

## Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac

5 | 2015

Repenser l'anthropologie aujourd'hui avec Emmanuel Terray

---

### Panel 1. Anthropologie et philosophie : la pensée du politique

Laurent Berger, Jean-Louis Fabiani, Frédéric Keck, Marie Gaille, Alain Badiou et Emmanuel Terray

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/actesbranly/620>

ISSN : 2105-2735

#### Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

#### Référence électronique

Laurent Berger, Jean-Louis Fabiani, Frédéric Keck, Marie Gaille, Alain Badiou et Emmanuel Terray, « Panel 1. Anthropologie et philosophie : la pensée du politique », *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac* [En ligne], 5 | 2015, mis en ligne le 22 septembre 2015, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/actesbranly/620>

---

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

© Tous droits réservés

---

# Panel 1. Anthropologie et philosophie : la pensée du politique

Laurent Berger, Jean-Louis Fabiani, Frédéric Keck, Marie Gaille, Alain Badiou et Emmanuel Terray

---



© musée du quai Branly, photo Anna Gianotti Laban

## **Laurent Berger**

### **Anthropologue, maître de conférences en anthropologie à l'EHESS**

1 Chers collègues, chers auditeurs,

Permettez-moi de vous souhaiter la bienvenue, au nom du musée du quai Branly et de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, à ce colloque tenu en hommage à la personne et à l'œuvre d'Emmanuel Terray, et au-delà, à la pratique savante de l'anthropologie héritée des Lumières. Je tiens à remercier l'ensemble des intervenants

et des auditeurs ici présents pour leur participation à cette manifestation scientifique, mais aussi à m'excuser auprès de ceux, nombreux, qui ont souhaité contribuer à cette réflexion collective, mais pour qui la place a manqué à défaut de pouvoir étirer notre rencontre sur une semaine entière.

- 2 Le président de l'EHESS, Pierre-Cyrille Hautcoeur, lorsque nous lui avons fait part de l'organisation de cette manifestation scientifique, a spontanément proposé d'ouvrir celle-ci par une allocution louant le rayonnement, au sein de l'école et au-delà de ses murs, de l'un de ses membres les plus éminents, qui y a officié comme directeur d'études durant près de 20 ans, et qui plus est y a dirigé le centre d'études africaines créé par Georges Balandier, avant de participer avec Marc Augé et Jean Bazin à la fondation du futur Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain.
- 3 Ses lourdes responsabilités et un changement inopiné d'agenda empêchent malheureusement Pierre-Cyrille d'être aujourd'hui parmi nous, sa présence étant requise à la commission électorale et à la commission d'établissement tenus en ce moment-même.
- 4 Si je ne peux bien évidemment me substituer ici à sa parole institutionnelle, je peux toutefois introduire en quelques mots les raisons qui ont présidé aux présentations et aux débats qui nous réuniront ces deux jours.
- 5 La principale raison est en fait un profond désaccord avec Emmanuel Terray, quant au sens même à attribuer à son œuvre protéiforme, à la plume parée de ses plus belles lettres dans celles adressées à la fugitive, comme à l'acier trempé de ses arguments les plus effilés dans l'application des catégories d'analyse du matérialisme historique à l'économie politique de l'Afrique de l'Ouest précoloniale.
- 6 Loin d'être l'un des derniers combattants des légions anthropologues qui ont marché sur l'Homme, pour encercler la diversité de ses us et coutumes et y proclamer l'unité du genre humain, avant que l'empire de la raison et de l'érudition ne s'effondre sous les coups des invasions barbares, Emmanuel Terray demeure avec certains de ses pairs générationnels l'un des principaux fondateurs de la cité anthropologique du XXI<sup>e</sup> siècle, défendue aujourd'hui par des cohortes de jeunes chercheurs ; celle où l'observation participante de longue durée, multi-site, historiographique, impliquée et marquée par les revisites, en prise avec l'altérité la plus radicale, est au cœur du métier ; celle où l'ambition totalisante des fresques comparant la destinée et l'ingéniosité des peuples au prisme de leurs échanges, de leurs brassages, de leurs conflits et de leurs choix politiques est pleinement assumée ; celle où l'armature d'un cadre théorique cohérent et intégrant la multiplicité des causes, des stratégies et des circonstances façonnant le cours de l'histoire est sans cesse remise sur l'ouvrage et restaurée.
- 7 Repenser l'anthropologie aujourd'hui avec Emmanuel Terray, c'est donc poursuivre le dialogue entamé avec la philosophie pour penser la politique, la guerre, le juste gouvernement de soi et d'autrui, et le combat contre l'inégalité, l'oppression et la dépossession.
- 8 Repenser l'anthropologie aujourd'hui, c'est aussi être attentif à la genèse, au développement et au déclin des différentes formations politiques et pratiques de souveraineté en rapport les unes avec les autres ; c'est exposer l'autonomisation et le fonctionnement des sphères politiques où sont débattues et délibérées collectivement leur avenir (à l'instar de la palabre dans les royaumes africains) ; c'est comprendre les modalités à partir desquelles elles deviennent ou cessent d'être des États, que ce soit

par l'esclavage productif, la guerre, l'urbanisation, le commerce de longue distance ou bien encore l'essentialisation des différences sociales entre gouvernants et gouvernés, comme nous l'enseigne l'exemple abron.

- 9 Repenser l'anthropologie aujourd'hui avec Emmanuel Terray, c'est avant tout réfléchir à ses rapports avec l'histoire, sur le plan de sa méthodologie pour mieux déployer l'observation participante au cœur des jeux d'échelles et des différentes temporalités, sur le plan de ses analyses théoriques quant à la place faite aux événements et à l'agentivité humaine dans le passage du possible au réel.
- 10 Repenser l'anthropologie aujourd'hui avec Emmanuel Terray, enfin, c'est interroger sa fonction critique dans l'espace public, et les liens existant entre le terrain, la conceptualisation de la vie sociale, l'action militante et la politique. On sait les conclusions auxquelles est parvenu Emmanuel Terray après avoir milité au PSU, aidé les paysans du Larzac, s'être engagé dans la bataille de l'usine d'horlogerie de Lip, avoir défendu aux Prud'hommes les ouvriers des petites entreprises, convoyé en Pologne des camions de vivres et de matériel en soutien au mouvement *Solidarność*, et soutenu activement la cause des sans-papiers en France : le savant et le politique peuvent coexister en chacun de nous, mais jamais au même moment ; l'anthropologue citoyen et engagé ne peut se prévaloir du don d'ubiquité ; voir ou conduire, son terrain d'un côté tel qu'il est, sa politique de l'autre telle qu'elle se fait, il faut choisir.
- 11 Nous avons tous, je pense, ici, choisi durant ces deux jours de suivre Emmanuel Terray en sa cité anthropologique, Atlantis englouti selon lui, acropole futuriste pour autrui.
- 12 Je suis pour ma part ravi d'ouvrir ce colloque en laissant la parole à Jean-Louis Fabiani qui présidera le premier panel dédié aux rapports de l'anthropologie à la philosophie. Je vous remercie.

**Jean-Louis Fabiani**

**Sociologue, directeur d'études à l'EHESS**

- 13 Merci, Laurent, de me donner la parole. C'est un honneur et un bonheur d'ouvrir ce colloque dédié à Emmanuel Terray.
- 14 Laurent Berger a parlé des rapports entre histoire et anthropologie. Nous allons commencer ce matin à débattre d'une question peut-être encore plus ancienne, celle de l'articulation entre philosophie et anthropologie qui a une importance particulière et continue d'en avoir une, je crois.
- 15 Frédéric Keck, l'un des organisateurs de ce colloque, qui nous donnera le plaisir d'être ensemble ces deux jours et que je remercie, va ouvrir les débats.

**Frédéric Keck**

**Philosophe et anthropologue, chargé de recherches au CNRS et directeur du département de la Recherche et de l'Enseignement au musée du quai Branly**

*Anthropologie de la pensée conservatrice*

- 16 Dans *Ombres berlinoises*, paru en 1996, Emmanuel Terray retrace l'histoire mouvementée et sédimentée du Château situé au cœur de la capitale allemande. Construit aux XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles par les rois de Prusse, gravement endommagé durant la Seconde Guerre Mondiale, rasé en 1950, il fut remplacé par un Palais de la République édifié entre 1973 et 1976. En 1993, alors en séjour à Berlin comme chercheur invité au centre Marc Bloch, Emmanuel Terray recueille des rumeurs selon lesquelles le Château serait de retour au centre de Berlin : il découvre en effet un simulacre de Château peint sur des bâches de couleur entourant le Palais. L'histoire accélérée de Berlin a depuis donné réalité à ce

simulacre : en 2002, le Parlement allemand a décidé de détruire le Palais de la République et de reconstruire le Château en vue d'accueillir les musées d'art extra-européen dans le cadre du « Forum Humboldt » dont l'ouverture est prévue en 2019. Les controverses actuelles sur l'un des plus grands chantiers architecturaux de la capitale allemande rappellent alors celles qui eurent lieu lors de la destruction de ce même Château en 1950. Emmanuel Terray évoque ainsi les propos d'un historien de l'art enseignant à Dresde citant Lénine : « On doit conserver ce qui est beau, le prendre pour modèle et s'y attacher, même si cela est vieux. » (*Sur l'art*, in *Ombres berlinoises*)

- 17 *Ombres berlinoises* est un point de basculement dans l'œuvre d'Emmanuel Terray. L'ethnographe et historien de la Côte d'Ivoire y exerce un regard flâneur et mélancolique sur Berlin, esquissant cette anthropologie des mondes contemporains alors proposée par Marc Augé. Mais il s'agit aussi pour lui de repérer la pluralité des temporalités historiques qui se nouent dans les « lieux de mémoire » de la capitale allemande (tombes, musées, monuments aux morts), et de méditer sur les restes de l'espérance communiste, ce que Jacques Derrida a appelé les « Spectres de Marx ». L'ambition historique de la thèse sur le royaume Abon est ici condensée dans une écriture fragmentaire et personnelle. De là vient que les péripéties d'un château royal transformé en palais républicain puis en musée d'art mondial expriment plus généralement les mouvements d'une histoire en conflit.
- 18 On peut dire alors que Berlin a joué dans la pensée anthropologique d'Emmanuel Terray un rôle équivalent à New York pour Claude Lévi-Strauss : un point où l'expérience ethnographique se reflète dans une conscience sédimentée et parvient à s'exprimer comme totalité sous une forme littéraire. En témoigne le pastiche par Terray du fameux texte ouvrant la *Voie des masques* dans lequel Lévi-Strauss décrit sa visite du Musée d'Histoire Naturelle de New York en 1943. Exactement cinquante ans plus tard, visitant le Musée d'ethnologie de Berlin, Terray écrit : « Il est au musée de Dahlem un petit tableau de Brueghel que je ne peux contempler sans avoir la gorge serrée. » Là où Lévi-Strauss se remémore « des animaux d'une gentillesse surhumaine joign[a]nt comme des mains leurs petites pattes », figurant le récit d'origine des *Mythologiques*, Terray décrit deux singes « enchaînés par la patte à un même anneau fixé au sol », annonçant ainsi le thème de la *Politique dans la caverne*. Le texte sur le Château de Berlin, qui suit celui sur la visite de Dahlem dans *Ombres berlinoises*, en anticipant sur les controverses muséales actuelles par sa capacité à saisir les échelles historiques enchevêtrées, réalise ainsi la prophétie qui ouvre *Tristes tropiques* et en rend possible l'écriture : « Des événements sans rapport apparent, provenant de périodes et de régions hétéroclites, glissent les uns sur les autres et soudain s'immobilisent en un semblant de castel dont un architecte plus sage que mon histoire eût médité les plans. »
- 19 Pour décrire cette expérience du temps historique qui traverse la réflexion d'Emmanuel Terray d'*Ombres berlinoises* à *Penser à droite*, je voudrais repartir de l'étrange citation de Lénine. Qu'est-ce que conserver ? En quoi un penseur de gauche peut-il être intéressé par la conservation ? Le projet d'*Ombres berlinoises* est bien de saisir la façon dont le passé communiste de la RDA se conserve à travers des monuments qui ont perdu leur sens. « Quelle place faire à celle-ci dans la mémoire nationale ? écrit Terray. Quel jugement porter sur cet État et sur les hommes qui l'ont servi ? Faut-il conserver quelque chose de son héritage ? » L'exigence de justice à l'égard des actions humaines peut être en tension avec le sentiment de beauté issu de l'attachement à ce qui est vieux, pour reprendre les termes de Lénine (il n'y a pas

d'article « Conservateur » dans le Dictionnaire du marxisme). Quelle conception de l'action humaine peut rendre compte de cette tension, et que permet-elle d'espérer ? Il me semble que la réflexion philosophique d'Emmanuel Terray, après *Ombres berlinoises*, vise à répondre à cette question, et que celle-ci distingue le marxisme de Terray de celui de Lévi-Strauss, si on les lit parallèlement comme deux anthropologues de la conservation.

- 20 Je voudrais donc saisir ici la question philosophique qui traverse les écrits d'Emmanuel Terray entre *Ombres berlinoises* et *Penser à droite*, délaissant ainsi les textes ethnographiques consacrés à l'Afrique, mais en considérant ceux-là comme un retour réflexif sur ceux-ci. Qu'est-ce que conserver l'histoire d'une société sous forme d'archives, et en quoi la lecture de ces archives permet-elle d'intervenir dans ses conflits ? Alors que l'anthropologie revient sur les pratiques d'écriture qui l'ont constituée en science des sociétés sans écriture, Emmanuel Terray s'interroge sur ce que signifie « conserver » par la pensée des sociétés prises dans les conflits de l'histoire. Dans la fascination de l'anthropologue militant pour les penseurs conservateurs, il y a sans doute la volonté de « connaître l'ennemi », comme il le dit dans *Combats avec Méduse*, mais il y a aussi un retour sur ses propres opérations en tant qu'il doit introduire un ordre dans une histoire en conflits.
- 21 Pour cerner ce qui singularise cette réflexion, je voudrais en venir directement à l'ouvrage qui clôt le cycle que je vais examiner, *Penser à droite*, en posant une question : faut-il parler de pensée réactionnaire ou conservatrice ? Emmanuel Terray refuse de décrire la pensée de droite comme réactionnaire car un tel qualificatif la rive au culte du passé : « Un cliché tenace fait de la pensée de droite une pensée attachée au passé, puisant dans le passé son inspiration et ses modèles. C'est la confondre abusivement avec la pensée 'réactionnaire' », écrit Terray Aussi préfère-t-il le terme de « conservatrice » pour désigner la façon dont la pensée de droite fait du présent un principe d'ordre et d'exclusion. C'est le premier axiome d'où part la démonstration du livre : « La pensée de droite accepte le réel sous condition de l'ordre. »
- 22 La démonstration de Terray développe les conséquences de cet axiome et les contradictions qu'il rencontre lorsque la pensée de droite passe de l'ontologique – ce qui est – au politique – ce qu'il faut faire. Ainsi le réalisme conduit la pensée de droite à considérer l'individu comme la seule chose existante, mais son goût pour l'ordre la fait s'incliner devant l'État. De là vient que la droite moderne ait accepté avec réticence la théorie du contrat social selon laquelle les individus renoncent à leurs droits pour les transférer à l'État. Et lorsque la libéralisation la contraint à renoncer d'encadrer l'économie, elle demande à l'État de renforcer sa surveillance sur les individus – en particulier sur les travailleurs migrants, entité qu'elle a toujours regardée avec méfiance alors même qu'elle sait que l'économie en a besoin. Terray parle ainsi de la « vigilance des sentinelles de l'ordre. » La pensée de droite est en effet attentive aux signes qui manifestent que l'ordre social est menacé, et compose, au temps du déclin de l'État-social, un État restreint aux fonctions de surveillance, étendant sa providence aux moindres actions des individus. Terray souligne ainsi que la pensée conservatrice construit un concept d'ordre social providentialiste, capable d'intégrer chaque événement futur dans un présent portant ses propres valeurs. C'est ce que Michel Foucault a appelé la biopolitique, au sens d'une extension de la surveillance aux moindres actions de la vie quotidienne.

- 23 En refusant le terme de « réactionnaire », Emmanuel Terray laisse cependant de côté le lien entre cette pensée de l'ordre et la guerre – lien souligné par Foucault dans son analyse des récits de la « guerre des races » par les historiens de l'Ancien Régime : lorsque les récits de conflits se réduisent à une grande lutte contre la maladie et le désordre, la vie devient un ordre à protéger et non plus le siège de forces en conflits. Le terme de « réactionnaire » souligne en effet que la pensée de droite se construit toujours contre une pensée de gauche qui valorise la révolution comme action radicale accomplissant les idéaux d'égalité et de justice. Le lien entre action et réaction opéré par la guerre, et par cette forme suprême de guerre qu'est la révolution, se situe pourtant au cœur des réflexions d'Emmanuel Terray. La conservation apparaît comme une forme déguisée de réaction, remettant à une Providence assurantielle une multitude de réactions qui recomposent un ordre. Que la pensée de droite dénie ainsi son rapport à la guerre alors qu'elle se construit en réaction aux idées révolutionnaires fait partie des contradictions que repère l'anthropologue. La réflexion d'Emmanuel Terray répond ainsi à la question suivante : comment s'opère le lien entre conservation, réaction et guerre dans les sociétés contemporaines ?
- 24 *Penser à droite* peut être comparé avec profit à deux tentatives de caractériser la pensée réactionnaire à la fin des années 1980. Albert Hirschman, dans *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, caractérise cette pensée par trois arguments opposés aux réformes progressistes : l'effet pervers, l'inanité et la mise en péril. Il rappelle que le terme « réaction » fut introduit en politique par Benjamin Constant en 1797 pour prédire l'échec de la Révolution française du fait de l'accumulation d'effets contraires à ses intentions. Pour Hirschman, c'est ce caractère prédictif, orienté vers le futur, qui fait le succès des thèses réactionnaires, mais aussi leur fragilité puisque les réformateurs peuvent au contraire montrer que les réformes se renforcent réciproquement au lieu de s'annuler. D'un autre côté, Pierre Macherey, dans un article intitulé « Bonald et la philosophie » réédité récemment dans ses *Etudes de philosophie « française »*, soulignait que les penseurs réactionnaires ont dû accomplir la tâche paradoxale d'inventer une nouvelle tradition, en exprimant le dogme théologique dans le vocabulaire de la nouvelle société en train d'advenir. « De manière générale, écrit-il, ces hommes ont été confrontés au dilemme propre à une position contre-révolutionnaire : ou bien revenir purement et simplement à la tradition dans sa forme antérieure, ce qui de toutes façons est impossible ; ou bien opposer au discours des 'progressistes' un contre-discours, dont le contenu soit spécialement élaboré à cet effet, et ainsi indirectement rentrer dans le mouvement qu'on entreprend de contrecarrer. On imagine mal comment une telle intervention, qu'elle soit pratique ou théorique, pourrait être purement conservatrice, au sens strict de ce terme ; car elle doit comporter, à un degré plus ou moins élevé, un élément d'innovation qui l'apparente aussi bien à une action transformatrice. » La pensée réactionnaire agit en inventant un ordre qu'il s'agit de conserver. Hirschman et Macherey soulignent ainsi cette capacité d'invention et d'innovation qui caractérisent la pensée réactionnaire lorsqu'elle se définit contre les actions révolutionnaires, obligeant ainsi à un surcroît d'invention pour les intégrer dans une sociologie ou une anthropologie.
- 25 Macherey reprend ainsi le diagnostic d'Auguste Comte rendant hommage à « l'admirable école rétrograde ». Selon Comte, Louis de Bonald et Joseph de Maistre ont su opposer à la conception d'un progrès dirigé par les idées métaphysiques celle d'un ordre social et mental à laquelle il manquait une détermination positive. Bruno

Karsenti a plus récemment élaboré cette « politique de l'esprit » chez Auguste Comte, conçue comme une conservation dynamique, où l'action révolutionnaire se poursuit à travers les variations individuelles pensées comme autant de modifications de l'ordre social. C'est dans la façon dont les individus sont affectés par la totalité sociale où ils s'inscrivent que s'effectuent ces modifications de l'ordre. Selon Comte, la Révolution française est une crise qui affecte les individus selon leurs positions dans l'ordre social, et les constitue ainsi en sujets d'une vie double, à la fois physique et mentale. A la fin de *Penser à droite*, Emmanuel Terray reprend cette idée d'une « double vie » à laquelle consentent les penseurs de droite lorsqu'ils séparent l'économique et la morale. Mais il ajoute : « On peut s'étonner que des gens épris d'ordre et de cohérence se résignent aussi aisément à une telle discordance. »

26 En lisant *Penser à droite*, je me suis demandé pourquoi Emmanuel Terray classait Auguste Comte et Claude Lévi-Strauss dans les penseurs conservateurs, alors qu'on aurait pu, suivant sa conception de l'histoire comme conflit, davantage souligner leurs relations avec la pensée réactionnaire. Il me semble que cela tient au fait que Terray utilise une méthode axiomatique qui part d'une définition de l'ordre social et rencontre les contradictions en chemin. Au contraire, en partant de la crise moderne comme conflit entre révolution et réaction, on comprend que la logique des affects échappe aux contradictions qui choquent une logique formelle. Entre Auguste Comte et Claude Lévi-Strauss, Emmanuel Terray semble placer Charles Maurras, alors que je vois davantage Emile Durkheim et Lucien Lévy-Bruhl. Si Comte et Lévi-Strauss peuvent être décrits comme des penseurs conservateurs, c'est au sens où ils se situent sur un plan où action et réaction apparaissent comme les deux faces d'une même logique des affects. C'est ce que Lévi-Strauss appelle « transformation de Boulainvilliers », au sens d'une logique des conflits historiques apparaissant dans le passage d'un niveau de généralité à une autre d'une structure feuilletée (je n'ai pas eu le temps de lire le dernier livre d'E. Terray, *Politique de Retz*, mais il serait intéressant de comparer sa fascination pour cet historien de la Fronde avec l'attachement de Foucault et Lévi-Strauss pour Boulainvilliers). C'est ainsi que Lévi-Strauss justifie son admiration étrange pour la politique des races de Gobineau : « Le progrès de la connaissance et la création de sciences nouvelles se font par génération d'anti-histoires, qui démontrent qu'un certain ordre, seul possible sur un plan, cesse de l'être sur un autre plan. L'anti-histoire de la Révolution française imaginée par Gobineau est contradictoire sur le plan où la Révolution française avait été pensée avant lui ; elle devient logiquement concevable si l'on se situe sur un nouveau plan, que Gobineau a maladroitement choisi. » Ce qu'il s'agit de conserver, c'est la façon dont des objets se constituent en signes en suscitant des affects chez les individus. Ainsi, dans *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss rend-il hommage à Comte pour avoir décrit le fétichisme comme une logique des affects qu'il faudrait revitaliser dans la société moderne. « Jamais encore, me semble-t-il, écrit-il en 2008 dans la version modifiée de *La pensée sauvage*, les arts qu'on dit aujourd'hui premiers n'avaient reçu une telle marque de considération ! » Il s'agit alors pour Lévi-Strauss de protéger des objets qui ont perdu leur sens du fait de la coupure moderne : « On connaît encore des zones où la pensée sauvage, comme les espèces sauvages, se trouve relativement protégée : c'est le cas de l'art, auquel notre civilisation accorde le statut de parc national. »

27 En revenant ainsi au cas de la conservation en art, et de ce qu'elle signifie quant aux coupures modernes, j'espère saisir ce qui distingue l'anthropologie de la pensée conservatrice de Terray et celle de Lévi-Strauss. Chez Lévi-Strauss, il reste l'espoir que



dans le passage d'un niveau à un autre des transformations, dans la circulation entre des objets porteurs de signes, émerge quelque chose comme un progrès de l'esprit humain, au sens où c'est bien une politique de l'esprit qui se joue dans la définition de ces « parcs nationaux » où les objets sont conservés pour affecter les individus. Pour Terray, et c'est le sens de sa méditation devant les ruines du château de Berlin incessamment reconstruites, le passage d'un niveau à un autre ne constitue aucun progrès, mais l'effet d'une même violence historique, ce qu'il appelle Méduse, comme invariant de l'histoire. Dans *Penser à droite*, la tradition anthropologique française est lue comme une pensée conservatrice parce qu'elle est mise en regard d'une généalogie allemande. La méthode axiomatique elle-même semble empruntée à un cadre kantien, ce qui la conduit à rencontrer des contradictions formelles que la pensée anthropologique française découvre dans la réalité sociale. Je voudrais donc à présent parcourir l'œuvre qui se déroule entre *Ombres berlinoises* et *Penser à droite* pour saisir la façon dont Emmanuel Terray découvre une pensée de la conservation dans la tradition allemande, qu'il pourra opposer à la tradition française. Mon hypothèse est qu'en choisissant de parler de pensée conservatrice plutôt que réactionnaire, Terray a suivi un mouvement de pensée issue de la tradition allemande qui l'a conduit à simplifier l'anthropologie française – qu'il connaît pourtant bien – pour découvrir des ressources insoupçonnées dans la pensée allemande.

- 28 J'aborde à présent l'ouvrage qui précède *Ombres berlinoises* et en éclaire la genèse : *Une passion allemande*, paru en 1994. Ce livre se présente comme une démonstration à la fois logique et chronologique. La « passion allemande », c'est la recherche de l'Absolu : ce qui excède les limites de l'ordre établi, et s'y manifeste comme une puissance de contradiction. Terray déroule ainsi une « géographie métaphysique » des penseurs allemands qui ont approché de l'Absolu comme une cime à travers diverses stratégies. Luther découvre l'Absolu dans la conscience individuelle comme une puissance opposée aux formes établies du langage et du droit. Kant instaure une barrière entre la conscience individuelle et l'Absolu par la critique philosophique, le rendant à la fois pensable et inaccessible. Schiller introduit l'Absolu dans l'histoire par la fonction pédagogique de l'art, mais se heurte ainsi aux difficultés de ce que Hegel appelle la « belle âme ». Hölderlin tente de retrouver l'Absolu par l'écriture poétique mais est foudroyé dans sa quête d'une mythologie originaire. Kleist, enfin, adhère aux idéaux de la critique kantienne, mais la vie lui semble impossible, et l'ordre social est décrit comme un « théâtre de marionnettes » où les valeurs sont incessamment renversées. Dans la perspective de Kleist, dont Terray estime alors être le plus proche, le fossé est infranchissable entre la conservation de l'ordre et l'expérience de la beauté : « Le monde aujourd'hui est en ordre ; est-il, dites-le moi, encore beau ? Pauvres cœurs assoiffés ! Ils aimeraient accomplir de grandes et belles choses, mais personne n'a besoin d'eux, tout se passe sans leur intervention. Car depuis qu'on a inventé l'ordre, toutes les grandes vertus sont devenues inutiles. »
- 29 On voit ainsi ce qui sépare la tradition allemande – ou si l'on veut protestante – de la tradition française – ou catholique. Là où les Français s'interrogent sur le progrès comme l'émergence d'un ordre social qui se surajoute aux ordres de la nature – c'est tout le thème de la réorganisation chez Auguste Comte – les Allemands préservent une capacité à l'absolu qui rompt avec tout ordre et ouvrent à une altérité radicale. Kleist est ici le témoin d'une résistance de l'absolu à entrer dans les cadres de l'ordre kantien, alors que celui-ci a pu paraître à certains intellectuels allemands compatible avec la Révolution française. Dans un article intitulé « Les intellectuels allemands et la

Révolution française », Terray conclut son examen des positions politiques par celle de Kleist exposée dans la nouvelle *Michael Koolhas*. Ce récit d'un marchand de chevaux du XVI<sup>e</sup> siècle qui demande réparation du tort qu'il a subi et, se heurtant à un ordre injuste, finit par déclarer la guerre à la société dans laquelle il vit, est interprété par Terray comme un diagnostic ambivalent de la Révolution française. « La raison rend l'homme plus bestial que n'importe quelle bête », dit Goethe ; « et la justice le rend capable d'être plus féroce que n'importe quel fauve », ajoute Kleist. La révolution introduit ainsi cette exigence de justice dans une histoire qui lui est réfractaire : elle est « l'effet de cette aspiration à l'absolu et de cette passion de justice qui sont les traits distinctifs et l'orgueil de l'espèce humaine. » (*Combats avec Méduse*) Kleist revient dans les dernières pages d'*Ombres berlinoises*, à travers les controverses autour de sa tombe, creusée au lieu où il s'est suicidé avec sa compagne Henriette Vogel. Terray montre que les tensions entre la gauche et la droite allemande dans l'appropriation de l'auteur du *Prince de Hombourg* expliquent la difficulté à faire de cette tombe un monument au sens plein du terme. « Tout se passe comme si, cent ans après sa mort, Kleist demeurerait réfractaire à toute canonisation. » Le penseur du caractère irréductible de l'idéal de justice devient ainsi lui-même inassimilable dans une mémoire nationale : on est loin ici du culte rendu à Auguste Comte et Clotilde de Vaux par la Troisième République, scellant l'opposition entre art et science, ordre et progrès.

- 30 Mais alors comment comprendre que dans ce caractère irréductible de l'absolu, quelque chose se conserve historiquement ? En quoi cette passion de justice peut-elle s'inscrire dans le développement des forces sociales ? C'est sans doute pour répondre à une telle question qu'Emmanuel Terray a écrit son ouvrage sur Clausewitz en 1999. La rupture entre ce livre et *Une passion allemande* tient à l'engagement de l'anthropologue dans le combat aux côtés des sans-papiers : l'exigence de justice n'est plus alors éprouvée comme extérieure au cours de l'histoire mais comme une question de stratégie. A travers Clausewitz, et en réfléchissant sur l'art de la guerre, Terray découvre une nouvelle formulation du problème de la conservation. On peut bien alors parler d'une nouvelle articulation entre conservation et réaction, car la question n'est plus celle de l'événement révolutionnaire comme introduction de l'absolu dans l'histoire, mais de tout événement guerrier en tant qu'il oppose actions et réactions, et qu'en lui quelque chose comme un ordre émerge.
- 31 L'importance du livre de Terray sur Clausewitz se mesure à l'aune des débats qu'a suscités *Sur la guerre*, paru en 1832, dans la pensée anthropologique française. Terray s'oppose à la lecture défendue par Raymond Aron selon laquelle la guerre absolue décrite par Clausewitz comme déchaînement de la violence et « montée aux extrêmes » reste extérieure à l'histoire, sur le modèle de l'idée régulatrice. Cette thèse, qui s'éclaire dans le cadre de la dissuasion nucléaire, laisse de côté les situations où Clausewitz découvre des cas réels de montée aux extrêmes. Pour autant, Terray n'aboutit pas à un réalisme de la violence mimétique ou contagieuse, comme celui qui sera défendu par René Girard dans *Achever Clausewitz*. C'est en ce sens qu'il demande à des théoriciens de la dissuasion nucléaire quelle est la signification de la peur de la bombe pour des peuples différents, avec des histoires traumatiques différentes (*Combats avec Méduse*) La question qui suscite sa lecture de Clausewitz, de façon proche de Benjamin et Derrida est plutôt celle-ci : comment la violence parvient-elle à conserver une situation en l'absence de toute fondation originaire ? Qu'y a-t-il dans un conflit qui parvient à rassembler les forces en friction dans une forme stable, supérieure à l'ensemble des parties qui s'opposent ? Selon une lecture plus proche de

Lévi-Strauss ou de Foucault, penseurs des « anti-histoires », il s'agit de comprendre comment une force entre dans un conflit en relation avec d'autres forces de façon feuilletée, autour d'un point d'inertie qui les fait tenir ensemble. Si la guerre est, selon la célèbre formule de Clausewitz inversée par Foucault, « la politique continuée par d'autres moyens », qu'est-ce qui continue dans la guerre, et que conserve cette discontinuité apparente du conflit ?

- 32 Le lien entre conservation et réaction, sur lequel j'ai paru opposer pensée allemande et pensée française, est d'emblée mis par Terray au centre de la réflexion de Clausewitz : « Même si mon dessein n'est que de conserver, il m'oblige à réagir – donc à agir – ne serait-ce que pour faire échec aux tentatives de modifier le *statu quo*. » C'est là un principe de l'action humaine : pour conserver un ordre établi, il faut anticiper sa possible contestation, et donc se mettre en position de le défendre. Toute conservation est donc préventive : elle se figure un ennemi qui vient perturber de l'extérieur l'ordre établi. « La conservation de ce qui est suppose la multiplication des initiatives, des mouvements, des réformes de surface. » Mais ainsi l'ennemi entre dans un ordre supérieur composé par le couple de la défense et de l'attaque. La défense est supérieure à l'attaque parce qu'elle anticipe celle-ci. « Comme conserver ou maintenir est en soi plus facile que prendre ou transformer, il y a une supériorité de la défense. » (Clausewitz ; *Combats avec Méduse*) L'attaque et la défense sont ainsi confrontées à ce que Terray appelle « le dilemme de la sécurité et de la vigueur » : selon un « principe de conservation » propre à la guerre, tout ce qui est obtenu dans un registre peut être perdu dans le second ; l'attaque peut être trop vigoureuse ou la défense trop sécuritaire, à tel point que la défense doit parfois se montrer audacieuse pour conserver l'ordre établi, et qu'elle puisse apparaître comme la force des faibles si elle réagit à une agression (remarquons que Terray oscille entre ces deux visions de la défense de Clausewitz à *Combats avec Méduse*). Ce principe de conservation supérieur est en effet différent de celui qui anime la défense : il tient compte des règles de la guerre elle-même, dont il vise à conserver l'ordre interne, en vue de le faire basculer vers la victoire. Cet ordre interne est la guerre absolue vers laquelle convergent tous les participants au conflit jusqu'à ce que ce celui qui s'en approche le plus fasse basculer le résultat. « La guerre forme un espace unique et ouvert, tel que tous les éléments s'y trouvent présents, quelle que soit leur importance, agissent et réagissent les uns sur les autres et interviennent dans la configuration finale du tout. (...) Cette cohérence de la guerre se renforce à mesure que l'affrontement se rapproche de sa forme absolue. » Il y a donc toujours un élément démocratique qui autorise l'espérance : du fait de l'incertitude de la guerre, le plus fort ne l'est jamais suffisamment pour empêcher le plus faible de redéfinir la situation du point de vue de l'ensemble des forces en présence. La conservation, ici, devient une force démocratique.
- 33 La lecture de Clausewitz par Terray découvre ainsi un conservatisme au second degré, bien différent de la conservation d'un ordre naturel, et qui caractérise en propre selon lui la condition humaine. Pour conserver l'ordre dans un monde historiquement changeant, il s'agit de se placer au niveau où les forces en présence constituent une totalité d'un genre nouveau, qui limite de façon interne les prétentions naturelles de ces forces. « C'est à l'intérieur même du monde de la force qu'apparaît une limite à sa domination : la supériorité de la défense fixe un seuil relativement élevé en deçà duquel la loi du plus fort demeure sans effet. » Pour expliquer que cette conservation produise des frictions d'un genre nouveau, Terray cite Kleist dans *Sur le théâtre des marionnettes* : « L'affectation apparaît dès que l'âme (*vis motrix*) se trouve un autre point que le centre

de gravité du mouvement. » Alors que la marionnette a son centre de gravité en un point déterminé du solide, ce qui garantit la sûreté et l'élégance du geste du montreur, le corps humain a son centre de gravité en dehors de lui, dans l'ensemble des conflits où il est engagé, ce qui le conduit à chercher en permanence une autre forme de sécurité.

- 34 On retrouve donc ici la totalité sociale qui se constitue par dédoublement de la vie humaine, telle que nous l'avions vue chez les penseurs de la tradition conservatrice française, mais en prenant comme point de départ les conflits comme ensembles d'actions et de réactions. Clausewitz peut-il être alors considéré comme fondateur des sciences sociales ? Terray le rapproche de Weber davantage que de Durkheim, au sens où la causalité qui émerge des actions et réactions ne peut être saisie que dans des singularités. La totalité qui émerge d'un conflit n'est pas une force supérieure qui viendrait mettre fin aux pathologies individuelles, mais une force parmi d'autres dans un conflit pour la conservation de ce qui est.
- 35 Terray reprend ainsi le thème du « conservatisme du suffrage universel » qui joue un rôle central dans la « pensée de droite » (*Penser à droite*). On entend ainsi l'idée que le peuple n'est pas un acteur porteur en lui-même d'exigences de justice et d'égalité mais un acteur parmi d'autres, animé comme les autres par des exigences de sécurité qui prennent des formes singulières en fonction de ses conditions de vie. L'élection démocratique, dans cette perspective, est encore une guerre d'un groupe contre un autre, mais dans laquelle le peuple a été introduit comme une variable numérique. C'est ce que suggère Terray dans un article intitulé « Un anthropologue africaniste devant la cité grecque » : « Pour qu'un corps politique s'offre, si j'ose dire, le luxe d'une procédure aussi explosive que le vote, il faut qu'il soit bien sûr de son unité. » (*Combats avec Méduse*) Le suffrage universel est une des techniques par lesquelles le corps politique a voulu se conserver comme s'il était une mécanique dotée d'un centre de gravité, alors qu'il prend le risque à chaque élection de ranimer la flamme du conflit.
- 36 En cherchant à comprendre ce qu'Emmanuel Terray a décrit sous le terme de pensée conservatrice, j'ai posé initialement deux questions : comment la conservation relie-t-elle l'exigence de justice et l'attachement à ce qui est beau ? Comment s'articule-t-elle avec la réaction dans le cadre d'un conflit ? En suivant le parcours d'Emmanuel Terray d'*Ombres berlinoises* à *Penser à droite*, j'ai mis en contraste une tradition anthropologique française que Terray décrit comme conservation de l'ordre et une généalogie allemande qui se pense sous le signe du conflit, entre l'absolu et le réel d'abord, entre des parties dans une guerre ensuite. Le livre sur Clausewitz vient atténuer l'opposition entre penseurs de l'ordre et penseurs de l'absolu en découvrant une conservation d'un second degré, dessinant un centre de gravité au sein des forces humaines en présence. Les questions que j'ai adressées à *Penser à droite* sur la « seconde vie » comme caractérisant l'ordre social trouvent ainsi leurs réponses dans la pensée du conflit découverte chez Clausewitz. Toute conservation est préventive, en ce sens qu'elle se rapporte à l'horizon d'une destruction absolue des forces en présence, qui justifie l'attachement aux objets circulant actuellement dans un champ de forces. Ces objets sont dotés d'une seconde vie, porteurs de signes qui nécessitent une vigilance constante pour maintenir l'ordre qui les constitue à travers une pluralité de conflits. Telle est peut-être, vingt ans après, l'une des leçons des méditations d'Emmanuel Terray devant le simulacre de Château à Berlin, devenu réel.

**Marie Gaille**

**Philosophe, directrice de recherches au CNRS**

*Comment ordonner le réel « ondoyant et divers » ? De la philosophie à l'anthropologie, aller et retour*

- 37 Je voudrais d'abord dire la joie qui est la mienne de participer à ce colloque. Je peux ainsi évoquer le plaisir qui fut le mien d'avoir côtoyé Emmanuel Terray. La lecture de l'éblouissant chapitre de *La politique dans la caverne* consacré à la médecine et à la politique dans la Collection hippocratique a largement contribué à orienter mes propres travaux. Ensuite, j'ai eu l'opportunité de le rencontrer grâce à la discussion collective organisée par Etienne Balibar, à la fin des années 1990, autour de la question des sans-papiers et du port du voile par les femmes de confession musulmane en France. J'ai souhaité contribuer aujourd'hui à notre réunion commune autour de l'oeuvre d'Emmanuel Terray en vous proposant une réflexion autour de la question suivante : *Comment ordonner le réel « ondoyant et divers » ?* Je l'aborderai en suivant sa réflexion sur le conflit, considérant qu'à travers elle, se noue une relation complexe entre philosophie et anthropologie, qui nous éclaire sur les ambitions épistémologiques que peut nourrir la première.

### **I. L'indépassable confrontation avec Méduse**

- 38 Il est impossible au lecteur d'Emmanuel Terray d'échapper au conflit et à l'idée que celui-ci, ainsi que le désordre, le chaos, la barbarie sont, selon des formes diverses, irréductiblement constitutifs de la vie sociale et des relations humaines. La métaphore de la Méduse en rend compte. Même décapitée, elle conserve sa puissance et transforme en pierre les hommes qui la regardent (*Combats avec Méduse*) :

« ...Les individus et les peuples se dressent les uns contre les autres ; les barrières qu'ils érigent à grand-peine contre la violence et la cruauté sont fragiles et risquent à tout moment de s'effondrer ; le monde retourne périodiquement vers un chaos dont il s'efforce désespérément de s'éloigner. »

- 39 Au cas où nous voudrions refouler cette pénible pensée, et considérer qu'en démocratie, nous sommes parvenus à ériger des barrières efficaces contre la violence et le conflit, Emmanuel Terray est là pour, de nouveau, nous empêcher d'être dans le déni et plus encore, nous inviter à élucider les ambiguïtés de ces défenses que seraient la démocratie, le droit, la raison, la valorisation de la vérité. Dans sa contribution au recueil *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, il s'appuie sur un parcours philosophique, de Pascal à Eric Weil, en passant par Freud et H. Arendt, pour remettre en cause l'opposition entre violence et vérité, violence et droit. D'une part, la vérité comporte elle aussi sa part de violence. Elle est « coercitive ». Elle supprime la discussion. D'autre part, toute valorisation de l'individu recèle également sa part de violence, et s'oppose à ce qu'il nomme « l'universel raisonnable ». La conclusion est sans appel :

« Bref, nous retrouvons la violence au commencement de chacune de nos voies. Elle n'est pas un malheur qui se serait abattu sur un monde d'abord pacifique. Elle était là, donnée, dès le premier jour, et nous pouvons même nous demander si elle n'a pas déjà gagné la partie. »

### **II. Confronter l'ambition de connaissance au réel « ondoyant et divers »**

- 40 Cette conviction première, d'une présence irréductible de la violence et des forces chaotiques dans la vie sociale, a, dans la réflexion d'Emmanuel Terray, la caractéristique de s'incarner dans ce que j'appellerais des situations singulières. En effet, au-delà des affirmations générales que je viens de rappeler, il est frappant de

constater que la diversité des formes de la violence, du conflit, du désordre est pour lui un trait intrinsèque et non un attribut secondaire de ceux-ci. C'est un aspect qui fait l'objet, de texte en texte, d'une affirmation constante, malgré des références théoriques très diverses à ce sujet. Le chapitre que j'ai évoqué, « Médecine et politique dans la Collection hippocratique », constitue un jalon important pour l'analyse de ces situations singulières. En effet, les médecins ont une conscience aiguë du caractère « ondoyant et divers » du réel :

« Au total, à travers les observations dont je viens de produire un échantillon, les médecins ne font que reprendre et développer, dans le domaine du corps et de la maladie, le constat général sur l'apparence dressé par les présocratiques : elle est multiple, diverse, changeante ; elle n'offre à l'intervention des hommes ni points de repère stables ni leviers solides. C'est pourtant sur elle qu'il va leur falloir agir, et avec les seuls moyens qu'elle leur propose (*La politique dans la caverne*). »

- 41 L'essai sur Clausewitz constitue par la suite un moment essentiel de théorisation de ce positionnement à l'égard de l'étude de la violence et des conflits, et cela à double titre : d'abord parce qu'Emmanuel Terray, tout en affirmant que la pensée de Clausewitz recèle des trésors, prend lui-même la mesure de l'écart qui existe entre le moment où il s'efforce de penser la guerre, époque de « la guerre nucléaire » et l'époque, antérieure à la révolution industrielle, où Clausewitz a conçu celle-ci, la tactique et la stratégie. Ensuite, parce qu'il s'intéresse à cet auteur qui s'est montré très attentif aux modulations imposées par la réalité à la définition de la guerre comme duel et a fait de cette modulation un élément essentiel de cette définition :

« La guerre conjugue trois tendances ; celles-ci sont toujours présentes, mais leur poids relatif varie, et selon que l'une ou l'autre est dominante, la guerre prend telle ou telle forme particulière : ce sont donc les déplacements de la dominante qui expliquent la diversité des guerres (...) Si les enjeux sont considérables et la mobilisation intense et massive, c'est le premier élément - la passion, le peuple - qui l'emportera, et nous aurons une guerre de la première espèce ou encore une 'vraie guerre' ; si les enjeux sont minces et l'engagement réduit, le troisième élément - l'entendement, le gouvernement - s'imposera, et nous aurons une guerre de la deuxième espèce, une guerre édulcorée. L'hégémonie du second élément - la libre activité de l'âme, le chef de guerre et son armée - produit un type de guerre intermédiaire et instable, susceptible de verser d'un côté ou de l'autre. »

- 42 Clausewitz joue donc, pour Emmanuel Terray, un rôle fondamental dans l'affirmation selon laquelle les situations singulières sont les objets même de l'effort de connaissance puisqu'il le présente au bout du compte comme le théoricien involontaire des sciences sociales pour lesquelles les singularités ne sont jamais de simples exemples mais les configurations même à étudier.
- 43 La nécessité de penser le conflit et la violence en situation, et dans les singularités offertes par les différents lieux, époques, et formes de la vie sociale, est enfin, pour Emmanuel Terray, un des apports déterminants de la rencontre avec Louis Althusser, comme il l'indique dans l'analyse de son propre parcours :

« La description de la société comme 'totalité complexe à dominante' va dans le même sens : elle souligne la spécificité irréductible de chaque région du social ; celles-ci possèdent leurs propres lois et doivent être étudiées dans leur singularité. (...) De même, l'idée d'une surdétermination permet de ratifier la thèse d'une multiplicité des causes en histoire, et d'envisager tout événement comme une 'conjoncture', c'est-à-dire la rencontre de plusieurs séries causales, qualitativement distinctes et inscrites dans des temporalités différentes. (...) Bref, Althusser crée les conditions du réalisme - chaque région du social peut être désormais scrutée dans

sa teneur propre, et non pas comme masque, apparence, ou reflet – et celles de la liberté, puisque toutes les singularités peuvent maintenant être accueillies ; et qu'aucune limite a priori n'est opposée aux investigations des chercheurs.»  
(« Dernière séance »)

- 44 Ce qui retient l'attention du lecteur n'est pas seulement ce leitmotiv – penser le conflit et la violence dans les situations singulières, et non indépendamment d'elles. C'est aussi qu'il coexiste dans son propos avec une ambition très affirmée de prendre part à des débats « théoriques » et de participer à la « production d'intelligibilité ». Son enthousiasme pour l'ethnologie, dit-il dans *Lettres à la fugitive*, a trouvé un nouveau souffle après son premier terrain dans le fait de participer aux débats théoriques de la fin des années 1960 : « Grâce aux concepts fabriqués par les plus inventifs d'entre nous, nous allions pouvoir substituer l'ordre de la raison au chaos de l'empirie, introduire l'intelligible dans une réalité confuse et trouble ».
- 45 Cette ambition le conduit à prendre position dans le champ de l'anthropologie à au moins deux reprises :
- « L'anthropologue ne prétend pas seulement nous aider à comprendre des cultures qui ne nous sont pas familières ; même lorsqu'il croit s'en tenir à une recherche de caractère monographique, les catégories qu'il utilise dans sa description donnent inévitablement à son travail une dimension comparative, de sorte qu'à le lire, nous apprenons quelque chose sur le social en général. Cette volonté de savoir est indissociable d'une conception réaliste de l'objet : les cultures sont des faits, des données, que nous pouvons appréhender par des méthodes appropriées, et le fruit de nos efforts, les modèles que nous construisons pour rendre compte de ces faits, sont justiciables d'une évaluation en termes d'exactitude, d'adéquation, de pertinence (« Marc Augé, défenseur de l'anthropologie »).
- 46 « Dernière séance » réitère l'affirmation d'une ambition de connaissance du social. Emmanuel Terray dit y regretter que l'anthropologie contemporaine ne soit plus motivée par une telle ambition. Il énonce corrélativement la visée normative qui a motivé – de façon indissociable – son engagement militant et son parcours scientifique :
- « J'ai écrit un jour qu'on pouvait distinguer deux anthropologies (Terray, 1988, *Lettres à une fugitive*) : celle qui va de l'identité à la différence – qui part des similitudes apparentes pour les faire éclater et mettre en évidence la diversité du social ; celle qui part au contraire de cette diversité pour retrouver ou reconstituer, derrière les apparences multiples, une seule et même espèce humaine. Les deux volets sont complémentaires, et chaque anthropologue les utilise en alternance, mais l'accent peut être mis sur l'un ou sur l'autre. Pour moi, j'étais et je demeure un adepte résolu de la seconde variété ; le philosophe rejoint ici le militant : l'unité du genre humain est l'enjeu décisif, du point de vue scientifique comme du point de vue politique. »
- 47 Que signifie cette ambition et comment l'assumer en même temps que celle d'étudier les situations singulières ? L'expression de « connaissance générale du social » peut prêter à confusion. Selon les explications d'Emmanuel Terray lui-même lors du colloque, elle n'indique pas la visée d'une montée en généralité à partir d'une situation singulière, et encore moins la prétention à connaître de façon globale le « social ». Elle indique l'ambition, pour une situation donnée, de proposer une analyse de celle-ci qui tienne compte le plus exhaustivement possible des éléments de savoir réunis à son sujet et des effets de leur combinaison. Dans cette visée de connaissance, deux écueils sont clairement identifiés lors d'interventions épistémologiques sur la démarche anthropologique : celui du « platonisme sociologique », et celui du nominalisme. En 1989, on lit sous la plume d'Emmanuel Terray une critique sans appel de la prétention à

faire de Pierre Clastres un rénovateur de l'anthropologie politique au nom du fait qu'il utilise - selon lui - des catégories qui ne sont rien d'autre que généralisations abusives. Ainsi, l'idée de « société primitive » lui apparaît être une sorte de « platonisme sociologique » : l'anthropologie n'a d'avenir que si elle sait « demeurer une recherche et une science des différences, considérer chaque société concrète comme une essence singulière et se garder comme la peste des abstractions, des simplifications et des assimilations sauvages qu'implique inéluctablement toute théorie des essences ».

- 48 Il faut tout autant se garder de sombrer dans « l'empirisme radical » qui confond réel et immédiat, réel et apparence, confusion qu'il décèle dans la critique de l'anthropologie dite « classique » proposée par Alban Bensa dans *La fin de l'exotisme* (1988), sur laquelle il s'est exprimé en 2008 dans « Marc Augé, défenseur de l'anthropologie ».

### III. Inventer les modes de connaissance des situations singulières

- 49 Au-delà de l'identification de ces écueils, l'ambition de connaissance a été assumée par Emmanuel Terray, à l'aide de différents cadres de réflexion. On repère tout d'abord chez lui une volonté de décrire et de théoriser ce mode de connaissance si exigeant qui est celui d'un réel dont on veut assumer la dimension « ondoyante et diverse ». Le chapitre « Médecine et politique dans la Collection hippocratique » en livre, nous l'avons vu, un premier élément lorsque Emmanuel Terray reprend à son compte le mot d'ordre des auteurs de cette Collection, qui est d'« ordonner le réel sans l'appauvrir (*La politique dans la caverne*). » Les médecins se sont en effet confrontés à cette difficulté. C'est toujours le cas aujourd'hui. A l'époque considérée par E. Terray, ils se divisent entre les partisans d'un empirisme radical et nominaliste (école de Cnide) et les « fabricants d'hypothèses prétendent réduire le corps humain à un seul élément, ou rattacher les maladies à une cause unique ». L'orientation épistémologique adoptée par le Corpus hippocratique, au-delà de sa diversité théorique intrinsèque, est un effort de classification, de l'individuel au générique. Il permet d'apporter une sorte de cohérence du regard, sans prétendre élaborer un savoir définitif et indiscutable. Les catégories générales proposées sont des cadres à partir desquels les médecins doivent être capables de penser le cas particulier qui leur est soumis.

- 50 Le problème est repris, quasiment mot pour mot, dans l'essai consacré à Clausewitz :

« Le problème qu'affronte Clausewitz est tout à fait classique : comment penser de façon unifiée la diversité infinie des phénomènes, comment rassembler sous une description unique la variété illimitée de l'expérience ? La définition usuelle du concept ne nous serait ici d'aucune utilité ; selon cette définition, le concept est formé par l'assemblage de quelques traits communs à tous les individus d'une même classe, et il est le produit d'une opération d'abstraction effectuée sur ces individus. Mais, ici, la diversité des guerres réelles parcourt la totalité de la gamme des contraires : un concept qui ne serait composé que de traits communs serait donc d'une extrême pauvreté. »

- 51 Clausewitz est érigé en garde-fou contre la « tentation de la science ». En effet, il a mis en cause la prétention de réduire par la connaissance la guerre à un mécanisme bien ordonné et prévisible. Il est en cela, souligne Emmanuel Terray, proche du propos que Goethe met dans la bouche de Méphisto : « Grise est tout théorie, mon ami, et vert l'arbre d'or de la vie ». De manière générale, Clausewitz a pris explicitement ses distances avec les philosophes du contrat social, qu'il dit emportés par leur esprit spéculatif. Au sujet de la guerre, il a souligné que la géométrie, la mécanique et la géographie ne sont que des disciplines auxiliaires, portant sur tel ou tel aspect particulier de celle-ci. Or, pour la connaître, il faudrait être capable de l'appréhender



dans sa totalité et d'analyser la dynamique introduite par la combinaison de ses différents éléments. C'est pourquoi, dit Clausewitz, la stratégie est le royaume de l'imagination. « Les lois » que l'on peut prétendre énoncer au sujet de la guerre sont tout au plus des lois de probabilité.

- 52 La médecine d'une part, la pensée de Clausewitz d'autre part, mettent donc au cœur de leur réflexion l'exigence d'ordonner le réel sans l'appauvrir : le va-et-vient constant entre le cas particulier et la catégorie générale pour la première ; le fait de se placer « délibérément aux extrémités de la gamme des contraires » et d'analyser, à partir de ces limites, le champ de l'expérience pour le second, constituent des voies pour répondre à cette exigence. Il y a donc bel et bien des manières d'élaborer une connaissance du réel ondoyant et divers.
- 53 En anthropologie, le cadre posé par le marxisme althussérien, avec la place qu'il accorde à la diversité des configurations réelles, a également constitué pour Emmanuel Terray l'une des manières de répondre à cette ambition de connaissance. En témoignent les deux études publiées en 1969 sous le titre du *Marxisme devant les sociétés primitives* ; mais aussi la plongée dans les archives du royaume abron et le rapport à l'histoire, qui aboutit en 1995 à la publication d'*Une histoire du royaume abron du Gyaman - des origines à la conquête coloniale*.

#### **IV. Appréhender des situations de conflit et de violence : les aventures de l'écriture**

- 54 Dans cette recherche d'une manière d'ordonner le réel conflictuel sans l'appauvrir, la liberté de style et d'écriture d'Emmanuel Terray apparaît tout à fait remarquable, au regard des frontières disciplinaires et de celles qui sont censées séparer les mondes académique et extra-académique. Il opère tout d'abord de constants va-et-vient entre une réflexion anthropologique ou sur la discipline anthropologique, et des lectures et commentaires de textes relevant du corpus philosophiques. Il s'intéresse à l'anthropologie politique de la Grèce antique, elle-même au confluent de plusieurs spécialités en sciences humaines. Il fait de façon récurrente référence à la psychanalyse freudienne.
- 55 Dans son parcours, la coupure entre philosophie et anthropologie paraît très relative : Emmanuel Terray n'a jamais cessé d'être philosophe. S'il affirme avoir renoncé à la carrière philosophique dans « dernière Séance », « par aspiration au réel, au vivant, à la rencontre », la philosophie incarnant un mode de vie « enfermée entre les murs de la salle de cours et ceux de la bibliothèque », l'anthropologie n'implique pas pour lui une rupture avec les *questions* de la philosophie : « l'anthropologie m'est apparue comme une voie détournée pour penser l'unité de l'esprit et du genre humains, le fondement du social, les logiques à l'œuvre de l'histoire ».
- 56 Ce n'est pas en délaissant la philosophie pour aller vers l'anthropologie qu'on apprend à mieux connaître les situations singulières et à travers elle. Il ne faut donc surtout pas interpréter ce passage de la philosophie à l'anthropologie comme celui de la théorie qui, parce que théorique, serait incapable de nous aider à appréhender les réalités sociales, à la connaissance empirique, qui pourrait, parce qu'empirique, prétendre à ce titre de connaissance.
- 57 Au-delà des aspects biographiques personnels, racontés avec humour dans *Lettres à la fugitive*, il faut sans doute lire dans ce passage non une rupture, mais l'ambition de faire de la théorie autrement, ambition qui a rencontré une première réponse dans

l'émergence et le développement d'une anthropologie politique à la mode de Georges Balandier et de l'école dite de Manchester, attentive aux contradictions, aux changements et à l'histoire.

- 58 Cette orientation rend Emmanuel Terray très proche de certaines de ses références : le corpus hippocratique, Clausewitz, mais aussi Machiavel pour qui il convient d'aller à la vérité effective de la chose et dont la connaissance résulte à la fois « de la connaissance des actions des grands hommes, apprise par moi d'une longue expérience des choses modernes et d'une continuelle leçon des anciens ». Cette autre manière de faire de la théorie récuse la pertinence de généralisations obtenues au mépris de l'étude de « l'infinie diversité » des choses : « Car, ou bien l'essence désigne une sorte de dénominateur commun obtenu par élimination des différences, mais une telle opération ne produit qu'un résidu superficiel et insignifiant qui ne nous apprend rien du fonctionnement des sociétés étudiées ; ou bien l'essence évoque un principe ou une loi fondamentale gouvernant effectivement la vie sociale, mais en ce cas on ne les découvre à l'œuvre que dans certaines sociétés, et l'on peut toujours faire état d'exemples contraires qui privent la théorie de la validité universelle qu'elle revendique (Une nouvelle anthropologie politique ?) »
- 59 Ce qu'Emmanuel Terray dit de Clausewitz à ce sujet, pourrait être repris à son propos : « On aurait tort toutefois de l'accuser de pragmatisme ; ce qu'il incrimine, c'est moins la spéculation en tant que telle que sa prétention à l'indépendance et à l'autosuffisance, c'est donc la rupture entre la théorie et la pratique ».
- 60 Emmanuel Terray a illustré, à travers diverses formes d'écriture, cette recherche d'une connaissance et d'un mode de description des situations singulières. Comme citoyen et comme intellectuel, Emmanuel Terray s'est installé au cœur des conflits qui ont divisé et divisent encore l'espace social français. Il a fait de son engagement dans certaines situations ou de ses observations un matériau de réflexion partagé avec ses lecteurs à au moins trois reprises. *Lettres à la fugitive* présente, en 1988, trente ans « d'entreprises avortées et de rêves évanouis. Des engagements politiques résolus, depuis la lutte contre la guerre d'Algérie jusqu'au soutien apporté aux ouvriers de Lip et aux paysans du Larzac, des efforts prodigués sans compter qui ont sombré dans le naufrage du gauchisme à la fin des années 1970, des réserves d'intelligence et d'énergie dépensées selon toute apparence en pure perte, à moins d'admettre je ne sais quelle version athée de la communion des saints ». En 1996, *Ombres berlinoises, voyage dans une autre Allemagne* propose son histoire et sa géographie personnelle de ces ombres, « un témoignage loyal sur une époque incertaine (...) écho des déceptions et des attentes de notre siècle finissant, rongé de regrets quant à ses utopies perdues, anxieux à l'approche d'un avenir indéchiffrable ». *Combats contre Méduse* relève aussi de ce choix, en 2011, de partager trente ans de réflexion sur « la politique, la loi, la liberté, la démocratie, la violence » dans une sorte de « journal théorique et politique d'un intellectuel qui s'est passionnément intéressé à son époque, et qui s'est engagé comme beaucoup d'autres dans plusieurs des combats qui l'ont marquée ; à diverses étapes, cet intellectuel a tenté de penser ce qu'il voyait et ce qu'il éprouvait, et c'est le résultat de ces efforts qui est ici consigné ».
- 61 Cette écriture délibérément personnelle ne se veut pas le récit d'une expérience personnelle. Dans « Marc Augé, défenseur de l'anthropologie », il rejette en effet l'idée selon laquelle l'enquête anthropologique serait une « expérience individuelle ineffable dont le résultat ne relèverait que d'une appréciation esthétique ou affective ». Il affirme

qu'elle « produit des connaissances et doit être jugée en tant que telle ». Il dénonce dans cette perspective le propos de J. Fabian exprimé dans *Le Temps et les autres* (1983), qu'il perçoit comme une incitation à mal lire les résultats de l'anthropologie : « dans les travaux des anthropologues, le lecteur profane sera donc prié de ne plus chercher des connaissances générales dénoncées à l'avance comme illusoires ; il lui sera proposé des impressions locales, dont il appréciera l'authenticité, la charge émotionnelle, l'intensité. La littérature anthropologique se rapprochera ainsi de ce qu'est aujourd'hui devenue la littérature des voyages et des expéditions montagnardes ou maritimes : une succession de récits qui nous renseignent avant tout sur la personnalité et le talent de leurs auteurs ».

62 Y a-t-il ici contradiction entre cette critique et le choix occasionnel d'une écriture plus personnelle ? Non, car Emmanuel Terray a bien pris soin de distinguer les deux registres, non seulement lorsqu'il souligne dans « Dernière séance » qu'après 1995, il n'a plus guère « fait œuvre d'anthropologue », mais aussi quand il qualifie ses textes d'« histoire » et de « géographie personnelle », de « témoignage », de « journal » ou qu'il emprunte la voie de l'écriture épistolaire, toutes formes qui distinguent fermement ces textes d'écrits anthropologiques. Cette distinction, selon moi, ne signifie pas qu'un régime de connaissance n'est pas engagé dans cette écriture plus personnelle.

63 **Conclusion. Faire de la théorie en tenant compte de l'infinie diversité des choses : une ambition « empiriste » toujours d'actualité**

64 Même si Emmanuel Terray n'entend pas être qualifié d'empiriste, il semble légitime d'associer sa réflexion à des questions que l'empirisme anglais et écossais a formulées aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Contre la tentation sceptique, Bacon a en effet indiqué que la science devait « aller aux choses mêmes » dans le *Novum organum*, la difficulté consistant précisément à ne pas se perdre dans la richesse et la diversité de l'expérience. Aller aux choses mêmes consiste selon lui à tenir compte des *particularia*, et rechercher un moyen d'ordonner le réel. L'expérience joue un rôle essentiel dans cette perspective, à condition de distinguer sa forme commune (*experientia*) et sa forme savante (*experimentum*). Cette ambition n'a rien perdu de son actualité philosophique. En témoignent les efforts accomplis aujourd'hui dans différents champs de la philosophie pour (ré-)inventer des démarches qui échappent au reproche qu'Emmanuel Terray adresse à cette discipline, du moins à une certaine manière de faire de la philosophie : faire de la théorie sans tenir compte de cette infinie diversité des choses et spéculer à distance des pratiques.

65 Sans doute cette ambition va-t-elle de pair avec une autre : identifier la question directrice qui oriente l'effort de recherche. Sans doute peut-on mettre toute une vie à la formuler. Elle est décrite par Emmanuel Terray comme question scientifique et motif d'un engagement fondamental. Sa pensée souligne combien, dans l'espace social, on ne peut en effet prétendre élaborer une connaissance neutre, car son objet même, l'attention portée à tel ou tel phénomène ne sont pas neutres du point de vue des relations entre les êtres humains et de leurs rapports de pouvoir.

**Jean-Louis Fabiani**

66 Je vais donner la parole avec grand plaisir à Alain Badiou dont l'intervention a pour titre *La dimension rhapsodique de l'œuvre d'Emmanuel Terray*. Nous écouterons ensuite Emmanuel Terray dont nous attendons avec impatience les réactions.

**Alain Badiou**

**Philosophe, romancier et dramaturge**

*La dimension rhapsodique de l'œuvre d'Emmanuel Terray*

- 67 Il y a à peu près exactement un demi-siècle, nous marchions sur une plage du Languedoc, Emmanuel Terray et moi-même, en discutant - chose particulière sur une plage - de l'œuvre de Morgan. C'était là l'un des éléments du travail préparatoire à la rédaction, par Emmanuel, d'un texte publié en 1969 dans la collection « Théorie » aux Éditions Maspero. L'avertissement de ce volume historique dit ceci - Permettez-moi cette touche narcissique - : « Ce présent ouvrage n'aurait pas vu le jour sans les conseils, les critiques et les suggestions d'Alain Badiou en ce qui concerne le premier texte, et d'Étienne Balibar en ce qui concerne le second. »
- 68 En en tout cas, je voudrais saluer la permanence de ce trio et le fait que nous nous retrouvions tous les trois ici même pour former le club des anciens.
- 69 Ce premier texte, *Morgan et l'anthropologie contemporaine*, est en fait une discussion serrée et savante du livre de Morgan sur les sociétés anciennes et je m'y réfère non seulement pour évoquer les souvenirs essentiels, mais parce que je pense que dès ce texte on voit apparaître ce que j'appellerais « la méthode » d'Emmanuel Terray, sa méthode en quatre points qu'on pourrait nommer « la singularité de son rationalisme », un rationalisme particulier.
- 70 Je pense que le premier point, très tenace, est l'examen privilégié d'un cas réel en tant que ce cas réel est douteux, c'est-à-dire doté d'une sorte d'incertitude, d'ambiguïté ou provoquant une interrogation dialectique. Le caractère douteux de ce cas réel est lié comme à son horizon philosophique, finalement à des dialectiques abstraites bien connues qui sont celles de l'identité et de la différence, celles du global et du local, celles de l'ordre et de la rupture. Ces dialectiques sont à mon avis la vraie passion intellectuelle d'Emmanuel Terray et lui donnent aussi sa dimension de stabilité centre gauche.
- 71 Le caractère douteux du cas est le suivant : Morgan est-il l'ancêtre du structuralisme, que salue avec ferveur à ce titre Lévi-Strauss ou Morgan a-t-il cédé à un évolutionnisme de type darwinien que vitupère le même Lévi-Strauss ? Le cas est donc doublement douteux. D'une part, il constitue une dialectique entre structuralisme et évolutionnisme ; d'autre part, il est au cœur d'une interprétation des passions intellectuelles de Lévi-Strauss lui-même. Autrement dit, Morgan est-il un penseur de la différence réelle des sociétés ou de leur inéluctable résorption dans une totalité supérieure ?
- 72 Emmanuel Terray va d'abord montrer que le cas est réellement douteux, que cela n'est pas une interprétation arbitraire. C'est le deuxième point de sa méthode en quatre points. Après avoir saisi et décrit le cas douteux, il va constituer avec une extrême précision le dossier du cas, c'est-à-dire l'ensemble de ses tenants, aboutissants, éléments constitutifs. C'est un travail savant, extraordinairement attentif et constellé de citations précises. Emmanuel Terray a le génie des citations, mais c'est un génie véritable parce que la citation peut être un encombrement ou un paravent. Chez lui, elle est toujours réellement, absolument indexée à la constitution du caractère douteux du cas, à savoir un rapport intime et extraordinairement serré entre la lecture et l'écriture, plus généralement entre la perception du réel et sa transcription écrite.

- 73 En vérité, pour qui le connaît, Emmanuel Terray est capable d'écrire la quasi-totalité de ce qu'il lit. Ses cahiers de lecture, qu'on entrevoit bien qu'ils soient cachés, permettent de mesurer le zèle à fixer, à écrire, à noter ce qui est par ailleurs lu, et c'est chez lui d'autant plus extraordinaire qu'il fait tout cela depuis toujours à la main et sans aucune espèce de machine !
- 74 Le troisième temps de la méthode d'Emmanuel Terray est en quelque sorte un élargissement de la scène primitive du doute. Le cas est douteux, on montre la réalité du caractère douteux de ce cas par une information détaillée, et enfin on va élargir cette scène du doute parce que, presque toujours, l'antinomie est greffée sur un troisième terme. C'est la méthode par laquelle la scène va s'éclaircir progressivement, non pas tant dans la triple répétition de la contradiction évidente qui a été initialement posée, mais en faisant appel à un troisième terme, en la circonstance dans le cas de Morgan, le jugement d'Engels et Marx sur Morgan lui-même, qui intervient comme un élément de décentrement, d'excentrement du doute initial.
- 75 À la lumière de ce troisième terme ou plus précisément à la lumière de l'élargissement de la scène du doute que constitue l'intervention de ce troisième terme, il y a la découverte de quelque chose qui a été inaperçu dans les deux interprétations antinomiques constituant le doute. Morgan a pu être interprété comme l'ancêtre du structuralisme, comme rallié finalement à un darwinisme des sociétés. Dans ces deux interprétations le fond du problème est presque inaperçu et ce n'est que dans l'élargissement de la scène que l'on va pouvoir rencontrer ce qui résout le problème et qui est d'une nouveauté radicale.
- 76 Il y a le temps de l'invention et cette invention est de découvrir dans Morgan le couple conceptuel de la domination et de la détermination. La nouveauté radicale est de montrer qu'il y a en Morgan une sorte d'embryon d'Althusser, logé de façon absolument inattendue, à savoir le couple de la domination et de la détermination, couple très important parce qu'il autorise ce qu'on pourrait appeler un oxymore créateur. Cette découverte de quelque chose qui est comme un oxymore mais qui est une nouveauté et qui réoriente la pensée, c'est la conclusion très fréquente des essais d'Emmanuel Terray.
- 77 En l'occurrence, l'oxymore est une pensée structurale du changement et si vous avez une pensée structurale du changement, votre pensée s'établit dans le centre gauche du doute parce qu'elle assume une position qui n'est pas gauchiste, qui n'est pas celle du changement absolu, mais qui va quand même éviter toutes les tentations du reniement et de la renégation réactionnaire.
- 78 Donc, la méthode d'Emmanuel Terray est aussi, d'une certaine façon, une éthique de la pensée, une éthique de l'orientation de la pensée. Elle n'est pas simplement un protocole spontané. Ce protocole de pensée a aussi une vertu, une valeur qui explique la stabilité considérable de ses positions au cours du changement historique, qui ne sont jamais conservatrices ou rétrogrades. Au contraire, elles vont de l'avant, à travers, précisément, les découvertes successives des oxymores créateurs et permettent, comme la quille du navire, de stabiliser l'existence à la fois intellectuelle et pratique de mon ami Emmanuel Terray dans un centre gauche toujours bien venu.
- 79 Morgan, finalement, est réintégré à ce moment-là dans le matérialisme historique conçu comme science. Il est réintégré dans le contemporain par résolution dialectique, au sens d'une nouveauté repérée de son interprétation. C'est ainsi qu'Emmanuel Terray

va conclure son article par : « De nos jours », (parce qu'il faut tester que la position centre gauche est une position d'aujourd'hui et non pas une espèce de donnée éternelle), donc « De nos jours, les chercheurs marxistes affrontent la lourde tâche d'appliquer les catégories et les méthodes du matérialisme historique au vaste domaine des sociétés dites 'primitives', domaine jusqu'à présent abandonné aux diverses idéologies anthropologiques et d'édifier une science des formations sociales que ne domine pas le mode de production capitaliste. »

- 80 Le livre de Morgan, par ses succès, par ses erreurs et par ses confusions, en tant que cas douteux, constitue la meilleure des introductions. Par cette leçon méthodique, non seulement vous avez éclairé le cas douteux par son inclusion finale dans une contemporanéité positive, mais en même temps vous le gardez en tant que cas douteux comme généalogie ou comme origine du développement de la contemporanéité.
- 81 C'est délibérément que je parle du premier livre d'Emmanuel Terray. Dira-t-on qu'il a nécessairement bien changé depuis 1969, et même avant en réalité ? Certainement, en ce qui concerne le projet d'une science des formations sociales. Ce n'est pas ce point-là qui va constituer l'invariance. Dans *Le troisième jour du communisme* qui date de 1992, merveilleux petit livre d'ailleurs, où, bien avant moi, Emmanuel annonçait le retour obligé du signifiant communisme, Terray en vient à écrire tout un chapitre sous le titre : « Le divorce avec la science ». Donc, une vingtaine d'années après le salut à la science, c'est le divorce. Ce thème des séparations douloureuses - sur lequel je serai très discret - est aussi très présent dans son œuvre. Il écrit en particulier : « Le marxisme, comme tel, n'entretient désormais plus aucun rapport organique avec la science qui se fait. » Ce qui était salué auroralement comme l'inclusion de Morgan dans le développement de la science, du matérialisme historique et du marxisme ne l'est plus, et là congé est donné à cette figure de la scientificité.
- 82 On pourrait donc penser qu'il a radicalement changé. Ma conviction est que non. Ce changement est apparent, de conjoncture, de situation mais ce n'est pas une modification, une transformation subjective. Il n'a pas changé quant à l'essentiel qui est la subjectivité œuvrante et le rapport de la pensée au réel. D'ailleurs je pense qu'une partie du calme et de l'obstination d'Emmanuel Terray qui sont des vertus très apparente de son être, lui viennent d'une sorte d'implacable fidélité. Je peux en être témoin précisément parce que j'en ai éprouvé l'existence et les effets pendant un demi-siècle et qu'on ne peut pas imaginer d'expériences beaucoup plus longues, compte tenu quand même des quelques décennies qui nous restent.
- 83 Je pense que ce qui structure cette fidélité, c'est justement le maintien de la méthode en quatre points, cette manière de penser qui va d'un cas douteux à une découverte qui à la fois éclaire le cas et le conserve. J'en veux pour preuve un livre tout à fait récent, *Penser à droite*, publié en 2012, où l'on va retrouver exactement le même cheminement appliqué à un objet tout à fait différent. On commence par un cas douteux à savoir l'objet, la droite, la pensée à droite. Il est immédiatement constitué, exactement telle que l'était la position de Morgan, comme un cas douteux. En effet, la droite est un objet multiforme et incohérent. Ce sont ses caractéristiques premières.
- 84 Je dirai même qu'Emmanuel Terray prend un malin plaisir à aggraver le cas, à le rendre encore plus douteux que peut-être il n'est, comme il le faisait pour Morgan. Il veut en quelque sorte saboter dès le début sa propre entreprise, c'est simplement montrer qu'elle est presque impossible, mais il va quand même s'avancer dans cette impossibilité. Je cite : « S'il existe quelque chose comme une pensée de droite, elle n'est

rien d'autre que le conglomérat confus produit par un processus de confrontation et d'ajustement. » D'un conglomérat confus, on n'attend pas une pensée radieuse.

- 85 Deuxièmement, dans la pratique, les thèses de la droite n'ont pas besoin d'être cohérentes ni même compatibles entre elles. Un magma confus et incohérent : voilà le cas douteux. Ensuite on va sortir de là par la constitution du dossier, le dossier de cette incohérence et de cette confusion. Et comme toujours, cela sera solidement fait par l'examen systématique des catégories constituantes qui vont être saisies en subjectivité : « Comment penser à droite ? » Réalisme, ordre, hiérarchie, autorité, nature, individu ; donc le conglomérat va être classifié, dans un esprit, à certains égards, anthropologique, mais classifié en catégories diverses dont chacune va avoir au contraire une sorte de robustesse et de consistance qui va venir démentir en un certain sens le caractère confus de tout cela et rendre possible son acception rationnelle.
- 86 Là évidemment, il s'agit de construire en quelque sorte le penseur de droite qui au départ est inconstructible puisqu'il est en confusion et incohérence et il va faire preuve, comme d'habitude, citations à l'appui, d'une endurance savante exceptionnelle. Parce que tout de même, lire de près et citer de façon pertinente des gens comme de Maistre, Taine, de Jouvenel, Barrès, Abel Bonnard, Maurras, Henri Massis, Tocqueville, de Bonald, Maritain, Gobineau, Léon Daudet et pire que tout Chantal Delsol, c'est la preuve d'une vertu très grande, d'un ascétisme intellectuel concentré et j'ai omis dans ma liste le plus grand d'entre eux, certainement, Auguste Comte, et puis Rivarol. De Rivarol il extrait une formule superbe dont je compte faire usage. Elle me paraît être une maxime de la politique contemporaine sous toutes ses formes : « Il y a deux vérités qu'il ne faut jamais séparer en ce monde : la première est que la souveraineté réside dans le peuple, la seconde est que le peuple ne doit jamais l'exercer. » Rivarol a dit le fond des choses et Emmanuel Terray le traduit fort justement.
- 87 Nos démocraties ne sont pas conformes à l'étymologie du mot « pouvoir du peuple », mais elles forment en réalité un oxymore stable et ce thème de l'oxymore stable me paraît être une figure de la pensée d'Emmanuel Terray, à savoir une oligarchie élective. Ceci est la constitution du dossier et ce dossier va aboutir à des catégories d'examen, qui unifient l'objet fuyant, qui le construisent. Parvenus à ce point, il faut l'intervention d'un décentrement de l'objet extérieur et ce terme extérieur va être la dialectique. Ce qui était apparu comme confusions et incohérences, relève en réalité d'une évaluation dialectique, à savoir l'unité de la droite, c'est sa contradiction. Sa contradiction n'est pas une objection comme au début elle l'était, elle ne constitue pas le doute, elle l'éclaire au contraire. C'est à partir du moment où l'on a saisi cette contradiction essentielle qu'on va éclairer la chose. Fondamentalement, la droite, c'est la contradiction entre le libéralisme économique et le conservatisme social. Cela donne une belle table dialectique des catégories et nous trouvons vers la fin du livre les divisions de la droite : changement contre stabilité, innovation contre continuité, cosmopolitisme contre patrie, risque contre sécurité, compétition contre consensus ; en effet, on a là la totalité dialectique des configurations à travers laquelle la droite pense et fait sa propagande.
- 88 Si l'on veut l'adapter au monde contemporain, on voit que c'est la raison pour laquelle tout gouvernement singulièrement de droite n'a à la bouche que le mot « réforme ». La réforme, c'est l'oxymore stable, c'est-à-dire la perpétuation du même dans la figure de la différence radicale. C'est la modernisation incessante pourvu que les choses restent semblables. Le personnage du *Soulier de satin* de Claudel, Don Léopold Auguste, explique

qu'il faut être « pour le nouveau », le nouveau, mais quel nouveau ? Le nouveau conforme à la nature des choses, le nouveau qui ne prétend pas rompre avec la nature humaine dans sa réalité, le nouveau qui laisse sa stabilité à l'essentiel de ce qu'il y a ? Et il termine : « Mais du nouveau en tout point semblable à de l'ancien. » C'est la pensée à droite à l'épreuve de sa propre dialecticité puisque, d'une certaine manière, elle argue subjectivement de la tradition et de la stabilité pour faire passer en réalité son allégeance par ailleurs au libéralisme économique, c'est-à-dire aux changements, aux tourments et aux crises que ce libéralisme enveloppe nécessairement.

- 89 On a donc élargi la scène, construit la dialectique qui est la sienne et on va pouvoir déboucher sur le quatrième point qui est finalement un point très subtil. On peut conquérir avec cette vision une rationalité du combat contre la droite, réouvrir sa possibilité par le biais très particulier que j'ai toujours trouvé frappant en lisant ce livre d'Emmanuel.
- 90 Penser à droite, c'est penser dans les catégories de l'intérêt, propre à l'élément du capitalisme généralisé, et du côté du changement, de l'incertitude, d'où la valorisation des risques formidablement créateurs que prend dans le cadre de la libre entreprise le jeune entrepreneur performant qui expose sa vie aux risques du marché, comme une vedette considérable...
- 91 D'un autre côté, il faut contrôler le pouvoir politique malgré tout, mais ce pouvoir, on le conserve plutôt avec des motifs conservateurs : bien sûr, il y aura la réforme, mais dans la plus totale stabilité. Le point faible de la droite ultimement découvert et mis en évidence par Emmanuel Terray, c'est au fond un rapport contradictoire à la politique. La politique de droite est toujours secrètement affaiblie par le fait que le rapport générique à cette politique est un rapport de suspicion et de méfiance. En particulier l'activisme politique est dénoncé par la pensée de droite comme une pathologie. La politique consiste à laisser faire les affaires. Il ne faut pas se crispier sur des principes, des valeurs, des idées de mutation politique importantes.
- 92 Premièrement, Emmanuel Terray rappelle que pour le penseur de droite, la politique - on retrouve des oxymores - est totalement inutile. Les penseurs de droite montrent toujours que les révolutionnaires et les activistes politiques ont obtenu des effets qui auraient été obtenus sans eux.
- 93 Deuxièmement, elle produit toujours des effets pervers. Bien qu'inutile, elle a malgré tout cette utilité négative d'obtenir des résultats qui sont contraires à ceux souhaités au départ, c'est une polémique constante.
- 94 Troisièmement, et on atteint l'autre extrémité de son inutilité, elle expose la totalité de la société à de graves périls, à des catastrophes effroyables. Donc, étant inutile, pleine d'effets pervers et exposant le tout social à des périls considérables, la politique, en dernier ressort, est suspecte. Et moins il y en a, mieux on se porte, mais en définitive, il faut quand même en faire. Ce serait mieux si l'oligarchie pouvait rester de façon stable au pouvoir sans avoir à se compromettre dans cette activité douteuse qu'est la politique, mais c'est devenu impossible, depuis la Révolution française, de se passer de politique.
- 95 Depuis la construction d'un cas douteux, incohérent, on arrive à la petite considération consolante que la politique est le talon d'Achille de la droite dans certaines conditions, ou peut l'être en tout cas, d'où ce développement d'optimismes mesurés qui caractérisent la position d'Emmanuel.



- 96 Autrement dit, cette méthode : examen d'un cas douteux, classification savante des termes en jeu, points d'appui extérieurs et possibilités nouvelles à la fois actives et rationnelles, explique le caractère rhapsodique de l'œuvre d'Emmanuel.
- 97 Si éloignées que puissent être des publications comme les *Lettres à la fugitive*, d'un côté, et *Une histoire du royaume d'Abron*, de l'autre, traverse tout cela une constante stabilité méthodologique, qui fait que le chemin de l'obscur au plus clair est toujours un peu le même et que la conclusion par l'optimisme mesuré balance ce que le doute initial peut avoir de perturbant, de confus ou voire même de cruel. Cette rhapsodie, du coup, n'a nullement besoin d'être limitée à l'analyse sociale, à l'anthropologie ni même à la politique.
- 98 Le cas extrême serait le rapport à la féminité, mais je ne veux pas trop insister sur ce point. Le cas de l'amour est typiquement un cas douteux parce qu'il comporte inévitablement dans son élan, par ailleurs absolu, des éléments de crise, de négation, de méconnaissance et de souffrance. Là aussi, l'analyse s'impose, compte rendu difficile et détaillé des obstacles. On ne va pas se servir du matérialisme historique. En revanche, on va pouvoir se servir du romanesque, se servir de Proust, de Conrad, de la Princesse de Clèves.
- 99 Il faut saluer aussi en Emmanuel l'extraordinaire lecteur de romans et de poèmes. Et là encore, il a trouvé quelque chose qui n'était pas secondaire, mais au contraire absolument central parce que c'est ce qui autorisait le moment de l'élargissement de la scène conflictuelle, le moment où l'on pouvait l'inscrire subjectivement dans une dimension plus essentielle et plus consolatrice. Littérature et poésie, c'est l'appui extérieur, c'est le terme extérieur, le troisième terme dans ce champ-là. Au quatrième temps et à la fin s'invente la nouvelle rencontre où l'on trouve le salut.
- 100 Ainsi, même dans l'expérience, l'existential d'Emmanuel, on trouve ce même cheminement dans l'épreuve de la confusion ou de la souffrance. Rien n'illustre mieux cette capacité rhapsodique que les publications du milieu des années 1990, parce que là, la littérature, la poésie, la méditation mélancolique vont encadrer littéralement l'acharnement historique et anthropologique.
- 101 Je parle des éditions, pas du labeur qui est derrière, car le labeur des choses, chez Emmanuel, remonte toujours très loin. Je vois paraître des livres dont j'ai entendu parler il y a vingt ans, vingt-cinq ans, trente ans. L'édition d'*Une histoire du royaume d'Abron*, de 1995, est exactement encadrée par *Une passion allemande* en 1994 et *Ombres berlinoises* en 1996. La rhapsodie est là sous sa forme quasiment immédiate, en trois ans.
- 102 *Une histoire du royaume d'Abron* est un livre stupéfiant, et encore n'est-ce qu'une version très concentrée. Je me souviens de la soutenance de thèse. Mon ami Emmanuel Terray était le seul à avoir apporté sa thèse tellement elle était lourde. D'ailleurs, Balandier s'en est excusé dans le cours de la soutenance. Il a dit : « Finalement, je me suis contenté d'un fascicule » et tous les membres du jury ont dû s'excuser. C'est le paradoxe de la thèse. Une seule personne au monde était en état de parler du royaume d'Abron : Emmanuel Terray. Les juges venaient s'instruire et ils avaient tellement à s'instruire qu'ils succombaient d'avance à la tâche ! C'est un livre qui mérite vraiment d'être lu, une contribution décisive, une autre vision de l'Afrique, y compris aujourd'hui.
- 103 La conclusion générale de cet ensemble de publications, cette Afrique encadrée par deux Allemagne, est typique de l'optimisme singulier d'Emmanuel Terray : tout est

possible. Je vous lis un passage significatif d'*Ombres berlinoises*: « Lorsque j'ai quitté la France pour m'établir à Berlin, il y a trois ans, j'aurais pu à qui m'aurait demandé raison de ce voyage répondre comme Montaigne : « Je sais bien ce que je fuis mais non pas ce que je cherche. » À présent, j'ai compris ce que je suis venu découvrir dans l'ancienne et future capitale de l'Allemagne, parce qu'elle me l'a effectivement apporté, à la fois le signe et la preuve qu'« en dernière instance », tout reste toujours possible, tout : le pire comme le meilleur. »

- 104 Le tout reste possible, c'est quand même l'ouverture nécessaire pour un optimisme minimal. Si rien n'est possible ou si le possible est si contraint qu'en fait il revient à répéter ce qu'il y a, alors l'espoir est vain. C'est l'ouverture que cette rhapsodie désigne dans la subjectivité d'Emmanuel, mais en même temps, c'est le meilleur ou le pire. Le pire est donc grevé d'une possibilité catastrophique. Nous avons dans tout cela ce que l'on pourrait appeler une traversée rationnelle du multiple avec, je pense, dans le cas d'*Ombres berlinoises* et même d'*Une passion allemande*, une sorte de dominante mélancolique très présente à l'intérieur même de l'extraordinaire loyauté d'Emmanuel Terray, une loyauté dont il faut aussi payer le prix de mélancolie, ainsi qu'une fidélité exemplaire, une fidélité dont l'épreuve du réel fait qu'elle est tenace mais difficile.
- 105 *Ombres berlinoises*, c'est presque un poème en prose avec les cimetières, les monuments, les débris à demi ensevelis sous l'herbe du temps. À côté, Rome vu par les peintres du XVIII<sup>e</sup> siècle. Berlin est vu un peu dans cette esthétique-là avec les endroits où vivaient les grands apparatchiks de la RDA et ses hiérarques, et puis la tombe de Kleist et celle d'Ulrike Meinhof... Poème en prose qui est un rapport mélancolique à l'histoire. Peut-être y a-t-il chez Emmanuel Terray un rapport secret et important à Chateaubriand, en tant que précisément chez Chateaubriand cette note se fait toujours entendre, que l'histoire est, en un certain sens, fondamentalement mélancolique, en même temps que tout est possible.
- 106 Je m'accorde subjectivement avec cette méthode, tout ce rationalisme obstiné, combiné de difficulté de vivre et de mélancolie mais ne sombrant jamais dans aucune forme de nihilisme. Je m'accorde avec tout ce qu'il dit contre le refus de voir que quelque chose de la réalité nous dévaste et pour maintenir une ouverture indestructible sur ce point.
- 107 Je terminerai sur le fait que mon approbation amicale et complète de tout cela ne va pas sans un léger désaccord, léger désaccord très singulier parce qu'Emmanuel a été vraiment le compagnon invariant de ma propre existence. Nous avons exactement la même trajectoire politique, à commencer par le refus de la guerre coloniale dans les années 1960. On est maintenant sur le terrain du refus des discriminations et ségrégations de toute nature dans le cadre du capitalisme mondialisé d'aujourd'hui. Nous sommes passés par Mai 68, le maoïsme, Althusser, le structuralisme, par des histoires parallèles et en plus nous avons maintenu une amitié que je crois indéfectible.
- 108 Cependant, j'ai toujours le sentiment que nous ne sommes pas toujours au même endroit - il n'y a pas de gémellité amicale - et je le vois toujours très légèrement à ma droite, pas beaucoup, mais un peu. Je voudrais essayer de vous dire de quoi il s'agit, tout en insistant d'abord sur le fait qu'il est pour moi de manière fondamentale un compagnon de route sur lequel on peut compter absolument, dans la pensée comme dans l'action. Mais quelle est la nature de cet écart ? Je le caractériserais de désaccord dans l'accord, l'accord n'étant pas de la même texture, de la même qualité intime chez l'un et l'autre. Ce n'est donc pas un désaccord opposé à un accord, c'est un désaccord intérieur, en quelque manière, à l'accord.

- 109 Je pense qu'il y a d'abord un accord essentiel parce que c'est un accord existentiel, un rapport fondamental à l'époque, au temps. Je prends par exemple, presque au hasard, dans *Penser à droite*, la première phrase du livre : « J'atteins l'automne d'une vie qui raconte cinquante années d'engagements divers et durant toute cette période je n'ai jamais cessé de contester la société dans laquelle j'avais à vivre. » Je pourrai écrire exactement la même phrase. C'est à l'intérieur de cette phrase que se passe le désaccord léger, pas entre cette phrase et une autre. Cette phrase, je la revendique comme ma phrase.
- 110 Et puis après, il y a accord plus nuancé parce que cet accord a la faiblesse d'être fondamentalement négatif. C'est un accord sur le fait que nous sommes en désaccord avec la société dans laquelle nous devons vivre, mais sur cet élément négatif nous ne cédon's ni l'un ni l'autre. Je pense que les raisons pour lesquelles il y a cette négation commencent à introduire des nuances. Nous sommes évidemment d'accord sur le fait d'avoir toujours dû résister à la figure générale de la société dans laquelle nous vivons et au fond nous sommes aussi d'accord sur l'échec d'une séquence historique ou la clôture d'une séquence historique.
- 111 Je poursuis avec *Penser à droite* : « Si j'essaie de dresser un bilan des décennies écoulées, je dois convenir que beaucoup des espérances qui nous portaient mes camarades et moi, durant les années 1960 et 1970, ont été déçues, que nombre de nos prévisions ont été déjouées et que souvent nos calculs se sont révélés faux ». Je suis d'accord mais pas tout à fait sur les trois expressions : « espérances déçues », je n'aime pas beaucoup la thématique de la déception en réalité, parce que s'il y a une chose exigée de nous, c'est bien qu'il n'est pas nécessaire d'espérer pour entreprendre. L'espérance est un motif suspect lorsqu'on commence à penser qu'elle était une dimension subjective fondamentale de ce qui a existé. Il faut faire le bilan de ce qui a échoué dans des termes qui ne paraissent pas devoir être ceux de « l'espérance déçue ». Oui, nous sommes dans l'accord, le désaccord sera de l'ordre des inflexions subjectives concernant l'accord.
- 112 « Des prévisions déjouées » : j'ai une petite réticence parce que pour moi l'art de la politique c'est de toute façon toujours l'art de l'impossible, contrairement à la formule célèbre attribuée à Mendès France : « La politique c'est l'art du possible ». Je pense qu'en définitive c'est l'art de l'impossible en ce sens où le réel c'est l'impossible, et de ce point de vue-là il s'agit toujours moins de prévoir, de faire des prévisions, mais plutôt d'être en position d'assumer avec rigueur des conséquences, conséquences de l'événement, conséquences de ce qui s'est passé, conséquences de ce qui est advenu, conséquences de ce qui a surgi. Je pense que « le prévoir », la prévision et qu'elle soit déjouée, c'est déjà en partie un argument de l'adversaire, c'est-à-dire : rien de ce qu'il avait prévu ne n'est pas passé. Oui, peut-être, mais ce n'est pas mon problème car ce n'est pas la prévision qui est le ressort fondamental de la politique révolutionnaire.
- 113 Et enfin « calculs faux » : certes, mais qu'est-ce qu'un calcul exactement, en politique ou ailleurs ? Puis, après tout, s'il est un point commun à Lacan et à Mao Tsé-toung, c'est bien de penser que dans l'élément du faux se construit le vrai. Les calculs faux nous invitent simplement à les rectifier mais pas à considérer que c'est un facteur d'échec. Je suis d'accord sur le contenu mais pas entièrement sur la stylistique.
- 114 « Les espérances déçues », « les prévisions déjouées », « les calculs faux ». J'entends un trop d'échos de la voix de l'adversaire dans cette manière de dire.

- 115 Après, il y a un accord à la lisière du désaccord, sur les modalités des nuances de l'accord. Je prends un passage du *Troisième jour du communisme*, petit livre que j'aime beaucoup et que j'approuve pour 95 % de son contenu : « J'ai été comme bien d'autres un fervent partisan, depuis la France, de la révolution culturelle, or je ne considère pas que ce fût là une regrettable erreur de jeunesse sur laquelle il vaudrait mieux aujourd'hui faire silence ou qu'il faudrait au contraire confesser avec ostentation. » Jusqu'ici je suis entièrement d'accord. Après, ça se gâte, à mes yeux : « Bien entendu, je sais aujourd'hui que la révolution culturelle dont nous rêvions et qui inspirait en partie notre pratique politique n'avait pas grand-chose de commun avec la révolution culturelle telle qu'elle a été vécue en Chine. Pourtant, je ne suis pas prêt à mettre mon admiration d'alors au compte de l'aberration mentale. » Cette idée que l'événement révolutionnaire est en réalité un fait mythique reconstruit de l'extérieur tout à fait indifféremment au regard de ce qu'il a été réellement, c'est quand même dangereusement proche de l'idée selon laquelle il a été une fiction inutile voire nuisible. Au fond, je pense que les conservateurs, les restaurateurs et les renégats de la Révolution française des années 1818-1820 devaient à peu près dire la même chose, que la Révolution n'avait rien à voir avec ce que les révolutionnaires continuaient à raconter à leur propos. Eux n'étaient pas dupes, ils connaissaient le réel et le réel était affreux évidemment, la réalité terrible et vous avez bâti à partir de là une fiction, une invention, une imagination ! Rester fidèle à ce fantasme est totalement absurde.
- 116 Je pense qu'il n'est jamais vrai que l'enthousiasme pour un événement puisse être absolument indifférent à ce qu'il y a de réel dans cet événement. Je pense que, bien entendu, l'histoire apprend plein de choses qu'on ne connaissait pas et ça c'est toujours vrai, on ne connaît jamais tout. L'histoire apprend que l'intériorité totale d'une situation était, en un sens, le fait de personne. Même Mao Tsé-toung, à un moment donné, ne savait plus du tout ce qui se passait dans la révolution culturelle, c'est évident. En même temps, ce n'est pas une objection au fait que la ligne générale suscitée par l'événement soit en rapport avec quelque chose comme un point réel de sa constitution. Si on lâche là-dessus, alors, d'une certaine façon, l'histoire révolutionnaire devient incohérente, parce qu'on pourrait aussi bien dire que la Commune de Paris est finalement aussi la valorisation d'un échec sanglant, anarchique. Ne parlons pas de la révolution de 1917. C'est donc une manière de faire se dissoudre, disparaître de l'horizon historique le réel révolutionnaire où je vois le spectre du révisionnisme...
- 117 À la fin des fins, il y a quand même un désaccord central, explicite, formulé, sans doute à l'horizon de toutes ces nuances successives et qui concerne la relation de la politique à la notion de vérité, c'est-à-dire l'inclinaison à rejoindre ceux qui pensent que la liberté politique exige qu'on en maintienne la pensée dans la sphère de l'opinion. Car après tout, ce que tu dis sur la révolution culturelle, c'est qu'on a travaillé à partir d'une opinion dont on pouvait accepter qu'elle n'ait aucun rapport de vérité avec son réel factuel. Je vois là une inclinaison, une petite torsion du côté de cette doctrine très établie, très constituée et dont l'un des penseurs les plus caractéristiques est Hannah Arendt. La politique est dans l'élément de l'opinion et du jugement et il est toujours terrible et redoutable d'y introduire la catégorie de vérité.
- 118 Je ne dis pas que ce soit exactement ce que tu penses toujours mais c'est ce que tu penses parfois et que tu systématises pour la plus grande satisfaction de gens que je considère comme des ennemis. Ce désaccord est concentré dans deux passages,

principalement dans *La Politique dans la caverne*, de 1990, et antérieurement dans un texte de 1986 reproduit dans *Combat avec Méduse*, qui s'appelle *La politique de la transcendance*. Ton effort compréhensible et argumenté dans cette direction, c'est de penser que la politique révolutionnaire en général, la politique communiste en particulier, ont en effet constitué un cas douteux, celui du rapport entre la subjectivité politique et la subjectivité religieuse. De cette façon, tu crées le doute sur le cas en introduisant l'idée que par toutes sortes d'aspects, il y a une isomorphie historique, une quantité de déterminations de l'histoire religieuse organisée, de l'histoire des grands monothéismes, de l'histoire de la foi, de ce qu'est la conviction subjective religieuse et de ce qu'a été le communisme et sa conviction. Tu apportes de l'eau au moulin à la théorie selon laquelle ça n'a jamais été qu'une religion séculière, thème mis en œuvre, comme tu le rappelles très bien, par Voegelin, Marcel Gauchet, Raymond Aron et par beaucoup d'autres. Je suis chagriné que tu te retrouves avec ces gens-là. L'amitié est toujours très sensible au fait que l'ami connaît des gens qu'on n'aime pas. C'est fatal !

- 119 L'ensemble de ceux qui manient ce type d'isomorphie entre la subjectivité religieuse et la subjectivité révolutionnaire considèrent qu'une vérité n'est absolue qu'au prix d'être aussi totalisante. D'ailleurs, je prends ici pour exemple la conclusion de *La politique de la transcendance* : « La différence spécifique qui nous permet de réunir dans un même genre les politiques de la transcendance, c'est le caractère à la fois englobant et absolu de la vérité fondatrice. Le contenu de celle-ci, religieux ou politique, foi ou certitude rationnelle, est indifférent. C'est pourquoi les rapprochements auxquels j'ai procédé me semblent légitimes. »
- 120 Le point en jeu est que la vérité est absolue au prix d'être nécessairement englobante. Je pense que, précisément, l'une des questions de la pensée de la politique, c'est de dissocier absolu et englobant. Plus généralement, qu'une vérité ait une valeur universelle n'est nullement lié obligatoirement au fait qu'elle est en corrélation avec une totalité, et le détachement de vérité et de totalité est crucial sur ce point, parce que si l'on pense que vérité et totalité sont liées, alors on prépare l'hégémonie de l'interprétation totalitaire des expériences communistes, totalitaire ou en religion séculière. Elles viennent entièrement, si l'on regarde de près, d'une sorte de conviction que l'absoluité d'une vérité et sa connexion intime à la totalité vont de soi. Or ce n'est pas le cas. En fait, une vérité absolue peut parfaitement être singulière et même doit l'être, sinon on parlera d'une vérité non absolue, mais une vérité non absolue est un oxymore intenable. Ce n'est pas la peine de garder la vérité si la vérité est inapte à être absolue. À ce moment-là, une vérité non absolue est une opinion. On peut se convertir au fait qu'il n'y ait pas de vérités, que des opinions, mais le prix à payer est très grand.
- 121 Mon entreprise philosophique, c'est précisément de délier absoluité et totalité, c'est-à-dire de réintroduire ou d'inscrire la pluralité des vérités, l'infinie pluralité des vérités dans une absoluité sans totalisation. À cette idée, Emmanuel Terray s'oppose un peu systématiquement dans ce qui est scellé dans l'ouvrage, *La Politique dans la caverne*, parce que la transcendance idéaliste du côté de Platon et l'immanence matérialiste du côté des sophistes affecte nécessairement la catégorie de vérité elle-même quant à son absoluité. La sophistique, c'est l'aptitude rhétorique à manier l'opinion, à savoir plaider de façon aussi forte deux thèses opposées à quelque distance temporelle que ce soit. Et par conséquent, il faut bien dire que c'est la pratique quotidienne du politicien parlementaire. L'injection d'une dose de platonisme me paraît inéluctable dans les

- circonstances d'aujourd'hui, étant entendu que ce sera un platonisme détotalisé, c'est-à-dire qui prendra au pied de la lettre le fait qu'il y a une multiplicité des idées.
- 122 Généralement, on s'imagine que dès qu'on est dans l'absolu et la vérité, on est dans l'un et que les opinions c'est le multiple. Donc, la liberté c'est le multiple et ainsi la liberté d'opinions, liberté fondamentale de toute démocratie. Mais la liberté d'opinion n'a aucune particularité singulière concernant la détermination des choix politiques. Je ne crois pas qu'on puisse faire l'économie de la reconstruction d'un caractère absolu des vérités dans leur multiplicité même sans avoir à les totaliser.
- 123 Ton plaidoyer pour la multiplicité matérielle des opinions, le primat de la réalité contre la transcendance idéaliste confirme le sentiment récurrent que j'ai depuis 50 ans que tu es un tout petit peu à droite.
- 124 Je pense qu'il faut soutenir qu'il y a des vérités. Je prends un exemple tout à fait plat et banal : dire qu'une société égalitaire dominée par le souci du bien commun est plus juste et plus désirable qu'une société soumise à la rapacité du profit privé, ceci est tout simplement vrai.
- 125 Peut-être est-ce finalement le degré d'optimisme qui nous sépare à travers ces controverses sophistiquées sur l'absoluité. Terray s'approche parfois de visions réactives voisines de celles de Glucksmann selon lesquelles la catégorie centrale est celle du mal, le seul absolu véritable est le mal. Glucksmann le soutient explicitement : toute vision du bien, donc du vrai, est vouée à la barbarie totalitaire, parce qu'elle impose le non discutable, l'autorité absolue, etc... Il en résulte que l'action humaine n'est positive que quand elle est négative, elle n'est positive que pour autant qu'elle résiste au mal, interdit le mal et combat le mal. Là est la difficulté d'un accord quand il est exclusivement négatif, qu'il peut conjoindre des divisions tout à fait différentes. Cette idée que le bien n'est jamais que résistance au mal consiste à dire que ce qui est naturel, c'est le mal et qu'il faut une volonté pour résister au mal, le contraindre.
- 126 Dans *Combat avec Méduse*, je lis cela : « Il existe, tapie au plus profond des personnes et des sociétés humaines, une puissance irréductible de désordre, de barbarie et de mort qui se conserve d'âge en âge en dépit des transformations de toute nature (économiques, sociales, politiques, culturelles) dont notre histoire est faite. Cette puissance est multiforme, mais l'effet produit est en dernière instance le même : les individus et les peuples se dressent les uns contre les autres ; les barrières qu'ils érigent à grand-peine contre la violence et la cruauté sont fragiles et risquent à tout moment de s'effondrer ; le monde retourne périodiquement vers un chaos dont il s'efforce pourtant désespérément de s'éloigner. » Désespérément est un mot douloureux. Est-ce que réellement l'histoire de la politique d'émancipation, de la liberté, de l'égalité, c'est l'effort désespéré de s'arracher à la dictature inéluctable du mal, de la barbarie de la mort ? J'aurais aimé au moins que tu proposes un texte qui pourrait être celui-là : « Il existe, disponible en tous sujets, individuels ou collectifs, une capacité irréductible de désintéressement, de fraternité et de participation à une vérité universelle qui se conserve d'âge en âge et soutient l'affirmation créatrice dont témoignent à tout moment les configurations artistiques, les révolutions politiques, les théories scientifiques et les vies amoureuses, etc...
- 127 Mettons qu'à nous deux, nous additionnerons les deux textes. C'est après tout ce qu'on pourrait tirer de notre long compagnonnage. Simplement, je pense que c'est plutôt du deuxième texte qu'il faut partir et que toi, tu sembles penser que c'est du premier, c'est-à-dire dire le primat de la résistance au mal, du combat contre méduse est

primordial, déterminant alors que moi je pars d'un sentiment tout autre, le primat de la confiance dans ce dont l'humanité est capable.

- 128 C'est peut-être un malentendu en définitive entre toi-même et ta propre pensée, parce que tu es vraiment actif, courageux et rebelle et tu es aussi fidèle, loyal et confiant. Je crois que tu es inapte à soutenir longtemps les conséquences désespérées d'un certain désenchantement. Ce à quoi tu retournes n'est pas la barbarie ou le chaos, mais la confiance primordiale qui te meut en réalité depuis que tu as paru sur la scène de l'histoire.
- 129 En fin de compte, c'est la fraternité qui a le dernier mot chez toi, la possibilité, la capacité de la fraternité, et de l'amitié avec elle. C'est la raison pour laquelle je vais conclure par ce texte magnifique qui est ta méditation devant la tombe d'Ulrike Meinhof, la terroriste allemande que nous pouvons, effectivement, toi et moi, considérer comme égarée par la pulsion de mort, mais qui en dépit de tout, demeure avec nous. Je lis ce texte : « Un second sentiment me vient : la certitude, envers et contre tout, d'une tenace fraternité. Une simple communauté d'idées n'aurait pas suffi à la faire naître, mais, Ulrike Meinhof, nous avons longuement nourri les mêmes passions et les mêmes hantises que toi ; les mêmes colères nous ont saisis, les mêmes doutes nous ont rongés. Pour le dire d'un mot, nous avons combattu dans le même camp. Certes, nous ne t'avons pas suivie sur la voie où tu as fini par t'engager, et tu es morte loin de nous, mais lorsqu'un éclaircisseur s'écarte et ne revient pas, le reste de la colonne est-il en droit de l'oublier ? Aujourd'hui notre troupe est dispersée, et beaucoup ne se rappellent même plus qu'ils en ont fait partie. Il faut pourtant que sa mémoire soit préservée, et tu es un fragment de cette mémoire : comment pourrions-nous t'en exclure sans nous renier nous-mêmes ? »

#### **Jean-Louis Fabiani**

- 130 Merci beaucoup. Je voudrais maintenant donner la parole à Emmanuel Terray.

#### **Emmanuel Terray**

- 131 Permettez-moi d'abord de remercier très chaleureusement les organisateurs de ce colloque, Frédéric Keck et Laurent Berger, l'institution qui nous accueille, le musée du quai Branly, tous les intervenants d'aujourd'hui et de demain, et vous tous qui me faites l'amitié d'être là.
- 132 Je suis extrêmement sensible, plus que je ne saurais le dire, au témoignage d'amitié qui m'est donné de cette façon et j'ai le sentiment que, du coup, un certain nombre de choses sont en ordre.
- 133 Dans *Une histoire du royaume d'Abron*, il y a eu un roi qui s'appelait Adingra et qui, un peu contre son gré, avait été contraint de livrer bataille au puissant royaume des Ashanti. Il n'avait guère de doute sur l'issue de cette bataille, il savait qu'il serait vaincu et que son cadavre serait jeté aux chiens. Par conséquent, pour pallier cette éventualité, il avait décidé de faire célébrer ses funérailles de son vivant et sous ses yeux, de manière à ce que les choses se passent bien. C'est un peu à quoi nous procédons aujourd'hui et ça me donne une extrême satisfaction.
- 134 Quelques réflexions d'abord d'ordre global. Un moment donné, dans le texte qu'il est convenu d'appeler *La Volonté de puissance*, mais qui n'a jamais existé comme tel, Nietzsche dit : « Nous ignorons les motifs de l'action et nous ignorons quelles seront ses conséquences, et nous agissons tout de même. » D'une certaine façon, on pourrait dire la même chose par rapport à l'écrit. Ce que nous écrivons une fois que c'est écrit nous

échappe, et devient dans l'esprit de nos lecteurs quelque chose de différent. Il est toujours très fascinant d'assister au retour de vos écrits une fois qu'ils sont passés par l'esprit et le cœur des personnes qui vous ont lus. C'est un peu le sentiment que j'ai ce matin. Je découvre des aspects, des choses que je ne croyais pas avoir dites, mais que j'ai pourtant bien dites, les preuves en ont été données, et cela me donne une image de moi-même qui me surprend, qui ne me répugne pas car vous en avez parlé avec une extrême gentillesse. J'ai toujours eu le sentiment que je ne pouvais pas prétendre avoir fait une œuvre, c'est-à-dire une succession d'étapes qui se complètent les unes les autres, qui progressent les unes par rapport aux autres et qui aboutissent à la construction d'une totalité. J'ai toujours eu le sentiment de n'avoir écrit que des livres d'occasions, suscités par telle ou telle circonstance, tel ou tel hasard de la vie, une expérience anthropologique, un séjour à Berlin, etc... Je suis donc très intéressé par les exercices qui viennent d'être faits et qui tendent à restituer une espèce de cohésion à ce qui, pour moi, paraissait surtout une série d'occasions.

- 135 Vous avez écouté Frédéric, Marie et Alain qui ont apporté, chacun, des contributions extrêmement réfléchies et pesées. Il m'est difficile, ne les connaissant pas au préalable, de réagir à chaud. Je prendrai juste un certain nombre de thèmes qui, dans l'immédiat, ont suscité un écho chez moi.
- 136 En ce qui concerne l'intervention de Frédéric, je dirais qu'une partie de la difficulté vient du fait que le terme de « réaction » peut avoir deux sens ; une réaction peut être une réponse à une excitation, à un stimulus quelconque, et une réaction a aussi le sens d'une régression, d'un retour en arrière. Or, ce qui est caractéristique chez les grands réactionnaires que tu as cités : Maistre, Bonald, c'est qu'ils ne croient pas du tout au retour en arrière et que les systèmes qu'ils proposent sont des systèmes utopiques d'une certaine façon. Je vois dans Maistre et Bonald quelque chose comme la symétrie des grands utopistes socialistes : Fourier, Cabet, etc... parce que la société qu'ils bâtissent ne prétend pas être un retour en arrière. Ils savent bien que c'est impossible et ce qu'ils proposent, c'est une révolution qui ne s'inscrit pas dans le progressisme de leurs contemporains. De ce point de vue, je pense que ce qu'on appelle les penseurs des réactions ne sont pas réactionnaires.
- 137 En ce qui concerne l'intervention de Marie, je souscris tout à fait à l'idée selon laquelle ce qui était très important pour moi, c'était effectivement l'ordonnement d'un « réel ondoyant et divers ». J'ai eu l'occasion de raconter à plusieurs reprises que, quand je suis rentré à l'École normale en 1956, la première année j'avais lu trois livres : *Les structures élémentaires de la parenté*, *La science des rêves* de Freud et *Le Capital* de Marx. D'une certaine façon, les trois livres m'avaient paru procéder de la même entreprise intellectuelle, c'est-à-dire de la mise en ordre du chaos, de l'empirie, du désordre du réel. Je pense que c'est une entreprise à laquelle j'ai souscrit pendant extrêmement longtemps. Le problème qui est posé, Marie l'a mentionné sous le titre : « penser le réel comme un tout ou penser le social en général ». Je crois que nous devons tenir à la fois, et c'est peut-être un oxymore de plus, la nécessité pour laquelle il faut essayer de penser le réel et le social comme un tout, et la conviction qu'en réalité le réel et le social ne sont pas totalisables. Mais nous ne pouvons pas ne pas essayer de les penser comme des tout, car au nom de quoi ferions-nous le tri, à l'intérieur du réel, entre un essentiel et un accessoire, faute de quoi nous retournerions à l'empirisme ? Par conséquent, nous avons une espèce d'obligation d'essayer de tenir compte et d'articuler



tout ce que nous avons sous les yeux. L'exigence du rationalisme implique que le réel n'est jamais totalisable et la totalisation est une entreprise infinie.

- 138 Enfin, j'en viens à la très amicale intervention d'Alain Badiou. Centre-gauche ? Oui, j'accepte tout à fait, et l'idée que je me situe un peu à ta droite est effectivement juste puisque je suppose que toi, tu te situes à gauche et non pas au centre-gauche. Mais pour me situer au centre-gauche, j'invoquerai l'autorité du Président Mao, et tu te rappelles la manière dont il définit nos tâches politiques : isoler la droite, rallier le centre, consolider la gauche. Cela se traduit par une position de centre-gauche dont, si mes souvenirs sont exacts, Mao dit que c'est la position stratégique clé de l'histoire. Tous les gens qui ont fait effectivement avancer la cause de l'émancipation se sont situés, à un moment donné, au centre-gauche.
- 139 De même, « optimisme mesuré », j'accepte aussi cette idée. En général, je préfère l'exprimer autrement en me rapportant à la célèbre formule de Romain Rolland reprise par Gramsci : « Pessimisme de l'intelligence, mais optimisme de la volonté ». Il y a des personnes qui sont plus douées pour l'exploration et pour l'invention et il y a des personnes qui sont plus douées pour la consolidation, la consolidation de l'acquis, parce que chacun sait bien qu'une avancée est toujours un risque et qu'ensuite il faut consolider les fonds pour ne pas risquer d'être isolé. Je pense que je me retrouve plus volontiers dans cette tâche de la consolidation. Il me semble que ça correspond plus à mon tempérament, à mon expérience.
- 140 En ce qui concerne nos divergences, oui, je les accepte. Je pense que l'une des choses qui a toujours été extrêmement importante pour moi depuis mon adolescence politique, c'est la notion de camp, c'est-à-dire l'idée que dans la société, dans l'histoire, il y a des camps. Et comme en réalité il y en a deux, le problème est de savoir dans lequel on se trouve. Je me souviens d'un très bel article d'Ignazio Silone, dans la revue *Preuves*, qui expliquait l'origine de son adhésion au mouvement communiste international. Il disait qu'il avait été élevé dans les Abruzzes, dans la petite bourgeoisie catholique, qu'il allait à l'église, mais qu'il y avait, hors de l'église, les ouvriers agricoles et qu'il a alors éprouvé la nécessité de sortir de l'église pour aller les rejoindre. L'histoire de l'appartenance à un camp est extrêmement importante et je me suis toujours perçu comme essayant de m'inscrire dans l'un de ces deux camps, et j'ai toujours ressenti très profondément l'espèce de solidarité avec mon camp, y compris quand la majorité de ses membres s'engageaient dans des voies inadmissibles et inacceptables.
- 141 Nous vivons aujourd'hui, me semble-t-il, encore sous l'effet de ce que j'appellerais l'effondrement de l'expérience communiste, l'effondrement de l'URSS, l'effondrement des parties qui se réclamaient du communisme. J'ai vécu cet effondrement probablement de façon plus tragique que toi, parce que, d'une certaine manière, quelles que soient les erreurs, et il y en a eu d'abominables dans ce camp, je me sentais quand même solidaire et, du coup, comptable moi aussi, de ses erreurs.
- 142 Tu as invoqué la notion de fidélité. Oui, je pense que c'est pour moi une valeur extrêmement importante et j'ai toujours regretté que la belle devise allemande : « Mon honneur s'appelle fidélité » ait été confisquée par une organisation évidemment innommable.
- 143 Dernier point : tu as avais très justement mis l'accent sur le rôle de l'oxymore, défini, je te cite, comme « pensée structurale du changement ». J'avais accédé à cette idée de l'importance de l'oxymore dans un texte qui avait été rédigé dans le cadre des

*Conférences du Perroquet*, à ton invitation, en réfléchissant à l'histoire du christianisme primitif et à l'élaboration de l'orthodoxie chrétienne. J'avais essayé de montrer dans ce texte que, de proche en proche et en luttant contre des hérésies symétriques, la doctrine chrétienne en était arrivée à poser de façon parfaitement consciente, délibérée et réfléchie, un oxymore comme le cœur même de la doctrine catholique, à travers des conciles comme le concile de Nicée, l'oxymore de l'un et du multiple, - c'est la Trinité -, ou à travers le concile de Chalcédoine, la personne du Christ comme à la fois finie et infinie, mortelle et immortelle, toute puissante et limitée, etc... avec l'idée que lorsqu'on faisait d'un oxymore le cœur même d'une doctrine, on pouvait, la contradiction étant englobante, s'assurer de la maîtrise de la totalité et que, par ailleurs, on pouvait se jucher en quelque sorte sur une crête qui permettait de faire silence à tous ceux qui se trouvaient de part et d'autre de cette crête. C'était par conséquent une position de pouvoir considérable. Je pense que cette position de pouvoir a joué dans ce contexte mais on pourrait montrer que, d'une certaine façon, l'élaboration de la doctrine communiste a obéi au même schéma à travers des difficultés comme celles qui opposent le parti à la masse, etc...

- 144 Ceci dit, j'espère pouvoir bientôt lire vos textes pour, le cas échéant, y réagir. Je voudrais vous remercier de les avoir faits et renouveler mes remerciements à vous tous et aux organisateurs du colloque pour m'avoir permis de vivre ce qui est pour moi un moment heureux.

**Jean-Louis Fabiani**

- 145 Merci beaucoup Emmanuel. Nous devons mettre fin à cette matinée. J'espère que nous aurons l'occasion de reparler avec vous de ces thèmes. Rendez-vous cet après-midi pour le deuxième panel de cette conférence.

---

## AUTEURS

### LAURENT BERGER

Anthropologue, maître de conférences en anthropologie à l'EHESS

### JEAN-LOUIS FABIANI

Sociologue, directeur d'études à l'EHESS

### FRÉDÉRIC KECK

Philosophe et anthropologue, chargé de recherches au CNRS et directeur du département de la Recherche et de l'Enseignement au musée du quai Branly

### MARIE GAILLE

Philosophe, directrice de recherches au CNRS

### ALAIN BADIOU

Philosophe, romancier et dramaturge

EMMANUEL TERRAY

Anthropologue