

À propos d'Imperium, de Frédéric Lordon : Encore un effort pour être internationaliste !

mardi 29 mars 2016, par Thomas Coutrot

L'ouvrage de Frédéric Lordon ne peut laisser indifférent, car il s'attaque à une question – LA question – politique essentielle : qu'est-ce qu'une communauté politique ? Qu'est-ce qui fait qu'au-delà des solidarités locales ou affinitaires – le village, l'association... –, les membres d'un groupe humain nombreux, sans se connaître personnellement ni être d'accord sur grand-chose, se reconnaissent un destin commun ? L'humanité peut-elle espérer constituer un jour une telle communauté politique ?

On reconnaît d'emblée une des questions majeures qui clive aujourd'hui la gauche radicale, celle de la nation. La classe ouvrière ou le prolétariat n'étant plus des sources d'identité collective assez fortes pour cimenter par delà les frontières l'union des opprimés pour leur émancipation, certains – dont Frédéric Lordon – voient dans l'arène nationale le seul espace disponible pour l'action collective. D'autres ne voient de salut que dans l'auto-organisation communale [1] et la coopération mondiale entre les communes. La nation, sujet de la souveraineté populaire ou fétiche manipulé par les puissants et les démagogues ?

Pour faire bonne mesure, Lordon pose également la deuxième question qui fâche, opposant marxistes et anarchistes depuis des lustres, celle de l'État. Outil de la souveraineté populaire ou instrument de la dépossession des individus par une caste militaro-économico-politique ?

L'intérêt du travail de Lordon est de proposer, s'appuyant sur le *Traité politique* de Spinoza, un cadre théorique rigoureux de philosophie politique qui pourrait permettre de penser un possible dépassement d'oppositions binaires et peu fécondes.

Il reste malheureusement enfermé – ce sera le deuxième temps de cette recension – dans une conception moniste et statique de la communauté politique. De ce fait, son livre n'est guère utile, en l'état, pour ceux qui sont engagés dans une activité politique à vocation émancipatrice, obligée par la force des choses d'essayer de dépasser le cadre trop étriqué des États-nations. Même si, comme on le verra, à rebours de l'usage qu'en fait Lordon, on pourrait trouver chez Spinoza d'utiles fondements pour penser l'émergence d'une communauté politique mondiale.

L'État nécessaire à la paix civile

La constitution de communautés politiques est une nécessité vitale pour les hommes, qui « ne peuvent guère se maintenir en vie ou cultiver leur âme sans le secours les uns des autres »

(citation reprise par Lordon de Spinoza dans le *Traité Politique*, TP). Au départ, il y a donc « le sentiment de la précarité individuelle et les interdépendances matérielles qui tiennent les hommes ensemble » (p. 166).

Cependant la pure nécessité n'est en rien opératoire si elle ne s'appuie pas sur des opérateurs symboliques. La communauté politique est soudée non par la vertu de la raison, mais par la force des mythes, des valeurs, des symboles, des mœurs et des passions communes. « La multitude vient à s'assembler non sous l'effet de la raison mais sous celui de quelque affect commun » (Spinoza, *Traité politique*, cité p. 20).

Les hommes (et les femmes, mais surtout les hommes...) étant ce qu'ils sont, autant mus par la sympathie ou la générosité que par l'envie ou l'avidité, la communauté politique ne peut durer que si elle construit des institutions qui vont à la fois la stabiliser et la dominer : « l'imperium, ce droit que définit la puissance de la multitude [selon la formule même de Spinoza, TC], est donc la seule force capable de contenir dans la durée les tendances centrifuges que la servitude passionnelle, en sa part de disconvenance, n'en finit pas de créer » (p. 26). Une formule frappante résume bien la thèse de Lordon : « le monde sans État n'est pas le monde des associations, il est le monde des bandes. Seul le vertical contient la violence dans un groupe nombreux » (p. 89).

Il serait trop facile de répondre que les États réellement existants sont le plus souvent au service de « bandes », et qu'ils abusent trop systématiquement de la violence (interne ou externe). Lordon n'en disconvient pas, mais son point demeure : à un horizon humain prévisible, un monopole (autant que possible maîtrisé et légitime) de la violence légitime demeurera nécessaire si on veut éviter la prolifération des formes de violence illégitimes. Cela ne veut pas dire pour autant – j'y reviendrai – que l'État national doit être de toute éternité le seul détenteur de ce monopole...

Tout comme Durkheim soulignait la force propre de la société par rapport à la somme des individus qui la composent, Lordon

revendique la nécessaire verticalité de la communauté politique : « il n'est pas de communauté humaine de taille significative qui ne se forme sans projeter au-dessus de tous ses membres des productions symboliques de toutes sortes, que tous ont contribué à former quoiqu'ils soient tous dominés par elles » (p. 62). Il reconnaît certes leur légitimité aux communautés politiques infranationales, potentiellement bien plus horizontales : « il y a des communs, étagés à différents niveaux territoriaux, qui se chevauchent, se recouvrent partiellement ou totalement, s'affrontent, coexistent ou s'ignorent » (p. 99). Mais l'État est un « commun de rang supérieur » du fait même que « par définition, les communes ne sont pas en mesure de produire par elles-mêmes les conditions de leur sûreté externe » (p. 167).

« L'affect national », pas forcément nationaliste

Il faut ici se garder de tout faux procès : cet « affect commun » qui cimente le corps politique n'est pas nécessairement une « identité nationale » excluante. Lordon refuse toute conception substantielle de l'identité (« la France éternelle ») et propose, dans le fil d'un Étienne Balibar [2], une vision dynamique de « la citoyenneté contributive » (p. 273) : pour lui « l'appartenance s'atteste dans la participation contributive à l'effort collectif de la persévérance du groupe dans l'être », « l'inclusion même dans une localité de vie, participation à des groupes associatifs, culturels, ou simplement amicaux et familiaux, participation aux conversations ordinaires, tissage local de ce qui fait l'étoffe globale du corps politique » (p. 274). On peut sans difficulté admettre, dans le cas français, que « l'affect national » est l'enjeu de luttes entre une droite ethniciste et une gauche égalitaire, comme Lordon le rappelle en citant le cas d'un Badiou qui se dit « fier » d'être français comme l'a été la Révolution de 1789.

Lordon tient à souligner le fossé qui sépare sa conception du commun politique de celle de Dardot et Laval. Dans *Commun* [3], ces derniers réfutaient toute idée d'appartenance comme fondement nécessaire de l'action collective : « l'appartenance est la conséquence, et non la cause, de la participation ». Lordon épingle en particulier l'affirmation centrale de *Commun* selon laquelle « il n'y a d'obligation qu'entre ceux qui participent à une même activité ou à une même tâche », affirmation qu'il situe « à l'exact rebours de tout l'effort de Durkheim qui s'est toujours refusé à faire de l'obligation un fait bilatéral ».

Il n'est pourtant pas certain que le fossé soit si profond entre cette « citoyenneté contributive » et le commun de Dardot et Laval, à condition d'admettre le rôle potentiel des affects hérités dans la constitution du commun. C'est ce que je suggérais moi-même dans mes remarques critiques à *Commun* : « le refus justifié des spasmes identitaires ne doit pas amener à négliger le rôle irremplaçable des solidarités de proximité (géographique ou culturelle) dans les affects favorisant l'action collective » [4]. « La participation contributive à l'effort collectif de la

persévérance du groupe dans l'être » (Lordon) n'est-elle pas une manière très générale de « participer à une même activité » (Dardot-Laval) ?

La conception révolutionnaire de la nation, identifiée à la citoyenneté de résidence et de participation à la vie de la cité, me semble difficilement discernable d'un « commun » constructiviste à la Dardot et Laval. Cela n'efface pas le biais profondément enraciné de « l'affect national » français, le plus souvent pétri d'arrogance (post-)coloniale et militariste, y compris dans la plupart de ses versions souverainistes de gauche. Mais cela empêche d'écarter du revers de la main, comme le font à tort beaucoup d'internationalistes sincères, la lutte pour une conception démocratique de la nation.

Un pouvoir pas (entièrement) soluble dans le commun

Dans ces conditions théoriques où l'État est durablement installé et la nation avec, que peut signifier une politique visant l'émancipation ? Elle consiste pour Lordon à lutter sans relâche, mais sans illusion, contre la confiscation verticale de la « puissance de l'affect commun » par les puissants. Il s'agit du « projet singulier, explicitement posé, de lutter sans trêve contre la capture perpétuellement renaissante, de former un État qui échappe autant que possible à la malédiction de la séparation et de la dépossession, – autant que possible, c'est-à-dire jamais tout à fait » (p. 132). « La loi est pour partie verticalité, mais l'émancipation vise une « ligne de pouvoirs décroissants et d'extinction asymptotique de la loi ». Comme dit dans une belle formule Samuel Beckett : « essayer, rater, essayer encore, rater encore, rater mieux ». (p. 311).

On peut rejoindre Lordon pour penser que la vraie question de l'émancipation n'est sans doute pas de détruire l'État, mais, quand nous édifions ou réformons nos institutions politiques, c'est celle de se savoir si nous visons « le repliement dans notre particularité, ou bien à rendre notre particularité capable d'auto-dépassement » (p.304). Pour viser la « démédiatisation » et la « déséparation », il faut imaginer des innovations comme celles qu'ont su inventer les zapatistes ou les Communards, avec « le mandat impératif et la révocabilité » (p. 327). Plus généralement, et de façon bienvenue, Lordon prône la « subsidiarité » (véritable bête noire des souverainistes) : « plus on parviendra à s'organiser localement, moins on chargera les étages supérieurs d'organiser pour soi » (p. 330), écrit-il dans une envolée quasi libertaire.

Plutôt que de voir dans l'ouvrage une apologie de l'État et de la verticalité, comme semble le faire Philippe Corcuff [5], on peut y trouver plutôt un opportun plaidoyer pour la modestie révolutionnaire, tant il est vrai que, comme le disait Blaise Pascal, « qui veut faire l'ange fait la bête », et qui veut nier ou détruire l'État risque (on l'a vu par le passé) de s'y engouffrer ou de ne pas se donner les moyens de le contenir.

Cependant, et les critiques touchent là un point juste, Lordon consacre beaucoup plus de pages et d'énergie (théorique et parfois polémique) à rappeler la nécessité du vertical qu'à explorer les voies de la « déséparation » ou de la subsidiarité. Quelque respect qu'on ait pour la Commune de Paris, un peu d'eau a coulé sous les ponts libertaires et autogestionnaires depuis 1871. Sans même remonter à Athènes, on cherchera en vain dans *Imperium* une analyse des multiples propositions et expériences qui ont exploré les confins de la démocratie « réelle », directe, délibérative, du tirage au sort, etc., en particulier au cours de la période récente. Si le pouvoir n'est pas soluble dans le commun, il doit néanmoins être enserré autant que possible – au-delà des ébullitions révolutionnaires dont Lordon souligne à juste titre le caractère éphémère – dans les mailles du contrôle citoyen/populaire, ce qui suppose des architectures institutionnelles complexes sur lesquelles on aurait aimé avoir ne serait-ce que quelques indications de la part de l'auteur.

Une lacune aussi béante n'est pas accidentelle. Elle révèle chez un théoricien apparemment aussi radical que Lordon, un paradoxal conservatisme politique, une curieuse absence d'imagination historique, une constante survalorisation du concept par rapport à l'histoire.

Un État tout d'un bloc

Car si Lordon manie avec brio le concept philosophique, il ne s'embarrasse pas beaucoup d'analyse historique. Là où un Bourdieu [6], par exemple, se montre extrêmement soucieux de comprendre la formation des États-nations dans leur contexte historique concret – et les différences structurelles qui en découlent entre par exemple la France et l'Angleterre – Lordon y va à la truelle : « il faut bien rappeler quelques évidences élémentaires, et notamment que pour être une république fédérale, l'Allemagne n'en est pas moins... une nation, de même que les États-Unis ou la Fédération de Russie » (p. 45).

Ne prêter aucune attention à la diversité des formes de l'État amène en réalité à faire du modèle français le référent implicite : une république centralisée où les systèmes éducatif, linguistique, judiciaire, policier, militaire sont d'un seul tenant, où les identités régionales et locales sont méprisées et reléguées dans l'insignifiance folklorique. Mais comment comprendre, dans le schéma de Lordon, la pluri-appartenance et l'emboîtement des souverainetés qui caractérisent des situations comme celle du Québec au sein du Canada [7] ? Et *quid* des États fédéraux où la fonction sécuritaire, qui, pour Lordon, qualifie à elle seule l'espace du « commun de premier rang » qu'est l'État-nation, est distribuée entre plusieurs niveaux territoriaux, du local à l'international – ainsi de l'Allemagne justement, chère à Lordon, où les *Länder* jouissent d'une très grande autonomie, et qui se repose pour sa sécurité extérieure sur l'OTAN et les États-Unis ?

Tout comme les théoriciens progressistes de la monnaie [8] ou ceux de la propriété [9] nous ont appris que leur démocratisation

suppose de déconstruire l'unité souvent présentée comme naturelle des diverses fonctions de ces institutions (étalon de valeur, moyen de paiement, réserve de valeur pour la monnaie ; *usus, fructus et abusus* pour la propriété), il faut sans doute réfléchir à la démocratisation de l'État en recherchant la distribution de ses fonctions à divers niveaux territoriaux, au lieu d'ériger comme indépassable la concentration de ses pouvoirs au seul niveau national. La conception moniste de l'État chez Lordon l'en empêche.

D'autant que cette conception est redoublée d'un monisme identitaire : les « affects communs » qui relient les êtres humains à différents niveaux territoriaux sont conçus comme nécessairement concurrents, comme si la fidélité à la nation ne pouvait qu'être affaiblie par l'amour du terroir, l'attachement à l'Europe ou à la Terre-Mère. Ainsi également, l'internationalisme est supposé vouloir, inutilement car impossible, la disparition des nations, « un état post-national du monde », c'est-à-dire « l'unification achevée de l'humanité – car tout groupement intermédiaire sera encore... une nation, peut-être la fusion d'anciennes nations, mais juste une plus grosse nation » (p. 27). Ne serait-il pas moins caricatural de dire que l'internationalisme veut organiser la coopération organique des communautés politiques territorialisées, nations comprises, en fonction du principe de subsidiarité : décider « aussi local que possible, aussi global que nécessaire » ? Pourquoi l'internationalisme supposerait-il une chose aussi absurde qu'« un affect commun surpuissant capable d'écraser à l'échelle du monde tous ses homologues locaux » (p. 97) ?

Penser le commun mondial

Mais le conservatisme de Lordon culmine sans doute dans son aveuglement face à la question écologique. Tout à son scepticisme autosatisfait face aux « chances d'un commun passionnel dont la force cohésive serait suffisante à faire tenir une communauté politique mondiale » (p. 23), il n'entrevoit pas le potentiel d'universalisation de la communauté politique que porte la crise écologique globale. C'est d'autant plus paradoxal que Spinoza, tel que mobilisé par Lordon lui-même, pourrait fournir de solides arguments théoriques à cet égard. La crise écologique ne fournit-elle pas une remarquable illustration de ces interdépendances qui participent à la formation des corps politiques ? « Quand un certain nombre de corps (...) sont en mouvement, à la même vitesse ou à des vitesses différentes, et qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent ensemble un seul corps, ou Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union de corps » (pp. 135-136, citation de Spinoza, TP).

Le mouvement global pour la justice climatique s'appuie explicitement sur ces interdépendances pour construire des solidarités « translocales » entre communautés politiques affectées par les changements climatiques en divers points de la planète [10]. Son ambition est précisément de construire une

communauté politique mondiale, seule apte à faire face aux défis globaux posés par la crise écologique. Une communauté qui n'effacera évidemment pas les États-nations, mais les amènera à mettre en commun des éléments de souveraineté pour coopérer et éviter la catastrophe.

Ce projet est évidemment titanesque, et on a même le droit de le juger irréaliste. Mais on n'a pas le droit de s'en gausser, et si l'on n'y croit pas, il faut alors au moins lui proposer d'autres voies pour sortir l'humanité de l'impasse. L'internationalisme prolétarien des XIX^e et XX^e siècles posait, à juste titre et de façon volontariste, l'hypothèse de la solidarité internationale des travailleurs. Mais l'hypothèse inverse l'a souvent emporté. L'internationalisme écologique, lui, ne repose pas seulement sur

un postulat idéologique. Sa dynamique d'universalisation du politique est enracinée dans l'expérience commune que font les humains des conséquences du changement climatique et des destructions environnementales. Elle est désormais une question de survie pour l'humanité. Celle-ci commence précisément à le percevoir, à éprouver « le sentiment de la précarité individuelle et (des) interdépendances matérielles qui tiennent les hommes ensemble » (p. 166). Il est sans doute bon de rappeler l'utile de l'État et la force cohésive des affects en politique, mais il est surtout urgent de penser la démocratisation de celui-ci et l'universalisation de ceux-là. C'est autour de ces deux enjeux qu'on attend aujourd'hui les théoriciens de l'émancipation.

Notes

[1] Comme par exemple les auteurs partisans de la déglobalisation (Jerry Mander, Edward Goldsmith, Walden Bello...) ou de la décroissance.

[2] E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? La frontière, l'État et le peuple*, La Découverte, 2001.

[3] P. Dardot et C. Laval, *Commun : essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014.

[4] T. Coutrot, « [Les nouveaux habits du commun](#) ».

[5] P. Corcuff, « [S'émanciper du Lordon-roi](#) ».

[6] P. Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France, 1989-1992*, Raisons d'Agir, 2012.

[7] B. Théret., *Protection sociale et fédéralisme (L'Europe dans le miroir de l'Amérique du Nord)*, Presses universitaires Montréal et Peter Lang, 2002.

[8] B. Théret (Dir.), *La monnaie dévoilée par ses crises*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2007.

[9] F. Orsi, « Réhabiliter la propriété comme bundle of rights : des origines à Elinor Ostrom, et au-delà ? », *Revue internationale de droit économique*, 2014/3 (t. XXVIII).

[10] N. Klein, *Tout peut changer*, Editions Les liens qui libèrent, 2015 ; M. Combes, N. Haeringer, « [Ébauche de réflexion sur les stratégies du mouvement pour la justice climatique après Paris](#) ».