, page 78, cité par M.A., Rire des lois, du magistrat et des dieux. L'impulsion de Saint-Just, Lyon, Horlieu, 2005 op.cit. page120.

côté de l'anarchie: anti-rousseauiste, il présuppose que la loi n'est pas l'expression de la volonté générale, mais celle de la nature, que seul le législateur philosophe peut interpréter et exprimer. Saint-Just est du côté des anciens du côté de sa conception anhistorique de la nature, de son rejet de la volonté individuelle et générale comme de son refus de tout contrat social, s'il est comme l'écrit en 1831 son premier éditeur «un philosophe extrêmement attardé au prix de notre siècle», alors prend sens, selon Abensour, son appel à la vertu, et le rôle privilégié qu'il attribue au législateur dans l'institution de la république. Mais pour éviter l'écueil du conservatisme incarné par Nodier, Abensour met en valeur la radicalité de Saint-Just, à l'épreuve de l'abîme et de l'héroïsme révolutionnaires. Saint-Just est pour Miguel Abensour le nom d'un problème destiné à demeurer problème: les difficultés, contradictions, voire apories, de la philosophie politique *et* de l'action révolutionnaire, car il nomme sur le mode du paradoxe l'énigme du politique.

## Conclusion

Miguel Abensour peut reprendre de là, sous la forme sous laquelle elle lui apparaît au présent<sup>44</sup>, la question du politique: domination *et* émancipation. Nulle part mieux qu'ici peut-être ne s'illustre la «savante et minutieuse pratique textuelle de Miguel Abensour», bien décrite après ceux de Horacio Gonzalez, par les mots de Michel Enaudeau: «Un texte, qu'il soit passé ou contemporain, relu par le philosophe au travail, cesse d'être un texte antérieur au sien. Il devient le contemporain de sa propre réflexion et accomplit – à son insu sans doute – sa fonction émancipatrice, génératrice de pensée neuve<sup>45</sup>». Lire Saint-Just? Tâche paradoxale, s'il appartient à la fois à l'histoire des prophéties de la liberté, et à celle de la domination, de par sa participation à la Terreur, qui n'est pas une simple répétition de la division dominants/dominés, mais un «despotisme de la liberté» visant à abolir la division entre maîtres et sujets. Abensour théorise sa lecture comme se tenant à l'écart de tous ceux identifieraient Saint-Just à une histoire unique: «A l'exemple d'Anacharsis Cloots, refusant de choisir entre Marat et Roland, on serait tenté de dire: ni Soboul, ni Furet». Un paradoxe à prendre d'un point de vue interne, si l'on considère que l'idée d'institution est une manière de substituer la voie de la vertu à celle de la Terreur: Saint-Just contre Saint-Just. Le discours de Saint-Just devient l'un des grands textes de la tradition qui se donne pour objet la critique de la domination: Machiavel, La Boétie, Spinoza, Rousseau, et E.Sexby, puisqu'elle rejoint l'idée qu'exécuter un roi, c'est à dire un tyran, n'est pas

44 Cf «La démocratie insurgente», préface à la seconde édition de *La Démocratie contre l'État*, Paris, Le Félin, 2004, pages 5-19, et l'intervention qu'il a donné à la Cité-Philo en 2008 publiée dans *Lieux Communs*, 13/11/2014.

45 ENAUDEAU, Michel. *La communauté politique des «tous uns»*, Entretien avec Michel Enaudeau, Paris, Les Belles Lettres, 2014, op.cit. page 7.

l'exécuter. Mais il est aussi celui qui justifie la Terreur. La question devient: qu'est-ce que la Terreur? Et ici Miguel Abensour déploie –et il le donne comme décevant du point de vue d'une prétention à en mettre en valeur la rationalité politique– le champ agonistique des interprétations contemporaines de la Terreur. Il y a la cécité de Bernard Manin au paradoxe de Saint-Just, parce qu'il est prisonnier d'une perception du jacobinisme comme totalitarisme, réduisant la Terreur au jeu d'une logique identitaire entre le peuple et sa représentation doublée d'une identité entre le peuple et le gouvernement<sup>46</sup>. Il y a le formalisme de l'analyse du furetiste Pascal Gueniffey<sup>47</sup>. N'est pas cité ici Claude Lefort et son article de *Passé-Présent*, dont on sait pourtant que Miguel Abensour dit avoir détesté sa vision de Robespierre comme un démiurge qui contrôlerait tout, une vision fautive de la situation, puisque Robespierre avait été absent du Comité de Saut public pendant des mois, tandis que Saint-Just était lui-même en mission<sup>48</sup>. Le désaccord porte sur la vision de Robespierre comme incarnant le totalitarisme naissant, l'anti-robepierrisme de jeunesse de Lefort se transformant en un anti-robepierrisme furetiste où la critique du totalitarisme contemporain est plaquée sur la Révolution française. Lefort dira plus tard qu'il ne concevait pas que Saint-Just puisse être publié dans la collection qu'il dirigeait chez Belin, et la rupture est consommée avec Miguel Abensour, qui préparait une anthologie de ses textes avec Anne Kupiec. Plutôt que de s'engager dans une voie à sens unique, Abensour préfère convoquer Remo Bodei,<sup>49</sup> parce qu'il fait toute sa place au paradoxe du jacobinisme, usant des instruments du despotisme pour détruire ce dernier. L'Aporie de la Terreur défaisant le ressort de l'action politique, et se révélant être une « machine de gouvernement», aurait été pour Saint-Just surmontée par le passage aux institutions, au risque de quelle machine à moralisation? Question destinée à demeurer question, nous dit Abensour, puisque les institutions sont demeurées projet. Reste l'appel à l'héroïsme, si la communauté politique est en défaut.

Les analyses de Miguel Abensour sur le héros révolutionnaire trouvent un aboutissement provisoire, à la même époque, dans l'évocation de Julien Sorel, le héros littéraire de Stendhal<sup>50</sup>. L'interprétation traditionnelle mettait en valeur l'identification

46 MANIN, Bernard. «Saint-Just, ou la logique de la Terreur», *Libre*, n°6, 1979, page 165-231.

47 GUENIFFEY, P. *La logique de la Terreur. Essai sur la violence révolutionnaire (1789-1794)*, Paris, Fayard, 2000.

48 LEFORT, Claude. *Essais sur le politique, XIX°-X° siècle*, Paris, Le Seuil, &986, pages 75-109; Miguel Abensour: La communauté politique des «tous uns», Entretien avec Michel Enaudeau, Paris, Les Belles Lettres, 2014, op.cit. page 67; entretien avec M.A., juin 2015.

49 BODEI, Remo. *Géométrie des passions. Peur, espoir, bonheur: de la philosophie à l'usage politique*, Paris, PUF, 1987.

50 ABENSOUR, Miguel. «Le Rouge et le Noir à l'ombre de 1789», *Autour de Miguel Abensour*, UNESCO, et *Critique de la politique*, Autour de Miguel Abensour, Sens et Tonka, 2006.

de Julien Sorel avec Bonaparte et avec Napoléon, avec celui qui détruit l'Ancien Régime en Europe et réalise la Révolution Française d'un côté, et celui qui, une fois empereur, liquide cette Révolution française pour répéter la stupide monarchie<sup>51</sup>. Pour Abensour il est nécessaire d'inverser cette interprétation de l'identification de Julien Sorel avec Napoléon, et de montrer comment Julien Sorel est la répétition de la séquence tragique de la Révolution: derrière Bonaparte il y a Danton ou Saint-Just. *Le Rouge et le Noir* n'est pas un roman de l'ambition, comme le prétend Hyppolite Taine, ni un roman de l'héroïsme, comme le dit Alan Bloom. Il ne s'agit pas de l'héroïsme par le triomphe de l'individualisme moderne, mais au contraire, par l'amour, la dernière résistance opposée à une modernité victime du non sens. Pour Miguel Abensour, l'héroïsme est une dimension constitutive de la Révolution française, un mode d'être, une manière d'exister dans le champ politique, et le critère de l'héroïsme depuis la Révolution est d'être capable d'agir de manière extrême jusqu'au risque de la condamnation à mort, comme Julien Sorel. Ce que voit donc Miguel Abensour dans *Le Rouge et le Noir* est la question de Stendhal: l'héroïsme est-il possible dans la société moderne? Et si c'est le cas, par quelle voie, par quel chemin peut-on être héroïque dans une société anti-héroïque, dans une société prosaïque? Rappelons la définition du concept d'émancipation telle qu'il apparaît chez Vico, selon Georges Navet. D'abord l'émancipation tient son origine du rejet d'un état de fait. Elle désigne comme tel le mouvement par lequel s'ouvrent un espace et un temps qui sont irréductibles à l'espace et au temps naturels. Deuxièmement, l'émancipation est le fait d'un sujet collectif qui ne préexiste pas, parce que il se construit dans le mouvement et qui réciproquement celui-ci le produit comme effet. Troisièmement, tout mouvement d'émancipation cherche à modifier les relations fondamentales entre les humains et les modifie seulement par sa seule existence. Quatrièmement, on peut sans aucun doute s'aventurer à dire que le temps de l'émancipation est l'unique temps proprement humain<sup>52</sup>. Résumons: d'abord, définition de l'héroïsme comme vrai sujet de la modernité, comme possibilité «post»révolutionnaire dans une société anti-héroïque et prosaïque, selon Miguel Abensour. Ensuite, définition de l'émancipation comme rejet d'un état de fait, constitutif d'un sujet de l'émancipation, qui procède du geste de l'émancipation et engendre une modification radicale des relations humaines et ouvre un temps qui est le seul temps proprement humain. A l'horizon de cette lecture de Saint-Just par Miguel Abensour, il y aurait l'énigme de toute révolution, et le combat persistant des hommes avec le malencontre, contre l'inversion de la liberté en son contraire. Avez-vous lu Saint-Just - contre Saint-Just ? Horacio Gonzalez proposait de voir dans la question d'Abensour, et dans son geste de sauver les textes de Saint-

51 MARILL-ALBERES, Francine. *Le naturel chez Stendhal*, Paris, Nizet, 1956, Michel Guérin: La política de Stendhal, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1985.

52 NAVET, Georges. *L'émancipation*, L'Harmattan, Paris 2002, pages 8-10.

Just de la disgrâce et de l'oubli, et de les soumettre à l'attention du lecteur émancipé (le lecteur lisant en ce moment), quelque chose du sentiment de la conspiration: soit une éthique lectorale qui révèle les complicités secrètes qu'ils entretiennent avec l'émancipation et vise à «délivrer de leur enfermement les significations demeurant dans le gisement ignoré de l'auteur (Saint-Just) lui-même<sup>53</sup>».

53 GONZALEZ, Horacio. «Le processus de libération des textes», dans *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, sous la direction d'Anne Kupiec et Miguel Abensour, Paris, Sens et Tonka, 2006 page 30



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---

# REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 86-2

---

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en agosto de 2017, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)  
[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)  
[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)