

Jean-Luc Nancy

Abrégé philosophique de la Révolution française

Les Lumières ont mis au jour l'esprit qui en est venu à se savoir fini, et qui se rapporte, depuis cette finitude et selon sa loi, à un Absolu désormais hors de portée. Un absolu vraiment absolu : privé de toute effectivité, sauf de celle qui revient à être coupé de l'effectivité.

On peut abandonner cet absolu à son inconsistance, on peut au contraire convertir son identité vide en la règle présumée d'un progrès indéfini (et mal défini), dans l'histoire, de cet esprit fini lui-même. De l'une ou de l'autre manière, l'esprit se trouve engagé à être libre, absolument, et à en jouir, effectivement (reprenant, retenant en lui l'effectivité absolue).

A la croisée, ou juste en retrait, se tient Rousseau, donnant à l'un ou à l'autre moment la dynamique de l'effusion ou celle du contrat, tour à tour ou ensemble. Mais pour finir, il ne reste qu'une subjectivité qui se vide d'elle-même, goutte à goutte.

Kant porte les deux moments. Il tente même, par postulats, symboles et analogies, d'en penser une unité supérieure, où la présence de l'absolu inconditionné serait l'effectivité d'un acte libre fulgurant invisible à travers les phénomènes. Mais pour finir, l'invisibilité reste la loi dernière de la liberté, qui ne saurait donner la loi, ni se donner elle-même comme loi, autrement qu'inaccessible et forçant le respect.

Cela ne retient pas Kant de guetter les nouvelles de la Révolution Française, et d'aller au-devant de la poste avec impatience. Mais cela le retient de donner aucun titre de droit à l'effectivité d'une révolution. Un individu, un peuple, sont toujours libres, mais ne peuvent s'arroger le droit sans droit de la révolte et de la subversion. Le moment propre du politique reste hors de prise.

Ainsi demeure dans l'esprit fini, et en pleine lumière, « cette aspiration de l'esprit sombre qui déplore la perte de son monde spirituel » (Hegel).

Tout se passe comme si la Révolution était instantanément vouée à sa propre perte, et à déplorer d'avoir eu lieu tout autant qu'à regretter de n'avoir pas eu son véritable lieu. Moment coupé, moment ab-solu. On prononce : « Le peuple français vote la liberté du monde » (Saint-Just), et l'infini de la liberté s'absente indéfiniment. Le règne de l'utilité s'installe, qui était déjà là : le règne de l'extériorité privée de Soi.

Aujourd'hui, il arrive que l'esprit fini aime à célébrer ce moment de déploration, et à s'enfoncer dans cette humeur sombre. Il ne peut même plus, et il ne veut plus, ou il ne sait plus, se savoir « Esprit ». Ainsi n'aura-t-il plus de royaume perdu. Mais l'effectivité qui lui reste demeure l'effective extériorité. Ainsi, nous commémorons la fin des Lumières, pour mieux nous attacher à leur survivance hagarde, dans un éclairage blanc, halogène et plat de droits de l'homme. Ces droits, on ne sait pour quoi faire. Imprescriptibles, absolus, mais pour quoi faire ? Plus grave encore : faut-il seulement penser à *faire* quoi que ce soit ? Le libéralisme ne serait-il pas suffisant, en guise de liberté, en guise de politique et en guise de pensée ?

Faut-il penser à quoi que ce soit ? Faut-il penser ? Ne faut-il pas seulement commémorer ceci : l'échec d'une pensée déductive d'elle-même et de sa nécessité pratique ? L'optimisme moral de Fichte contient parfaitement l'exigence d'une action libre comme condition préalable d'un système et d'une effectivité commune de la liberté. Il justifie impeccablement le droit inaliénable de chaque liberté à se délier de tout contrat et à révolutionner l'ordre établi, pour instaurer une telle communauté. Mais la tâche absolue d'un Moi absolu, indéfiniment reprise d'existence finie en existence finie, ignore l'histoire et la chair du monde, avec une superbe naïveté.

En même temps, la communauté finit par se confondre avec l'« espèce » épaisse, et ce qui est garanti sous le titre du progrès de l'espèce, c'est encore, en fin de compte, le règne de l'utilité.

L'humeur sombre renaît alors de ses cendres... Sans doute, elle redeviendra, plus d'une fois, humeur, et plus qu'humeur, passion révolutionnaire. Mais tout se passera comme si l'auto-dédiction de la liberté restait prisonnière, inexorablement, de sa propre absolutité. Le moment coupé reste coupé, et nous de lui. Alors même que la liberté veut transformer le monde, et se déduire et se prouver en lui, le monde se transforme selon la loi d'une extériorité croissante. L'utile et l'atroce y croissent de pair. Le libéralisme signifie l'accueil impuissant de ce procès, et la vie bornée des individus. Le moment de la liberté a moins lieu que jamais. Il n'y a aucun lieu à célébrer, il n'y a pas lieu de célébrer. La commémoration de la Révolution fait avant tout mémoire de cela, et on ne voit pas qu'il y ait lieu de révolutionner cette mémoire. La pensée s'est trouvée absolue, et absolument ineffective.

Cependant : lorsque « la révolution effective de la réalité effective » (Hegel) a eu lieu, elle « jaillissait » de la « révolution intérieure » par laquelle l'esprit même des Lumières avait « révoqué la forme de l'objectivité de l'utile ». C'est en se reprenant dans l'objet et de l'objet que la liberté s'appropriait en tant qu'absolue.

Absolute liberté présente au monde, venant à lui, se jetant en lui, elle supprimait toute « perte d'un monde spirituel ». Il n'y a plus d'esprit perdu, il n'y a pas non plus de régulation spirituelle du monde de l'utile, et pas non plus de déduction transcendantale de la liberté. Il y a l'effectivité et la détermination « de tous les *singuliers* comme tels », et ainsi il y a l'effectivité d'un travail et

d'un but universels : « la suppression de la vie bornée des individus. »

Comment nier que ce moment nous *manque*, et plus encore, que nous *sommes* ce manque ? Une telle ontologie donne plus qu'à penser : elle est impitoyablement dure à la pensée, à son ineffectivité. — Ce moment est le moment propre du politique.

Dans la Révolution, son opération se présente immédiatement en tant qu'elle exige l'effectivité d'une autorité singulière. Celle-ci écarte les autres de son œuvre. « La liberté universelle ne peut donc produire ni une œuvre positive, ni une opération positive ; il ne lui reste que l'*opération négative* ; elle est seulement la *furie* de la destruction. « C'est la Terreur : en elle, la liberté sombre dans le déchaînement de son propre absolu. Moment où la liberté se coupe. »

Il n'y a plus d'humeur sombre. Il n'y a plus d'humeur. Il y a la terreur, une jubilation retournée. La vérité infinie des existences finies s'effectue en s'exécutant. C'est « la mort la plus froide et la plus plate, sans plus de signification que de trancher une tête de chou ou d'engloutir une gorgée d'eau. »

La mort sans signification fait savoir que l'effectivité immédiate de la liberté absolue est pure négativité. La conscience de soi se retourne désormais dans la positivité d'un « pur savoir » et d'un « pur vouloir » de la volonté universelle : elle entre dans le règne de la moralité. Elle quitte le règne du politique, où elle ne peut se savoir elle-même « ni comme le gouvernement révolutionnaire, ni comme l'anarchie s'efforçant d constituer l'anarchie. »

La moralité se déploie dans le renoncement à l'effectivité de la liberté absolue. Nous sommes toujours régis par ce renoncement — ou par l'impossibilité de prendre en charge l'essence négative de la liberté absolue.

Le moment politique fut donc immédiatement sa propre suppression. Dans la Terreur, le politique se retire. Ce qui s'annonce cité et communauté se prononce factions, suspects et choux coupés. « En échange du sacrifice, la volonté universelle ne peut rien donner. » Ce n'est même pas un sacrifice, ou bien c'est la misère moderne de tout sacrifice.

L'État qui finira par succéder (qui a peut-être commencé, et précédé...) sera l'organisation des fonctions, des besoins, et des « masses spirituelles » en lesquelles le corps social se divise et se soumet à la discipline de se refuser la liberté absolue. État du droit, non de la liberté, quoi qu'il en dise. Il est également distinct et de la fondation d'un espace public (Solon/Arendt), et d'un Principat substantiel (Machiavel), et de l'effectivité de cette liberté selon laquelle « l'opération de tout serait l'opération immédiate et consciente d'un chacun. » L'État à partir de la Révolution, produit par elle ou contre elle (et aussi cet État articulé dans la conjonction problématique de Lénine : l'État *et* la Révolution), n'a jamais été et n'est encore jamais que l'effacement et la tenue à l'écart du moment du politique.

L'identification de l'État et du politique est la confusion par laquelle a sombré

toute capacité politique. Totalitarisme et/ou management en sont les produits. (La Terreur, comme telle, n'est pas totalitaire. Ou bien, elle est le « totalitarisme » négatif de la liberté absolue exposée comme vide et furie destructrice. Mais le totalitarisme suppose une immanence positive — quoique fantasmatique.)

La Révolution est le retrait du politique dans son moment propre. Ce « retrait » signifie d'abord l'invalidation et la disparition du politique. La Révolution énonce : ce qui a eu lieu n'aura même pas eu lieu. Thermidor. Brumaire. — Mais le retrait signifie également, et avec autant de force, que la forme du politique se trouve très exactement *retracée* par son invalidation. Lorsque la Terreur cesse, ou lorsqu'elle se continue par d'autres moyens, et que l'État d'une part, le monde moral (les valeurs) d'autre part se partagent tout le terrain, alors le contour de ce qui s'est vidé et nié de soi-même apparaît retracé avec la netteté d'un hiéroglyphe : le moment du politique est le moment de la (ré)appropriation de l'objectivité de l'utile, et de l'extériorité, qui l'accompagne, de la culture.

En ce sens, Hegel écrit que le moment de la Révolution est « pure métaphysique », ou bien encore que « le pouvoir y passe à la *philosophie*. » Ces mots signifient très précisément le contraire de ce que nos habitudes de pensée nous font entendre (et que Hegel entend aussi), avec l'inévitable référence au « philosophe-roi » de Platon (dont il reste à savoir si nous l'avons bien compris). Ces mots signifient, en effet, que la révolution est l'appropriation par la communauté de l'objectivité selon laquelle, nécessairement, elle se présente.

Cela ne signifie pas la conversion de cette objectivité en une subjectivité. (Au contraire, la Terreur n'est pas autre chose qu'une telle conversion anéantissante, où la subjectivité se manifeste à la fois dans l'abstraction de la volonté universelle et dans l'individualité nécessairement factieuse et suspecte). Mais cela signifie — et tel est le schème du politique : le point de décision de l'appropriation. L'évènement appropriant, ou plutôt, l'appropriation *comme* évènement (l'*Ereignis* de Heidegger). Le faire-propre-l'objectivité, non sur le mode d'une confiscation à l'intérieur du droit d'un sujet, mais comme élan, exposition, vérité de toute singularité dans le procès de l'objectif. Le point d'où cela se décide est le point du politique.

Au contraire, le régime dans lequel cela n'est même pas à décider, et n'a pas lieu d'être, est le régime du marché mondial, qui peut bien en ce sens se dire « apolitique » : du politique, il émancipe en effet l'économique, et dans « l'économie politique », le prédicat n'est qu'une redondance du sujet. (De manière sournoise, « démocratie » tend à devenir un autre mot pour la même chose).

Le point du politique serait celui d'où une décision de liberté absolue pourrait être prise en tant que *partage* de cette liberté. Le partage serait l'évènement appropriant. Le propre du partage serait de ne jamais se confondre avec la possession d'une propriété, mais seulement, infiniment, avec l'appropriation partagée, avec le partage appropriant, de l'inappropriable liberté. Liberté absolue : détachée de tout, sauf de l'effectivité du partage qu'elle *est*.

Il est douloureux de savoir que ces mots sont désormais vains, ou équivoques.

Mais au moins la pensée de ceci : que tel est le contour tracé par le retrait de la Révolution en elle-même — au moins cette pensée nous est nécessaire. Il y a scandale à l'oublier ou à la dénier. Il y a scandale à refuser de reconnaître dans la Révolution, en raison du rêve et du cauchemar qu'elle fut, ce point de conscience claire : la communauté doit absolument avoir son moment propre et absolu.

Le moment de sa liberté, c'est-à-dire celui du partage de son absence de fondement infini. Le moment politique met fin à la déploration sombre de la perte d'un tel fondement ou « monde spirituel ». Il est l'événement appropriant du monde réel de la finitude, et de son sens.

Le moment du partage de la liberté absolue est donc le moment de l'égalité et de la fraternité. Égalité : c'est la liberté même en son partage incommensurable. Fraternité : non pas celle des fils d'un Père, de son meurtre et de la communion dans son sang. Pas une fraternité sacrificielle (et où le sacrifice, de surcroît, se connaît sans récompense : tous les frères y sont pères). Mais au contraire, ce rapport sans substance commune, sans propriété (tous les pères sont propriétaires), sans bien ni lien donnés, délié très en-deçà de père et mère, délié dans le retrait du fondement — rapport du sans-rapport. S'il faut dire que cette fraternité est un amour, c'est l'amour sans désir ni sentiment, l'amour d'une fragilité commune, et qui ne se confie qu'à elle-même.

Cette fraternité ne s'ajoute pas au politique (au partage égal de l'indivisible liberté) : elle le fonde, en tant qu'il est infondable. Le lien des frères est le lien que rien ne noue : car la nature s'y retire, tandis que le désir et le besoin y sont absents. C'est seulement l'existence finie qui s'y reconnaît, et qui s'y partage.

Ce serait peu de dire que nous manquons du point du politique : nous ne savons même pas ce que c'est, et nous ne savons même pas s'il faut au juste le nommer « politique ». Politique de la révolution, ou révolution du politique ?

Nous en sommes restés à Kant, ou à Fichte, nous avons répété sur tous les tons qu'il suffisait de se débarrasser de Hegel, puis de Marx, et enfin de Heidegger. Nous nous sommes frappés d'incapacité pour toute pensée de l'inouï « pouvoir philosophique » de la Révolution. Nous avons choisi l'humeur sombre. L'économique émancipé devait nous rasséréner. Mais dans un monde dépouillé de toute pensée révolutionnaire, ou politique, l'humeur n'est pas moins sombre.

(Et pourtant, *nous savons...*)

Hegel fait voir à l'évidence la configuration du moment politique, lorsqu'il répond à la question : pourquoi la Révolution est-elle *française* ?

On pourrait dire que c'est parce que les Français *ont la tête près du bonnet* (dit-il en français). Il ajoute : raison superficielle. Mais la raison profonde qu'il expose à la suite signifie une nécessité de « la tête près du bonnet » : une

urgence absolue de passer à l'acte politique. Cette urgence, en France, a deux raisons.

La première, que donne Hegel, est le catholicisme : la vérité religieuse y est en contradiction avec la certitude et la liberté de la conscience de soi. Lorsque celle-ci est reconnue comme le principe, une lutte ouverte est inévitable — et cela, d'autant plus que la philosophie, qui contient cette « conscience du spirituel », « n'est pas seulement la vérité en soi et pour soi, en tant que pure essence, mais aussi la vérité en tant qu'elle devient vivante dans le monde réel. »

La révolution : la mise au jour de l'inconsistance de l'Idée en tant que pure idée : le point de décision.

La seconde raison doit être extorquée à Hegel, comme un aveu qu'il ne peut ou qu'il ne sait faire. En Allemagne, dit-il, la Réforme a déjà supprimé la contradiction de la religion et de la conscience de soi. La Révolution paraît donc inutile. Cependant (et c'est ce que Hegel ne dit pas), l'État de la Réforme reste, si on peut le dire ainsi, dans le formalisme et dans l'extériorité de l'intériorité ainsi réconciliée. (Peut-être, d'ailleurs, cette réconciliation n'a-t-elle eu lieu, dans le protestantisme, que grâce à ce formalisme et à cette extériorité). C'est pourquoi cet État ne peut pas satisfaire proprement au moment politique, ni au « superbe lever de soleil » et à « l'émotion sublime » de la Révolution Française (Hegel lui-même ne lui accorde ni ce soleil, ni cette émotion). Cet État ne contient encore en vérité ni le moment où « le sujet sait qu'il se trouve dans la liberté », ni ce moment de la disposition ou du sens (*Gesinnung*) selon lequel chacun s'approprie « la volonté des lois, et non leur seul usage ». Il contient ces moments de façon formelle, mais il n'est pas encore leur vérité vivante et concrète. La Réforme et l'État sont en attente, ou en suspens, de révolution. Mais Hegel, pour finir, renonce à le reconnaître.

Il n'en sait pas moins, et il sait même avec une acuité sans doute d'autant plus inquiète, que le moment politique est le moment de l'effectivité, le moment de la décision effective et de la présentation effective de cette décision, à tous et à chacun, comme celle de chacun et de tous. Il n'est précisément *pas* le moment de l'abstraction où une présumée volonté générale peut se faire passer pour la volonté de chacun, ni celui où une volonté particulière peut se faire valoir comme volonté de tous.

Il est le moment singulier où un « nous » peut se prononcer. Sans doute, l'énonciation d'un « nous » n'est jamais égale à celle d'un sujet, et ne comporte pas son assurance, ni son retour à soi. « Nous » reste incommensurable à ce que Hegel nomme conscience et certitude de soi. « Nous » approprie une extériorité sans la faire substance intérieure. Mais cette incertitude, cette fragilité — cette fraternité —, le risque pris de se mesurer à l'incommensurable font le moment du politique, de la révolution.

Dans la société de l'intériorité fade, égale à soi et finalement toute extérieure, rien n'est incommensurable, de même que rien n'est proprement intolérable (hors les marges, qui insistent pourtant) — mais il n'y a pas non plus de raisons de vivre, et moins encore de raisons pour ce « vivre bien » — identique au « dire nous » — qui fait chez Aristote la raison sans raison de la communauté et de la cité. Pas plus qu'il n'y a de raison de vivre, ni de « vivre bien » dans

la société de la pure extériorité de la misère et de l'exploitation (les deux tiers du monde, que « nous » ne cessons d'entraîner dans l'extériorité de l'extériorité occidentale). Pour finir, tout est intolérable.

Ni général, ni particulier, ni dialectique abstraite de l'un et de l'autre, le moment du partage de la liberté absolue redevient notre urgence. Il est urgent d'ouvrir à l'infini « les vies bornées des individus », tout autant que de ruiner les prétentions infinies des totalités et des communions substantielles. La communauté, en ce qu'elle n'est ni les unes, ni les autres, et en ce qu'elle ne cesse de *résister* aux unes et aux autres, doit pouvoir être reconnue. Le mode de son partage reste à tracer, à retracer. Dans la résistance permanente de la communauté, le moment de la révolution ne cesse pas de venir en présence.

Il ne s'agit pas de décider d'une Idée de la communauté. Il s'agit de ce que la communauté décide de partager l'existence qu'elle *est* : liberté absolue. Liberté absolue de l'existence finie. Elle résiste à tout Absolu de la liberté ou de la communauté.

D'une part, la Révolution Française nous a transmis ce dont elle n'était que le relais : l'État et le droit, l'organisation de l'utile et de la propriété dans le monde de la conscience de soi. (En cela, elle contient aussi le moment fondateur de la Révolution Américaine, en tant que moment inverse et adverse de la Terreur). Mais d'autre part, elle nous a aussi donné, elle nous a laissé l'espace ouvert pour une autre appropriation : celle de l'événement d'une communauté qui se donne *sens* de l'intérieur de sa propre finitude. Elle nous a laissé cet espace ouvert, et nous exposés à cette ouverture. (Ainsi, Michelet écrivait que la Révolution n'a pas laissé de monument, hors l'espace ouvert du Champ de Mars).

Tel est son abrégé philosophique. Ce n'est pas le résumé d'un système. C'est le point d'ouverture et de décision où la philosophie doit s'abrèger : il y a toujours, en urgence, un acte révolutionnaire exigé. La liberté absolue est exigée du sein de la communauté, et avec elle, l'égalité et la fraternité, non plus comme des notions de droit et de morale, mais comme cela sans quoi le *politique* (si ce nom lui convient) se retire sans se retracer, et la cité reflue dans le marché (y compris dans le marché de la philosophie et des « idées » « sur » la société et l'individu).

Philosophie abrégée : non pas philosophie écourtée, mais pensée qui se déduit elle-même (c'est-à-dire, qui se sort d'elle-même) comme l'effectivité incommensurable à la « pensée » du moment de la révolution. En définitive, ce n'est pas ce moment qui procède de la pensée, c'est la pensée qui procède de lui. Lorsque « le pouvoir passe à la philosophie », la philosophie s'abrège : en « liberté, égalité, fraternité. » Programme infini de la pensée du fini. La philosophie qui contourne cette urgence ne vaut pas une heure de peine. Dans cette urgence, au contraire, elle demande plus que de la peine, du travail et du temps : elle est sans cesse sur sa limite, exposée à la révolution qui l'abrège et qui l'engendre. Aussi long que soit son procès, son temps est celui du moment de dire « nous ». Platon, malgré tout, le savait déjà.

Il y a pour nous, dans le monde actuel, quelque chose de proprement

intolérable si le moment de la révolution disparaît purement et simplement, si son espace est comblé, sa brèche suturée. *Nous* n'y survivrons pas, et nous le savons déjà.

Une fois les dieux détournés, une fois périmées les pensées révolutionnaires, et celles de l'État, et celles de l'individu, une fois qu'il n'est plus question de mondes spirituels perdus, la révolution se retrace. Pouvons-nous discerner comment ces failles, ces ruptures, ces lignes brisées, ces marques déplacées font incision, écriture, partage ?

J.-L. N., mai 1989.