

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

**L'ÉTHIQUE DANS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE  
GEORGES SOREL**

PAR  
PHILIPPE BLOUIN

PHILOSOPHIE  
FACULTÉ DES ARTS ET DES SCIENCES

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À LA FACULTÉ DES ARTS ET DES SCIENCES  
EN VUE DE L'OBTENTION DU GRADE DE MAÎTRISE (M.A.)  
EN PHILOSOPHIE

AOÛT, 2011  
©, Philippe Blouin, 2011

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :  
**L'ÉTHIQUE DANS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE  
GEORGES SOREL**

Présenté par :  
PHILIPPE BLOUIN

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Claude Piché  
président-rapporteur

Bettina Bergo  
directrice de recherche

Christian Nadeau  
membre du jury

## RÉSUMÉ

La philosophie politique contemporaine est chargée d'une histoire qu'il reste encore à déblayer, tant la « guerre civile européenne » du siècle dernier a forcé son autodafé. Dans ce mémoire, nous prenons Georges Sorel, figure de proue du syndicalisme révolutionnaire des années 1900, comme figure archétypique de ce qui demeure en reste de cette histoire. Archétype non seulement de la manière dont des théoriciens de premier plan peuvent tomber, par la force de l'histoire, dans l'oubli le plus absolu, mais aussi archétype de ces forces mêmes, alors que Sorel est considéré par l'histoire intellectuelle comme le penseur ayant dressé le pont entre l'extrême-gauche et l'extrême-droite. Ce mémoire ne s'affaire pas directement à lui attribuer la « paternité du fascisme » ni à l'en disculper. Il s'agit bien plutôt de procéder à une déconstruction de ses principales idées à partir d'un angle essentiellement philosophique, procédé connaissant peu d'antécédents. Plus précisément, notre travail consiste à en dégager une définition de *l'éthique*, alors que le geste théorique principal de Sorel apparaît bien être une réduction du politique à l'éthique. Pour ce faire, nous mobilisons la philosophie contemporaine, notamment Gilles Deleuze et Giorgio Agamben, en raison de la forte affinité théorique qu'ils ont avec Sorel, particulièrement dans la définition de l'éthique.

**Mots-clés :** Georges Sorel, philosophie politique, éthique, Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, syndicalisme, fascisme, Henri Bergson, anarchie, mythe.

## ABSTRACT

Contemporary political philosophy is fraught with a history still to be discharged, as much as last century's "European civil war" forced its concealing. In this masters thesis, we seize Georges Sorel, figurehead of the 1900s revolutionary syndicalism, as an archetypical figure of what is "in remaining" of this history. Archetype not only of the way in which popular theorists can be easily forgotten by the force of history, but also archetype of these forces themselves, as Sorel is considered by intellectual history as the thinker having set up the bridge between extreme left and extreme right. This master does not directly intend to attribute to Sorel the "paternity of fascism", or to exonerate him. It rather develops a deconstruction of its principal ideas from an essentially philosophical standpoint, method virtually unprecedented. More precisely, our work consists to extricate Sorel's definition of *ethics*, whereas his major theoretical gesture appears like a reduction of politics to ethics. To do so, we mobilize contemporary philosophy, especially Gilles Deleuze and Giorgio Agamben, because of their strong theoretical affinities with Sorel, particularly in their definition of ethics.

**Keywords** : Georges Sorel, political philosophy, ethics, Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, syndicalism, fascism, Henri Bergson, anarchy, myth.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
REMERCIEMENTS.....	vi
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
CATALYSEURS D'UN RÉVISIONNISME.....	13
I.    L'essence du socialisme.....	14
II.   L'écueil de la Terreur.....	19
III.  Le rejet de la démagogie.....	24
IV.  Une nouvelle autonomie ouvrière.....	30
CHAPITRE II	
LA TROISIÈME VOIE DU SOCIALISME.....	36
I.    L'écueil de l'utopisme.....	37
II.   Le rejet du fatalisme.....	43
III.  Un nouveau matérialisme historique.....	50
IV.  Le marxisme de Marx.....	55
CHAPITRE III	
MYTHE ET VIOLENCE.....	64
I.    Aspects du mythe.....	64
II.   Le mythe de la grève générale.....	70
III.  Statut de la violence.....	74
IV.  Une violence sans brutalité ? .....	81
CONCLUSION : SUR LA DIFFÉRENCE ENTRE ÉTHIQUE ET MORALE.....	86
BIBLIOGRAPHIE.....	93

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier Bettina Bergo, ma directrice de recherche, sans laquelle je n'aurais jamais ressenti la liberté d'assumer mes intuitions, ni vraiment compris ce que peut vouloir dire : « avant l'être, il y a l'éthique ».

Mes correcteurs, Hubert et Étienne, pour avoir osé parcourir de bout en bout un exercice de pensée par moments schizophrénique.

Hubert pour la bande de la BnQ. Étienne pour l'humanité qui m'a permis de survivre à ce que je viens de terminer, j'espère te le rendre. Et ton frère.

La Revue : moteur ronflant de toutes ces pages et petit messie de la porte arrière : Denis, Mapi, Sab, Annab, et cætera.

François et le verre de trop. Érik et l'*ethos* geisha.

Ceuses de l'autre côté de la flaque : Tim, Caro, Jean, Adi, Momo, Greg, le souvenir de l'UFR Ø, etc.

Les 15 kilos de bagages et les librairies par chance trop à l'ouest là-bas.

Mom, pops, lalau et dan : tellement vivants, les inespérés.

Nadia, pour l'immensité que nous voulons porter et la personne que nous nous rendons.

Tous les communistes sans communauté :  
notre temporalité, notre grève humaine.

## INTRODUCTION

*Il est clair que le progrès et la tradition sont deux  
grands ennemis du genre humain.*

Paul Valéry. 1945. *Regards sur le monde actuel*. Paris : Gallimard, p.193

Ce mémoire prend racine dans la prise de conscience d'une dangereuse proximité. La pensée fasciste, énoncée à l'époque d'un triomphe aussi inattendu que meurtrier, nous semble aujourd'hui bien folklorique, une fois que ses partisans ont été mis à mort avec la même machinerie glaciale que celle dont ils faisaient l'apologie, s'ils n'ont pas simplement été intégrés aux corps administratifs des démocraties qui s'en sont partagé les décombres. Bien pitoyables nous apparaissent les exhortations contemporaines à la remise en marche des expansionnismes classiques, au corps à corps, et les appels à la hiérarchisation explicite des *ethnos*. Or, si le fascisme est aujourd'hui devenu l'épouvantail qu'on hausse devant l'idéologie à discréditer, ce n'est pas seulement parce que son concept s'est vidé de toute signification, mais aussi parce que des caractères décisifs de son discours et de sa pratique se retrouvent effectivement dans quantité de discours actuels. De cette immixtion, extrêmement floue et ambivalente, du fascisme dans les usages contemporains des mots et des choses, il s'avère que notre effort le plus constant demeure de la conjurer, en accusant à notre tour ses détracteurs de la même filiation anti-démocratique<sup>1</sup>.

Notre point de départ, qui part d'une volonté de sortir de ce cercle vicieux de la rhétorique antifasciste, réside dans le fait de prendre en compte l'étendue de l'incorporation du fascisme à toutes nos catégories de pensée. Tout d'abord, parce que le fascisme a été avant tout un mouvement syncrétiste, mobilisant des tendances jusqu'alors antinomiques : populisme et élitisme, conservatisme et progressisme, socialisme et libéralisme, écologisme et industrialisme, anticapitalisme et défense des propriétaires, etc. Mais aussi, et surtout, parce que le fascisme a été soutenu par nos semblables, et qu'il est en ce sens fallacieux de le présenter comme « inhumain »<sup>2</sup>. D'autant plus que la séparation entre l'humain et l'inhumain est l'effort premier de l'entreprise nazie.

---

<sup>1</sup> À ce chapitre, il est assez éloquent que même le Front National du clan Le Pen puisse se montrer comme le défenseur de la « démocratie contre l'oligarchie »

<sup>2</sup> C'est bien la première leçon de Robert Antelme. 1978 (1947). *L'Espèce Humaine*. Paris : Gallimard

Ce rejet des pires atrocités hors du giron de l'humanité est précisément le geste qui empêche d'en saisir les opérateurs psychologiques, linguistiques et sociologiques qui, s'ils ne sont pas communs à l'humanité entière, le sont au moins pour les subjectivités occidentales modernes. Peut-être que la seule question qui importe véritablement est plutôt : qu'a-t-il fallu pour que des êtres humains puissent en arriver là? Or, plus on se plonge dans l'histoire du fascisme, plus on découvre à quel point elle contrarie nos attentes, habitués que nous sommes à la comprendre du dehors comme une anti-morale se situant, en tant qu'extrémisme, aux confins des marges de l'humanité. On découvre que Winston Churchill, l'apôtre du libéralisme antifasciste, a pu voir en Mussolini un « *Roman genius... the greatest lawgiver among men* »<sup>1</sup>, ayant rendu « *a service to the whole world* »<sup>2</sup> en trouvant une manière de briser le mouvement ouvrier italien. On découvre que certains des plus forts opposants à Mussolini ont été parmi ses premiers partisans, comme Alcestre de Ambris<sup>3</sup>. On découvre également des théoriciens, des philosophes, des sociologues, dont le nom était sur toutes les lèvres avant la Seconde Guerre mondiale, et qui sont virtuellement disparus depuis, n'agissant plus que comme objets de curiosité pour historiens. L'interprétation de ces personnages est néanmoins un travail extrêmement polémique, alors que les idéologies politiques qui leur sont associés sont encore en vigueur à notre époque, ne serait-ce que comme repoussoirs.

Georges Sorel, figure que nous nous proposons d'interpréter dans ce mémoire, est de ce nombre. Son personnage concentre à la fois une forte ambiguïté politique, donc de potentialité polémique pour les historiens des idées, et une immense disproportion entre son statut d'avant-guerre et d'après-guerre. Né en 1847 en Normandie, Georges Sorel a été ingénieur des Ponts et Chaussées jusqu'en 1892, lorsqu'il abandonne son poste d'ingénieur en chef pour se retirer dans la banlieue parisienne, à Boulogne sur Seine, où il restera jusqu'à sa mort en août 1922<sup>4</sup>. Ses vingt-deux ans d'expérience comme ingénieur ont eu un impact considérable sur sa pensée, en faisant de lui un des seuls marxistes de l'époque

---

<sup>1</sup> Lynn Picknett, Clive Prince *et al.* 2002. *War of the Windsors: A Century of Unconstitutional Monarchy*, p. 78. Edinburgh : Mainstream Publishing

<sup>2</sup> *idem.*

<sup>3</sup> Militant syndicaliste-révolutionnaire à ses débuts, Alcestre de Ambris deviendra un des premiers militants des *Fasci d'action international*, participant à l'éphémère régence de Fiume de d'Annuzio, avant de participer avec les *Arditi del Popolo* à la défense armée de Parme face aux milices fascistes. Cf. Jacques Droz. 2001. *Histoire de l'antifascisme en Europe : 1923-1939*. Paris : La Découverte.

<sup>4</sup> Yves Guchet. 2001. *Georges Sorel, 1847-1922 ; Serviteur désintéressé du prolétariat*. Paris : L'Harmattan, p.14. On surnommait Sorel le « solitaire de Boulogne sur Seine ».

ayant de véritables connaissances scientifiques et une compréhension interne des procédés de légitimation du savoir. Sa formation initiale lui permettra d'élaborer de profondes réflexions, difficilement compréhensibles pour les philosophes, sur les compagnonnages d'artisans-ingénieurs, qu'il appelle « Cités esthétiques »<sup>1</sup>, où l'autonomie du regroupement face aux normes étatiques de construction rend possible des expérimentations technico-esthétiques majeures. Les deux principaux exemples que Sorel donne de cette « aristocratie de professionnels »<sup>2</sup> sont la corporation d'ingénieurs du XIXe siècle, duquel il a pleinement fait partie, et l'association de constructeurs de cathédrales de la deuxième moitié du XIIe siècle, dont l'autonomie préservant de fortes traditions et la « chaîne d'induction solidaire » facilitant le partage des savoirs ont permis de dépasser l'art roman par l'art gothique, foncièrement incompréhensible pour les fonctionnaires de l'État.<sup>3</sup>

Si nous mentionnons d'emblée ces idées qui pourraient sembler déplacées dans un contexte de philosophie politique, c'est parce qu'elles sont essentielles pour comprendre la posture épistémologique à laquelle Sorel restera toujours attaché. C'est un fait que ne relèvent nulle part les commentateurs, malgré sa troublante exactitude, que les figures de l'ingénieur des Ponts et Chaussées et du constructeur de cathédrales gothiques sont précisément celles exemplifiées par Gilles Deleuze dans l'élaboration de son concept de « science mineure » ou « science nomade ». Deleuze l'oppose à la « science royale d'État »<sup>4</sup>, qui a essentiellement pour fonction de s'approprier les expérimentations des sciences mineures en les « équarrissant » selon des unités de mesure uniformes, subsumées en norme formelle et universelle, que Deleuze appelle « essence idéale »<sup>5</sup>. La science mineure, au contraire, travaillerait sur des « essences morphologiques *vagues* »<sup>6</sup> similaires à celles que traite la proto-géométrie que discute Husserl<sup>7</sup>, qui est « *anexacte et pourtant rigoureuse* »<sup>8</sup>. La science mineure est à la science majeure ce que le rond est au cercle. Comme nous allons le voir dans ce mémoire, il n'y a pas de meilleure manière de décrire la pensée souvent décousue et contradictoire de Sorel. Son interrogation de départ, en effet, porte sur l'essence, celle du socialisme; et débouche précisément sur une essence

---

<sup>1</sup> Georges Sorel. 1921. *De l'Utilité du pragmatisme*. Paris : Marcel Rivière, p.129

<sup>2</sup> *ibid.* p.132

<sup>3</sup> *ibid.* p.138

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari. 1980. *Mille Plateaux : capitalisme et schizophrénie II*. Paris : Minuit, p.450

<sup>5</sup> *ibid.* p.455

<sup>6</sup> *ibid.* p.454

<sup>7</sup> Edmund Husserl. 1995. *L'Origine de la géométrie*. Paris : PUF

<sup>8</sup> *op. cit.* Deleuze : 1980, p.454

on ne peut plus vague : le concept de *mythe*. Qu'un philosophe contemporain comme Deleuze reprenne, dans certains de ses passages les plus obscurs, des idées provenant de Sorel, il n'y a là rien d'étonnant vu leur commune politisation du bergsonisme et du pragmatisme jamesien. Rien d'étonnant non plus dans le fait que la littérature secondaire n'y mette pas le doigt, tant les œuvres de Sorel sont aujourd'hui sinon entièrement mobilisées par un unique dialogue de sourds, sinon tout simplement introuvables. Ce sera une des ambitions « mineures » de notre travail que de restituer à Sorel une certaine contemporanéité : geste qui non seulement permettra de déployer une pensée au présent, mais rendra également possible une *herméneutique à rebours*, traversée de filiations théoriques jusqu'ici à peine explorées. Nous espérons ainsi morceler une partie de la « légende tenace »<sup>1</sup> qui empêche encore aujourd'hui de comprendre le phénomène de pensée qu'a représenté Sorel.

Si Sorel peut être ainsi qualifié de « phénomène de pensée », c'est bien parce qu'un Arturo Labriola a pu le qualifier de « plus grand écrivain socialiste contemporain »<sup>2</sup>, que Benedetto Croce l'a sacré « seul marxiste digne de ce nom »<sup>3</sup>, qu'il correspondait d'égal à égal avec Bergson et qu'il sera choisi deux fois plutôt qu'une par la Société française de philosophie pour présenter le marxisme et le pragmatisme<sup>4</sup> aux Brunschvicg, Élie Halévy et Xavier Léon, malgré qu'il n'ait jamais reçu de formation académique en sciences sociales ou en philosophie. Sorel a écrit son premier livre à 42 ans, sur un autre personnage ayant entrepris une réflexion philosophique tardivement : Socrate<sup>5</sup>. Ce livre, une charge double contre l'idéalisme platonicien et la sophistique<sup>6</sup>, ne présente un intérêt pour notre étude que dans la mesure où on y voit à l'œuvre le bain moral originaire de la pensée de Sorel : le jansénisme. Fortement imprégné dans sa Normandie natale et solidement implanté chez sa compagne, Marie David<sup>7</sup>, le jansénisme de Sorel, où l'on voit les influences de Pascal, de

---

<sup>1</sup> Michel Charzat. 1983. « Georges Sorel et le fascisme : éléments d'explication d'une légende tenace ». *Cahiers Georges Sorel*. no. 1, p.37

<sup>2</sup> *op. cit.* Guchet : 2001, p.263

<sup>3</sup> Georges Goriély. 1962. *Le pluralisme dramatique de Georges Sorel*. Paris : Marcel Rivière, p.126 (fragment cité : Benedetto Croce. *Conversazione critiche*, p.283)

<sup>4</sup> Respectivement en 1902 et en 1907. De surcroît, Sorel écrit régulièrement des articles dans l'organe de la Société, la *Revue de Métaphysique et de morale*, autant sur le socialisme que sur l'épistémologie des sciences et l'histoire des religions.

<sup>5</sup> Georges Sorel. 1889. *Le Procès de Socrate, examen critique des thèses socratiques*. Paris : Alcan.

<sup>6</sup> *op. cit.* Goriély : 1962, p.33

<sup>7</sup> Marie David vient d'une famille de paysans pauvres du Jura. Illettrée, la famille de Sorel refusera toujours de le laisser la marier, ce qu'il ne fera jamais. Après son décès prématuré en 1897, Sorel ne se remariera

Renan et de Tocqueville, se retrouve d'un bout à l'autre de son œuvre sous le nom de « pessimisme ». Celui-ci est en opposition directe à l'optimisme jésuite<sup>1</sup>, anti-protestant, que Sorel relie à la philosophie des Lumières en ce qu'il postule une bonté originelle de l'homme et une conception de la liberté comme absence de contraintes. Au contraire, le jansénisme est pessimiste dans la mesure où il conçoit l'existence juste comme une lutte contre une tendance naturelle de l'homme à l'entropie, au relâchement de la vigilance morale entraînant la « décadence ». Selon Georges Goriély :

Plus d'un thème moral de sa pensée s'éclaire si l'on y voit une transposition profane (car il aura très tôt perdu la foi) de certains dogmes jansénistes : sa conception du caractère forcé, artificiel et précaire de toute grandeur, est-ce autre chose que cette même vision d'une voie si escarpée vers le salut que la grande masse n'y parviendra jamais ? Et l'invocation du mythe n'exprime-t-elle pas peut-être ce besoin de la grâce, ce sentiment que seule une force supra-humaine ou, dans tous le cas, surhumaine peut rompre la fatalité qui écrase l'homme ?<sup>2</sup>

C'est tout entier habité par cette morale plus proche du calvinisme que de l'athéisme que Sorel rencontre le marxisme en 1893. Jusqu'alors un traditionaliste convaincu (bien que proudhonien), il ne cessera dès lors plus de se concevoir comme un marxiste pur et dur, entraînant sa haine janséniste de l'arbitraire dans son interprétation du socialisme, se faisant un défenseur farouche de Dreyfus et de l'autonomie ouvrière. Mais cette dureté théorique et cette quête d'une pureté doctrinale finiront par l'emporter extrêmement loin du marxisme orthodoxe, représenté alors par Jules Guesde, Paul Lafargue et Karl Kautsky. Il deviendra le premier français à entamer un révisionnisme de Marx, c'est-à-dire une remise à niveau qui se veut réinterprétation à l'aune des phénomènes contemporains. C'est le parcours de ce révisionnisme que notre mémoire tâchera de suivre et d'analyser avant tout, dans la manière dont il contribuera à faire connaître Marx en France, où il n'était jusqu'alors qu'un théoricien parmi d'autres<sup>3</sup>. Il s'agira pour nous d'en dégager les catalyseurs afin d'en saisir la portée théorique réelle, c'est-à-dire la manière par laquelle le révisionnisme de Sorel finira par avoir une incidence

---

jamais, et lui dédiera ses *Réflexions sur la Violence* de 1907, « ce livre tout inspiré de son esprit ». Elle était fortement religieuse, tendant parfois vers le mysticisme.

<sup>1</sup> Georges Sorel. 1910 (1908). *Réflexions sur la violence*. Paris: Marcel Rivière, p.9

<sup>2</sup> Georges Goriély. « Rationalisme concret et traditionalisme libéral dans l'œuvre de Georges Sorel ». *La Revue Économique*. no. 5, p. 592

<sup>3</sup> Cf. Neil McInnes. 1960. « Les débuts du marxisme théorique en France et en Italie (1880-1897) ». *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*. no. 102, pp.5-51

de premier plan sur la philosophie politique, autant en France qu'en Italie, où Sorel a eu une influence encore plus forte, et en Allemagne, où il influencera à la fois Walter Benjamin et Carl Schmitt.

Cette analyse nous conduira vers une notion clé de la pensée de Sorel : l'*éthique*, notre objet d'étude proprement dit. En effet, nous découvrirons que le remaniement sorélien de Marx est avant tout l'ouverture dans la philosophie politique d'une idée de l'éthique comme nouveau *critérium* d'évaluation des pratiques politiques. Nous verrons comment l'interrogation première de Sorel, sur l'essence du socialisme, débouche sur la « découverte » d'une « zone » de la conscience où tout à la fois ses modalités d'être contingentes, ses conditions d'existence présentes et ses aspirations libres se conjuguent, rendant possible l'agir politique de l'émancipation. C'est cette zone qui finira, dans son œuvre qui a eu les plus grandes répercussions, les *Réflexions sur la violence*, par s'appeler le « mythe ». Néanmoins, avant qu'elle ait pu porter ce nom, Sorel développera des réflexions soutenues sur ses principaux attributs en tant que modalité de la conscience. Appuyé principalement sur les travaux de la psychologie française (Théodule Ribot), de la philosophie de la *durée* (Henri Bergson), de la théorie pragmatiste de l'expérience religieuse (William James) et de l'épistémologie expérimentale (Claude Bernard), la révision sorélienne apportera une compréhension nouvelle du matérialisme et du déterminisme historiques, désormais compatibles avec une approche éthique.

C'est en effet la conciliation d'un matérialisme et d'une philosophie de la liberté qui a préoccupé Sorel dès le début, comme tant d'autres. Mais la réponse qu'il y apporte aura une postérité tout à fait singulière. En effet, au faîte de sa popularité, lorsque les *Réflexions sur la violence* se seront imposées comme la principale référence du renouveau du marxisme, Sorel prendra un tournant fatal pour son héritage intellectuel. De 1909 à 1913, on le verra collaborer, sous la pression de quelques-uns de ses « disciples » récemment convertis au christianisme, avec des auteurs monarchistes proches de l'*Action française* de Charles Maurras. Ce n'est pas sa période la plus prolifique : son plus grand projet de la période, un journal anti-démocratique appelé *La Cité française*, ne verra jamais le jour.<sup>1</sup> Il écrira la majorité de ses articles dans *L'Indépendance*, aux côtés d'artistes conservateurs proches de Charles Péguy<sup>2</sup>, avec lequel Sorel développe une forte amitié. Mais, en 1912, il

---

<sup>1</sup> Marie Laurence Netter. 1987. « Georges Sorel et l'*Indépendance* ». *Cahiers Georges Sorel*. no.5, p.95

<sup>2</sup> « Les membres du comité de l'*Indépendance* sont tous écrivains, peintres ou musiciens. » (*ibid.* p.96)

n'y publiera plus que de courts comptes-rendus de littérature<sup>1</sup>, alors même que la revue prendra un tournant nationaliste avec l'entrée dans le comité de rédaction des académiciens Maurice Barrès, Paul Bourget et Maurice Donnay<sup>2</sup>. Reste-t-il que la pensée sorélienne s'y est manifestement modifiée. Il développe, à partir de son opuscule *La Révolution dreyfusienne*<sup>3</sup>, une hargne amère contre les dreyfusards désormais triomphants. Ceux-ci n'auraient finalement que mis en place la victoire de la « classe bohémienne », en menant une désintégration totale des anciennes autorités sociales.<sup>4</sup> Sorel verse parfois même dans l'antisémitisme, les juifs représentant « *the archetypal bohemian class, the new philosophers or urbanites.* »<sup>5</sup>

Néanmoins, ce qui pose le plus problème dans l'interprétation de Sorel ne réside pas tant dans ses positions nationalistes, puisqu'il quittera bientôt *L'Indépendance* à cause de son dégoût pour ses « piplets nationalistes » et son « caractère réactionnaire »<sup>6</sup>. Sorel doit sa mince popularité actuelle à l'œuvre de l'historien du fascisme Zeev Sternhell. Celui-ci a développé une généalogie intellectuelle du fascisme, dont il trace les origines en France, dans une constellation d'auteurs ayant Sorel comme centre focal, jusqu'au point de l'identifier explicitement comme « le père intellectuel du fascisme »<sup>7</sup>. Sternhell fonde cette thèse sur l'étude d'un regroupement éphémère d'intellectuels, le *Cercle Proudhon*, qui publie de 1912 à 1914 des *Cahiers* où écrivent notamment des « disciples »<sup>8</sup> de Sorel. Son importance historique est due à ce qu'il aurait incarné la première tentative d'une fusion entre le nationalisme, à la sauce royaliste des maurassiens, et le socialisme, de type syndicaliste.<sup>9</sup> Bien que Sorel n'ait jamais expressément collaboré avec le groupe, Sternhell en déduit non seulement une appartenance unilatérale de l'œuvre de Sorel à un « préfascisme », mais également une étroite corrélation du fascisme avec la gauche extraparlamentaire. La « philosophie » du fascisme, si difficile à cerner vu la quantité de

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.101

<sup>2</sup> *ibid.* p.98

<sup>3</sup> Georges Sorel. 1909. *La Révolution dreyfusienne*. Paris : Marcel Rivière

<sup>4</sup> John Stanley. 1981. *The Sociology of Virtue: The Political and Social Theories of Georges Sorel*. Berkeley: The University of California. Press, p.286

<sup>5</sup> *Ibid.* p.288

<sup>6</sup> *ibid.* p.290

<sup>7</sup> Zeev Sternhell. 2000 (1983). *Ni Droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*. Paris : Fayard, p.121

<sup>8</sup> Notamment Jean Variot, Edouard Berth et le fondateur du premier mouvement fasciste non-italien (*Le Faisceau*, qui durera de 1925 à 1928), Georges Valois. Cf. Yves Guchet. 2001a. *Georges Valois : l'Action Française, le Faisceau, la République syndicale*. Paris : L'Harmattan

<sup>9</sup> *ibid.* p.123

doctrines antinomiques qui y ont été mêlées, trouverait en Sorel son expression la plus pure, permettant de comprendre en bloc l'extrémisme politique du XXe siècle<sup>1</sup>.

Le geste de Sternhell consiste ainsi à identifier l'essence du fascisme dans une pensée qui non seulement n'a jamais directement été impliquée dans le fascisme réel, mais qui n'a également jamais explicitement pris position en sa faveur<sup>2</sup>. Selon Sternhell, « le fascisme en France, en dépit de sa faiblesse, se rapproche le plus du type idéal de fascisme au sens wébérien du terme »<sup>3</sup>. De surcroît, il est demeuré un fascisme plus pur que le fascisme réel, précisément parce qu'il

n'y a jamais dépassé le stade de la théorie et n'a jamais souffert des compromissions inévitables qui faussent toujours d'une façon ou d'une autre l'idéologie officielle d'un régime. Ainsi on pénètre sa signification profonde et, en saisissant l'idéologie fasciste à ses origines, dans son processus d'incubation, on a abouti à une perception plus fidèle des mentalités et des comportements.<sup>4</sup>

Inutile de dire qu'une telle démarche a occasionné une réception fortement divisée. Une Société d'études soréliennes s'est créée à Paris pour diffuser une autre version de la pensée de Sorel à travers la publication des *Cahiers Georges Sorel*, où écrivent de nombreux historiens spécialistes de Sorel, entre autres Jacques Julliard<sup>5</sup> et Shlomo Sand. Renommée depuis *Mil Neuf Cent*, cette revue annuelle a déployé de solides critiques des thèses de Sternhell, basées sur une philosophie de l'histoire pluraliste à l'encontre de la téléologie implicite pour laquelle l'analyse « est subordonnée aux exigences de sa démonstration »<sup>6</sup>. Vu la relative pauvreté de la littérature secondaire concernant Sorel, nous utiliserons fréquemment leurs travaux dans ce mémoire, tout en nous en distanciant à temps, à cause

---

<sup>1</sup> Et ainsi d'élucider le parcours de Mussolini, initialement un socialiste-radical.

<sup>2</sup> Du moins dans ses propres écrits. Jean Variot a cependant rapporté, dans ses *Propos de Georges Sorel*, des confidences de celui-ci quant à son admiration pour Mussolini et le fait qu'il pensait que l'*Action Française* de Maurras était « le seul mouvement national sérieux » (Jean Variot. 1935. *Propos de Georges Sorel*. Paris : Gallimard, p.27). La crédibilité du livre de Variot, publié après la mort de Sorel, est cependant fortement contestée par Shlomo Sand. 1985. *L'Illusion du Politique*. Paris : La Découverte.

<sup>3</sup> *Ibid.* p.137

<sup>4</sup> *ibid.* p.293

<sup>5</sup> Jacques Julliard, responsable syndical pour la CFDT, avait auparavant publié une dure critique des thèses de Sternhell. (cf. Jacques Julliard. 1984. « Sur un fascisme imaginaire : à propos d'un livre de Zeev Sternhell ». *Annales, Histoire, sciences sociales*. vol.39. no.4.)

<sup>6</sup> Géraud Poumarède. 1994. « Le Cercle Proudhon, ou l'impossible synthèse ». *Mil Neuf Cent*. no.12, p.54. Poumarède a démontré que le *Cercle Proudhon* n'a pas opéré de « synthèse, mais plutôt une absorption, une lente et progressive digestion du groupe syndicaliste. » par le parti monarchiste de Maurras (p.79).

de leur caractère éminemment historiographique. Nous en conserverons surtout l'attitude, à la fois ouverte et vigilante, à l'égard de la pensée de Sorel, ainsi que leur capacité à comprendre intérieurement, pour ne pas dire à « sympathiser », avec la pensée de l'auteur en lien avec son contexte historique.

C'est avec cette possibilité de « sympathiser » qu'entre en jeu le caractère proprement philosophique de notre travail, en lien avec notre interrogation de départ sur la proximité entre le contemporain et le fascisme. Depuis Walter Benjamin, la philosophie politique est restée muette sur la pensée de Sorel, alors même que son caractère philosophique non seulement ne fait aucun doute, mais est loin d'être simple. Or, et c'est là une de nos convictions, il est essentiel de comprendre la vision du monde impliquée par un discours avant toute possibilité de le poser comme l'« essence théorique » d'une attitude politique donnée. Pour une grande portion de la littérature secondaire, la sympathie avec Sorel s'arrête avec sa discipline, l'histoire, sans s'aventurer dans ses soubassements métaphysiques. Mais, à ce chapitre, n'y a-t-il pas meilleure manière de saisir une métaphysique, en tant que vision-du-monde, que la déconstruction? Cette question mériterait certes plus qu'un mémoire, comme toute question de méthode; mais en tant que modalité contemporaine de l'herméneutique, une fois dépouillée de son aspiration aux vues unifiées, la déconstruction nous apparaît comme le moyen d'analyse le plus propre à dégager les traits substantiels d'une pensée qui est de part en part ambivalente. L'historienne Jane Caplan a noté qu'une critique déconstructive de la pratique de l'historien « *would point out that it represses what it has in common with its ostensible object, in order to create the illusion of its difference both from literary writing, and from the real* »<sup>1</sup>. Notre mémoire sera du même ordre, à la différence près qu'il ne sera pas une critique, mais bien une affirmation, et en ce sens on pourra paradoxalement l'appeler une construction. C'est pourquoi nous irons plutôt vers Deleuze que vers Derrida, celui-là nous permettant de faire la cartographie de la pensée de Sorel, d'en dresser les lignes au lieu d'en « faire le point ».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Jane Caplan. 1989. « Postmodernism, Poststructuralism, and Deconstruction: Notes for Historians » *Central European History*. vol. 22. no. 3/4. pp. 272-273

<sup>2</sup> *op. cit.* Deleuze : 1980, p.36

En somme, notre méthodologie sera celle d'un *empirisme transcendantal*, pour reprendre le terme de utilisé par Deleuze dès son étude sur Hume de 1953<sup>1</sup>. Nous pouvons, avec Zourabichvili, en résumer les ressorts en deux postulats principaux : 1) « que la découverte des conditions de l'expérience suppose elle-même une expérience au sens strict », c'est-à-dire l'exercice d'une faculté « portée à sa limite, confrontée à ce qui la sollicite dans sa seule puissance propre. »<sup>2</sup> ; 2) « que les conditions ne sont jamais générales mais se déclinent suivant des cas »<sup>3</sup>. Il s'agit donc d'un pluralisme épistémologique radical, où sujet et objet se coproduisent dans une constante actualisation. Transcendantal est ici synonyme de « plan d'immanence »<sup>4</sup>. Dans ses *Dialogues*, Deleuze décrit l'empirisme transcendantal comme remplaçant la manière usuelle de penser à partir de formes préexistantes par l'étude « des rapports cinématiques entre éléments non formés ; il n'y a plus de sujets mais des individualisations dynamiques sans sujet, qui constituent des agencements collectifs »<sup>5</sup>. Nous verrons en cours de ce mémoire, comment une telle épistémologie est similaire à celle de Sorel lui-même, qui met tant d'insistance sur la nécessité de développer un empirisme « machiniste » et « cinématique », laissant être les choses dans leur devenir propre. Ainsi, notre geste pourrait être décrit comme l'application à Sorel de sa propre épistémologie, raffinée et modernisée par Deleuze.

La méthode deleuzienne rejoint également la proposition de Caplan selon laquelle

if one accepts the basic poststructuralist premise that all forms of subjectivity are established by exclusions and suppressions, there is a lot to be learned historically and politically from the critique of a politics based on individuated, autonomous subjectivity<sup>6</sup>.

Il sera dès lors moins question de Sorel en tant qu'homme, mais en tant que discours morcelé, divisé en des tendances irréductibles qui sont autant de tendances historiques du *socius* lui-même. Ce que nous voulons comprendre est avant tout l'inscription du discours de Sorel dans le monde, c'est-à-dire ses *effets* sur la philosophie, sur l'histoire et sur le politique. Il s'agit donc, en quelque sorte, de lire Sorel contre lui-même, ou du moins

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze. 1953. *Empirisme et subjectivité*. Paris : PUF, p. 92

<sup>2</sup> François Zourabichvili. *Le Vocabulaire de Deleuze*. Paris : Ed. Ellipses : 2003, p. 35

<sup>3</sup> *ibid.* p.36

<sup>4</sup> Gilles Deleuze. 1995. « L'Immanence : une vie... ». *Philosophie*. no.47, p.4

<sup>5</sup> Gilles Deleuze, Claire Parnet. 1977. *Dialogues*. Paris : Flammarion, p. 112

<sup>6</sup> *op. cit.* Caplan : 1989, p.271

malgré lui-même, en prenant compte du fait que le commentaire est toujours l'événement d'une recréation de discours qui en altère l'authenticité.

Néanmoins, si nous entendons « désubjectiver » le discours, ce n'est pas pour l'arrimer à des phénomènes ultérieurs qui n'y sont compris qu'à titre de virtualités. Sorel lui-même met en garde l'interprète en disant qu'il « est souvent dangereux d'expliquer un maître par ses disciples plus ou moins fidèles »<sup>1</sup>. Si Sorel pensait ici à Marx et aux marxistes, nous appliquerons pour notre part cette intuition sur Sorel lui-même, et éviterons le geste récurrent d'une interprétation de Sorel par les déboires de Berth, Valois ou Pannunzio. De plus, Sorel rajoutait dans le même passage une autre règle méthodologique, en soulignant que « pour apprécier la valeur historique d'un livre écrit par un penseur d'une grande puissance inventive, il est prudent de donner aux *textes partiels* le sens qui attribue à *l'ensemble* le plus haut caractère d'originalité. »<sup>2</sup> Notre travail appliquera ce conseil sur son propre professeur, en allant chercher des textes mineurs de Sorel au lieu de nous en tenir seulement aux *Réflexions sur la violence*, comme le font bon nombre de commentateurs. Nous espérons ainsi renouveler significativement la place de Sorel dans l'histoire de la philosophie politique, ce qui peut représenter une certaine contribution à un renouveau de la philosophie politique elle-même, en tant que la pensée de Sorel demeure un de ses points aveugles et ce, malgré qu'il soit rigoureusement bergsonian.

La thèse générale de ce mémoire est que la philosophie politique pourrait profiter d'une interprétation de l'œuvre de Sorel selon la notion d'éthique. Ce terme, qui est manifestement le pivot du révisionnisme sorélien de Marx aboutissant à l'idée de mythe, n'est pourtant jamais pris comme objet principal des études qui lui ont été consacrées, comme s'il appartenait à une discipline séparée de l'étude du politique. Pourtant, le geste de Sorel consiste précisément à une politicisation de l'éthique et corrélativement à une éthicisation du politique : sa théorie s'élabore au fil d'un brouillage des deux catégories. Nous voudrions donc suivre ce chiasme, en apportant une attention particulière à la signification qui est progressivement donnée à l'éthique, afin de démontrer sa richesse comme catégorie interprétative.

---

<sup>1</sup> Georges Sorel. 1911. « Vues sur les problèmes de la philosophie, deuxième partie ». *Revue de Métaphysique et de morale*. Tome 19. no.1, p.67.

<sup>2</sup> *Idem*

Notre parcours sera réglé par quatre moments, chacun représentant, tout en le débordant, une étape chronologique de la réflexion de Sorel. Tout d'abord, nous consacrerons notre premier chapitre aux catalyseurs du révisionnisme sorélien de Marx, c'est-à-dire à son interrogation initiale sur l'essence du socialisme qui, à la rencontre du marxisme, débouche sur une pensée éthique de l'autonomie ouvrière et un rejet de la démagogie. Ensuite, notre second chapitre entrera dans le cœur de la spécificité de la pensée de Sorel, en tant qu'elle se distingue de la bipolarité classique de la philosophie politique « révolutionnaire » entre utopie et réalisme machiavélien. Nous aboutirons ainsi, en guise de troisième chapitre, aux concepts soréliens plus célèbres : le mythe et la violence, éclairés par la généalogie qui les introduira sous l'angle de l'éthique. Ce chapitre sera l'occasion de confronter les aspects les plus polémiques de Sorel, notamment son rapport au fascisme, et de mettre à l'épreuve la thèse de notre mémoire quant à l'utilité de la notion d'éthique pour l'interprétation de la pensée politique. Toutefois, c'est dans notre conclusion que le contenu de cette utilité sera véritablement déployé, lorsque nous aborderons délicatement la différence entre l'éthique et la morale : question certes immense, mais dont les rudiments d'un partage permettent tout de même de poser les jalons d'une interprétation qui aurait sa place dans un espace plus vaste qu'un mémoire de maîtrise. Par cette différenciation, nous voudrions contribuer à une précision du concept d'éthique, lorsqu'il est utilisé dans le contexte de la philosophie politique. Mais par là nous entendons également jeter un peu de lumière sur cette proximité inquiétante entre la gauche et la droite, entre le contemporain et le fascisme, en désignant cette autre proximité inquiétante qui lie et délie l'éthique et la morale.

## CHAPITRE I : Catalyseurs d'un révisionnisme

*Si l'État est fort, il nous écrase.  
S'il est faible, nous périssons.  
Valéry, op. cit. p.63*

Dans ce premier chapitre, nous dégagerons les causes principales du tournant révisionniste de Marx pris par Sorel dans les dernières années du XIXe siècle. Nous verrons comment Sorel, chez qui on connaissait jusqu'alors une sympathie légitimiste<sup>1</sup>, fera la rencontre du marxisme sous une forme qui en modifiera profondément les paramètres classiques. Il s'agira ainsi de saisir quelles sont les nouvelles questions non seulement que Sorel pose au marxisme, mais qu'il fait poser au marxisme. Notre objectif principal sera de comprendre comment l'introduction d'une dimension éthique déterminante dans un marxisme dominé par l'économie est tributaire d'un questionnement sur l'essence du socialisme. Cette question de l'essence du socialisme, réveillée par le courant révisionniste social-démocrate de Bernstein et Merlino, entraînera une redéfinition de son lieu d'existence qui sera identifié par Sorel comme étant de nature psychologique. C'est en ce sens d'une disposition psychologique que le socialisme deviendra un phénomène éthique, si l'on comprend cette notion selon ses résonances originaires, comme « disposition psychique ».

Tout d'abord, nous verrons comment Sorel part des analyses des sociaux-démocrates Merlino et Bernstein pour entamer une recherche de l'essence du socialisme entraînant l'abandon du déterminisme historique classique. Nous porterons notre attention tout particulièrement sur l'articulation temporelle que prend cette recherche, dès lors qu'elle entend découvrir les mobiles immanents du socialisme en termes d'affects, hors du paradigme dominant du marxisme orthodoxe qui s'affaire à fonder sa pratique sur des prédictions réductrices des développements économiques futurs. Cette réflexion exigera que nous réfléchissions, en second lieu, au rapport de Sorel avec la Terreur, en tant que s'y éclaire l'articulation entre son libéralisme conservateur initial et son révisionnisme de Marx. Nous y verrons en quoi la théorie toquevillienne de la Révolution française comme continuation de l'Ancien régime par d'autres moyens mène Sorel à identifier la Terreur comme le point d'achoppement d'une idéologie du progrès prenant racine dans

---

<sup>1</sup> Nom donné aux partisans de la restauration du régime royal de la lignée des Bourbons, en opposition à la fois aux orléanistes et aux bonapartistes.

l'optimisme des Lumières françaises. Cela nous mènera à exposer la théorie sorélienne de l'État, auquel a le plus profité la Révolution française, à travers une analogie avec la conception contemporaine de Gilles Deleuze, qui reste tributaire de celle de Sorel. De cette théorie de l'État comme appareil de capture anti-productive nous passerons en troisième section à la figure marxiste du parti, conçu par Sorel comme un micro-État. Nous analyserons la description psychologique que Sorel fait du parti aspirant au pouvoir à travers les sentiments de jalousie et de haine. Ceux-ci serviront alors de jalons pour comprendre la hantise de Sorel envers la démagogie et l'arbitraire typiques d'une société où l'infrastructure et la superstructure sont entièrement dissociées. Ce premier chapitre se conclura sur une esquisse du rapport de Sorel au syndicalisme, vu comme le seul vrai porteur des aspirations socialistes et marxistes en ce que sa superstructure, son idéologie, correspond intimement à son infrastructure, son organisation économique. Ce sera l'occasion de présenter la pensée de Sorel comme une réduction du politique à l'éthique, de par l'accent qu'il met sur l'ancrage psychologique et affectif que constitue le syndicat comme *ēthos*, qui en fait le lieu par prédilection de la transition au socialisme.

## I. L'essence du socialisme

Le courant révisionniste marxiste franco-italien du tournant du siècle peut paraître un phénomène aberrant, au regard de la publication tardive des œuvres de Marx en français. *L'Idéologie Allemande* et *Les Manuscrits de 1844*, dont la puissance intellectuelle « devait mettre fin, au moins pour une vingtaine d'années, à la 'querelle sur Marx' »<sup>1</sup> ne paraîtront que dix ans après la mort de Georges Sorel. En réalité, la plupart des textes « culturels » où Marx développe la thématique de l'aliénation, sont restés inconnus de son vivant.<sup>2</sup> Néanmoins, dès 1897, suite à la lecture de *Pour et Contre le Socialisme*<sup>3</sup> de Francesco Saverio Merlino, Sorel entreprendra une déviation théorique qui donnera naissance au premier révisionnisme français de Marx : « je vis alors clairement que je devais travailler en dehors de toute combinaison ayant des attaches avec l'orthodoxie marxiste »<sup>4</sup>, écrira-t-il en 1910. Paradoxalement, Merlino formule dans cet ouvrage

---

<sup>1</sup> Maximilien Rubel. 1983. « Georges Sorel et l'achèvement de l'oeuvre de Marx ». *Cahiers Georges Sorel*. no.1, p.16

<sup>2</sup> *idem*.

<sup>3</sup> Francesco Saverio Merlino. 1898. *Formes et Essence du socialisme*. Paris : Giard et Brière.

<sup>4</sup> Georges Sorel. 1921a. *Matériaux d'une théorie du prolétariat*. Paris : Marcel Rivière, p.253

l'abandon de son ancienne posture anarchiste au profit d'un réformisme libéral<sup>1</sup>. L'autre grand appui du révisionnisme sorélien, Eduard Bernstein, prend aussi le chemin du réformisme gradualiste contre les conceptions catastrophistes de la révolution, causant une commotion durable au sein du SPD allemand<sup>2</sup>. Or, le révisionnisme de Sorel suivra exactement le chemin inverse de Merlino et Bernstein, aboutissant dans une apologétique de la violence syndicale posé expressément contre le socialisme parlementaire. Il s'agit alors de comprendre comment Sorel a bien pu déduire ce qui deviendra une position fortement hostile à la social-démocratie à partir de ses propres écrits fondateurs. Si Merlino et Bernstein ne passeront jamais dans le couperet de Sorel, même lors de sa période traditionaliste, on ne peut déduire qu'il n'en ait retenu qu'une simple connaissance stratégique de l'ennemi politique à venir. Au contraire, Sorel parle de sa rencontre avec leurs textes comme de la révélation d'une problématique à laquelle il ne peut pas se soustraire.

Le titre du volume de Merlino que Sorel préfacera, *Formes et essence du socialisme*, laisse entendre le caractère « philosophique » de cette problématique léguée par les premiers penseurs du marxisme libéral. Cette idée, simple à prime abord, qu'il y aurait une *essence* du socialisme, vient en fait contrecarrer toutes les élaborations « scientifiques » du matérialisme historique des disciples de Marx. La connaissance d'une essence, une connaissance ontologique, doit nécessairement se mesurer aux catégories aristotéliennes de la puissance et de l'acte. À leur égard, le statut du socialisme est ambigu : il est concevable à la fois comme pure concrétude en acte (le socialisme comme système politique) et comme potentialité absolue (un « rêve », une « utopie »). De surcroît, comme le dit Merlino, « le socialisme n'est attaché à aucune doctrine déterminée »<sup>3</sup>, ce qui nécessite, pour en dégager l'essence, « de le dégager des théories philosophiques, économiques et sociologiques, (...) ne pas confondre la substance avec la forme. »<sup>4</sup> En définitive, Merlino énonce l'essentiel du socialisme, une fois dépouillé de ses constructions idéologiques, comme « une aspiration, une tendance, ou mieux encore, une

---

<sup>1</sup> Georges Goriély. 1962. *Le pluralisme dramatique de Georges Sorel*. Paris : Marcel Riviere, p.116

<sup>2</sup> Le Parti social-démocrate d'Allemagne (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*), fondé par Ferdinand Lassalle, est le plus vieux parti d'Allemagne, regroupant des figures comme Karl Kautsky, Karl Liebknecht, Rosa Luxembourg et August Bebel. Les propositions réformistes de Bernstein ont créé un véritable *Bernsteindebatte* où Kautsky s'est montré particulièrement virulent.

<sup>3</sup> Georges Sorel. 1982 (1908). *La Décomposition du marxisme*. Paris : PUF, p.44

<sup>4</sup> *idem*.

*acquisition de la conscience humaine* »<sup>1</sup> comparable à ce qu'ont représenté le christianisme ou le libéralisme. La substance du socialisme se voit correspondre à un certain esprit, une tonalité affective, se « manifestant » dans des consciences concrètes, individuelles et collectives. Le théoricien socialiste, pour sa part, devient une *sentinelle* dont la tâche est de débusquer les incarnations de l'essence. L'héritage légué par le révisionnisme réformiste de Merlino à Sorel est principalement celui de cet écart, cette interruption du travail de surenchère théorique qui est l'apanage des « orthodoxes » de son temps, que ce soit chez Lafargue ou Kautsky. Il s'agit maintenant de revenir aux bases, aux prémisses épistémologiques, ontologiques et éthiques de la théorie socialiste, pour réélaborer les contours de l'essence et de l'effectivité de son objet.

Sorel est peu satisfait de la description du contenu affectif de la doctrine socialiste. Il en critique les définitions vagues, par exemple celle d'Anton Menger comme « sentiment de justice et de solidarité »<sup>2</sup>. Ces définitions vagues ne permettent justement pas de discriminer la substance socialiste de celle du christianisme ou de la simple philanthropie : sa substance est déléguée au sentiment moral générique, dont le socialisme ne serait qu'une modalité d'effectuation. Lorsque Merlino signale la présence de l'essence du socialisme dans le « puissant sentiment moral qui se révèle dans la littérature, dans l'art, dans les science sociales, dans la vie et dans les relations soit entre individus, soit entre peuples »<sup>3</sup>, aucun moyen ne permet de départager ce qui serait une pratique distinctement socialiste. La volonté de ne pas confondre l'essence avec les formes mène à une déconnection radicale entre l'essence et ses formes. On se retrouve avec l'aporie platonicienne de la participation de la réalité sensible aux *eidōs*. Or, Sorel est, comme Marx, un *aristotélicien de la théorie politique*. Jeremy Jennings va même jusqu'à soutenir que « *Sorel, in fact, appears to have been one of the first of Marx's critics to sense the crucial place that Aristotle had within his thought (and, by contrast, not to have overestimated Marx's debt to Hegel)* »<sup>4</sup>. Il s'agit pour Sorel d'investiguer rigoureusement ce qu'il appelle une « théorie de l'accord »<sup>5</sup>, en la délestant de son platonisme, de sa

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.45

<sup>2</sup> *idem.*

<sup>3</sup> *ibid.* p.46

<sup>4</sup> Jeremy Jennings. 1985. *Georges Sorel : the character and development of his thought*. Houndmills: Macmillan Press, p.50

<sup>5</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.49

« théologie ». Dès lors, son socialisme pourra se décrire comme « une interprétation philosophique du mouvement socialiste »<sup>1</sup>.

Toutefois, Sorel se refuse à prendre le chemin court, celui de Merlino, qui fait table rase des doctrines socialistes préexistantes. Sorel ne s'est intéressé au socialisme qu'à partir de sa lecture de Marx, qui a bouleversé son « libéralisme conservateur » antérieur. Le succès de Marx au sein du socialisme, manifeste dans la « récupération » qu'en font les politiciens, témoigne de la force historique de sa pensée, jusqu'au point où elle a pu mettre aux oubliettes de l'histoire la pléthore de doctrines socialistes utopiques qui avaient animé le XIXe siècle. Sorel déduit de cette force que Marx est un incontournable, et la recherche de l'essence du socialisme doit passer par celle de l'essence du marxisme. D'autant plus que celui-ci se voit acculé à une crise sans précédent qui serait due, selon Sorel, au laxisme intellectuel des « vulgarisateurs »<sup>2</sup> (incluant Engels lui-même) ayant transformé la pensée de Marx en un fatalisme historique intenable. Sous la plume des Lafargue, Deville, Rouanet ou même Kautsky se développe un marxisme « attentiste », s'appliquant à faire du matérialisme historique un outil de prédiction de la catastrophe requise par les lois du développement économique. Et ce, au moment même où ce développement économique fait fleurir des institutions ouvrières, tels le parti socialiste allemand de Kautsky et la *trade-union* britannique, qui contredisent la possibilité même d'une catastrophe menant à l'effondrement du capitalisme. L'incapacité du marxisme à prendre acte des nouveaux développements sociaux risquait alors de le faire glisser vers une dogmatique vide : « la doctrine pouvait donc paraître toujours intacte au milieu de l'écoulement universel, parce que la vie se retirait d'elle de plus en plus »<sup>3</sup>. C'est sur cet écart qu'a mis le doigt Bernstein dans *Socialisme théorique et social-démocratie pratique*<sup>4</sup>, ouvrage central sur lequel se bâtira le révisionnisme sorélien. Il y trouve ce qui pourrait être le maître mot de sa philosophie politique, qui chez un bergsonien comme Sorel, prend une connotation héraclitéenne : « le but n'est rien, le mouvement est tout ».

Chez Bernstein, cette phrase qui formera le cœur du *Bernsteindebatte* au sein du SPD allemand, rime avec l'abandon des visées révolutionnaires du socialisme au profit d'une lente construction de réformes sur les modèles britanniques et belges, où s'enregistre

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.120

<sup>2</sup> *ibid.* p. 78

<sup>3</sup> *ibid.* p.216

<sup>4</sup> Eduard Bernstein. 1900. *Socialisme Théorique et social-démocratie pratique*. Paris : Stock.

au travers de syndicats intégrés à l'appareil d'État une amélioration des conditions de vie des ouvriers. Le « mouvement » bernsteinien n'a pas la teneur ontologique et épistémologique qu'elle prendra chez Sorel, se limitant à l'apologie de ce que Sorel finira par dénoncer comme la cessation même du principe qui cause le mouvement. Le constat primordial de Bernstein concerne l'intervalle entre la théorie et la pratique marxiste, appelant à une hypothétique révolution socialiste éternellement imminente, mais pratiquant un simple lobbying politique pour l'amélioration conditions de vie des ouvriers. Son souci de réconcilier la théorie et la pratique l'entraîne à réviser la première en regard de la seconde, en prenant appui sur l'analyse des changements économique-politiques récents en Angleterre, Marx ayant recommandé de « chercher dans la patrie du capitalisme les tendances fondamentales qui caractérisent le régime moderne »<sup>1</sup>. Il y découvre que la notion de révolution est presque totalement disparue des discours socialistes anglais, au profit du modèle des *trade-unions* axés sur la seule négociation progressive des salaires et des heures de travail. Bernstein y voit l'avenir inéluctable de tous les partis socialistes européens. Or, note Sorel, « s'il doit se généraliser, il devient impossible de dire que le mécanisme de la production capitaliste aggrave les conflits industriels au point de les transformer en lutte de classe »<sup>2</sup>. La crise du marxisme apparaît alors comme une contradiction interne à sa philosophie de l'histoire. L'exigence matérialiste qui s'élevait jadis contre le déni bourgeois de l'exacerbation de l'antagonisme de classes, oblige à présent de prendre en compte l'objectivité du recul de ce même antagonisme. La réalité pratique contredit alors l'espérance même qui avait exigé le « retour aux choses » matérialiste.

La distinction des deux courants antagoniques du socialisme que Bernstein discerne au sein du marxisme - y étant conciliés sans y être synthétisés<sup>3</sup> - seront conservés par Sorel tout au long de sa carrière. Le premier étant le courant réformiste constructif, « utopique, sectaire, pacifiquement évolutionniste », principalement axé sur l'économie ; et le second, le courant révolutionnaire destructif, « conspirateur, démagogique, terroriste »<sup>4</sup>. Mais Sorel se refuse au geste de Bernstein qui consiste à abolir le second et assumer le premier. Tout d'abord puisqu'il y voit les deux faces d'une même médaille, mais

---

<sup>1</sup> *idem.*

<sup>2</sup> *idem.*

<sup>3</sup> Bernstein rejette expressément la dialectique, ainsi qu'une grande partie de l'héritage hégélien de Marx

<sup>4</sup> *ibid.* p.23

également parce que ces deux composantes, l'« utopisme » et le « blanquisme », *ne sont pas spécifiquement marxistes*. Bien au contraire, elles sont des *survivances* des socialismes antérieurs parasitant le marxisme. Loin d'épuiser la pensée de Marx, à la limite, elles ne la concernent pas. C'est ainsi que débute, vingt-cinq ans avant la naissance de l'Institut de Recherche sociale de Francfort et cinquante ans avant le post-trotskyisme de Socialisme ou barbarie, un « retour à Marx » contre l'orthodoxie marxiste, par cette recherche sorélienne du réel « marxisme de Marx ». L'opération prendra le nom, emprunté au germaniste Charles Andler<sup>1</sup>, de « décomposition du marxisme », visant à « mettre en lumière l'inexorable dislocation d'un organisme 'vivant', d'autant plus vulnérable qu'il est né difforme »<sup>2</sup>. Il s'agira alors de « faire un départ entre les thèses vraiment fondamentales et les affirmations accidentelles »<sup>3</sup> de Marx ; première étape de l'investigation de l'essence du socialisme.

## II. L'écueil de la Terreur

La Terreur jacobine de 1793 restera toujours chez Sorel un pivot historique contre lequel se formeront plusieurs de ses distinctions fondamentales, dont celle entre la violence et la force.<sup>4</sup> On pourrait y voir l'équivalent référentiel de « l'événement Auschwitz » autour duquel s'articuleront, par exemple, la pensée de Hannah Arendt, de Theodor W. Adorno ou de Jean-François Lyotard. On y voit également des réminiscences du bain moral originel de Sorel : le conservatisme janséniste<sup>5</sup> libéral de Taine, Renan et Tocqueville, auxquels il fera couramment appel, malgré leur hétérogénéité avec le champ intellectuel marxiste. Comme le remarque Georges Goriély, Sorel « est violemment hostile à l'absolutisme royal, mais attribue à la Révolution l'accroissement de la prépondérance du pouvoir étatique par la destruction de tous les pouvoirs intermédiaires qui pouvaient jadis en amortir les effets. » Dans *Les Illusions du Progrès*, Sorel décrit la Terreur comme le

<sup>1</sup> Charles Andler (1866-1933) a été un des premiers à introduire en France non seulement Marx, duquel il a traduit *Le Manifeste du Parti Communiste*, mais aussi de Nietzsche.

<sup>2</sup> Daniel Lindenberg. 1986. « Herr, Andler, Sorel. Trois intellectuels décomposent le marxisme ». *Cahiers de l'Herne, Georges Sorel*. no. 53, p.197

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.79

<sup>4</sup> « La hantise du jacobinisme fut peut-être la seule constante au-delà des variations avouées par le penseur Sorel » (Maximilien Rubel. 1986. « L'ultime variation ». *Cahiers de l'Herne, Georges Sorel*. no. 53, p.120

<sup>5</sup> Kolakowski définit Sorel, péjorativement, comme un « marxiste janséniste » (Leszek Kolakowski. 1978. *Main currents of Marxism : its rise, growth, and dissolution*. vol.2. Oxford: Clarendon Press, pp.151-174) Willy Gianinazzi s'y objecte en soutenant que « Sorel admira Marx et Pascal, jamais ensemble, chacun de leur domaine ». (Willy Gianinazzi. 2006. *Naissance du mythe moderne. Georges Sorel et la crise de la pensée savante*. Paris: Maison des sciences de l'homme, p.51)

produit de la conjonction physiocrate du « charlatanisme scientifique » de Diderot et Voltaire avec la reprise de la doctrine rousseauiste du droit naturel et de la droiture de la Volonté Générale<sup>1</sup>. L'idéologie du progrès aurait péché par optimisme, comme toutes les pensées du droit naturel. Son optimisme est celui d'une confiance dans la facilité d'une transformation de l'homme envers sa propre essence, sa propre naturalité. Mais, confronté à la profondeur psychologique du mal humain bloquant ses projets, sa confiance bafouée se retourne en ressentiment à l'égard des récalcitrants, qui s'opposent dorénavant à ce qui devrait être leur propre essence. Le caractère nécessairement exclusif de la doctrine du droit naturel, qui crée en même temps l'humain et l'inhumain, est à l'origine des horreurs révolutionnaires<sup>2</sup>. « Pendant la Terreur, les hommes qui versèrent le plus de sang; furent ceux qui avaient le plus vif désir de faire jouir leurs semblables de l'âge d'or qu'ils avaient rêvé. »<sup>3</sup> Des trois sources qu'il trouve à l'idéologie de 1793, Sorel ne retient de bénéfique que le libéralisme marchand, hostile « aux corporations, au régime féodal, à l'arbitraire administratif »<sup>4</sup>, c'est-à-dire celle qui marque un progrès économique. Or, ce progrès est bloqué par les deux autres sources, le culte antilibéral de l'État se développant dans l'oligarchie administrative bourgeoise et son « besoin d'imitation qui portait les parvenus à singer l'aristocratie »<sup>5</sup>.

Ce besoin d'imitation ne se traduit pas seulement par un esprit philistin, mais aussi dans la manière de considérer le droit comme la continuation de la guerre par d'autres moyens : « une des pensées fondamentales de l'Ancien Régime avait été l'emploi de la procédure pénale pour ruiner tous les pouvoirs qui faisaient obstacle à la royauté ; pratique primitive remise en route par l'Inquisition »<sup>6</sup>. Lorsque Robespierre, que Sorel décrit comme un « homme de loi sérieux, préoccupé de ses devoirs [...] disciple de Rousseau »<sup>7</sup>, élabore la loi du 22 prairial permettant le jugement sommaire et exemplaire des « ennemis de la République », il ne fait que perpétuer l'instrumentalisation des institutions juridiques

<sup>1</sup> Georges Sorel. 2007 (1907). *Les illusions du progrès*. Lausanne: Âge d'homme, p.95

<sup>2</sup> C'est cette hostilité à l'égard du droit naturel que Zeev Sternhell identifie comme caractéristique de l'irrationalisme « anti-Lumières » sur lequel se serait fondée la pensée fasciste. (Zeev Sternhell. 2006. *Les anti-Lumières : du XVIIIe siècle à la guerre froide*. Paris: Fayard, pp.440-445). Il n'empêche que le soupçon à l'égard de l'universalisme humaniste n'est pas l'apanage de Maurras ou de Heidegger, mais également de la pensée politique héritée du structuralisme, notamment dans le refus foucauldien du « chantage à l'*Aufklärung* » (Michel Foucault. 2004. « Qu'est-ce que les Lumières? » *Philosophie : anthologie*. Paris : Gallimard, p.871)

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.12

<sup>4</sup> *op. cit.* Sorel : 2007. p.87

<sup>5</sup> *idem.*

<sup>6</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.136

<sup>7</sup> *ibid.* p.135

pour « assurer la grandeur royale : son but essentiel n'était pas le droit, mais l'État »<sup>1</sup>. C'est ici l'anti-intellectualisme de Sorel qui s'exprime dans le jugement que la Terreur fut le fait d'une classe dirigeante du Tiers-État composée d'anciens juristes et notaires fonctionnaires de Louis XVI ; ce même anti-intellectualisme qui l'entraînera indûment à célébrer le bolchévisme aux cris de « mort aux intellectuels »<sup>2</sup>. Car c'est le même appareil qui a été utilisé par la monarchie pour mettre à mort ceux qui portaient préjudice au corps du roi et qui a été récupéré par le Tiers-État pour organiser la révolte et ensuite pour mater l'opposition lorsque « l'administration dégénéra en police »<sup>3</sup>. C'est aussi cette capacité administrative ayant permis à la France de survivre économiquement à une crise politique de 10 ans qui a permis à Napoléon de rétablir si rapidement les services publics, de lever une armée fortement disciplinée et de conquérir l'Europe jusqu'à Moscou<sup>4</sup>. Bref, comme le note Jacques Julliard, Sorel reprend à son compte l'idée de Tocqueville selon laquelle « la Révolution, c'est l'Ancien régime poursuivi par d'autres moyens »<sup>5</sup>. Si l'héritage jacobin se transporte à travers les multiples Restaurations jusqu'aux « ploutocraties » modernes, il se renforce à chaque coup : « de l'Inquisition à la justice politique de la royauté et de celle-ci aux tribunaux révolutionnaires, il y avait eu constamment progrès dans le sens de l'arbitraire des règles, de l'extension de la force et de l'amplification de l'autorité »<sup>6</sup>. L'hériter « révolutionnaire » du jacobinisme, le courant *blanquiste*<sup>7</sup> contre lequel se bat Bernstein, ne fait pas autre chose en insistant sur la nécessité de la dictature du prolétariat.

Sorel voit l'État à l'image d'une machine : aux forces quantifiables, aux articulations déterminées, permettant d'exécuter des commandes purement répressives. Ceux qu'il entend comme les « intellectuels » sont tout d'abord les *politiques*, dont le rôle principal est la répression de l'*économique* puissamment propulsée par les innovations techniques de son époque. Selon Julliard, « son aversion pour ceux qu'il nomme intellectuels ne tient pas à l'exercice de leur fonction propre, mais au contraire à l'évasion hors de cette

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.137

<sup>2</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.53

<sup>3</sup> *op. cit.* Goriély : 1962. p.19

<sup>4</sup> *op. cit.* Rubel : 1986. p.121. Rubel préfère parler de « bonapartisme » plutôt que de « blanquisme »

<sup>5</sup> Jacques Julliard. 1985. « Rousseau, Sorel et la Révolution française ». *Cahiers Georges Sorel*, no.3. p.11

<sup>6</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.139. Ailleurs, Sorel note que cette tendance est particulièrement lourde dans sa patrie : « Dans notre pays, où existent des traditions autoritaires si fortes, tout ce qui augmente le pouvoir de l'État est un danger pour le peuple » (*op. cit.* Sorel : 1982. p.88)

<sup>7</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.124

fonction »<sup>1</sup>. L'État *ne peut qu'empêcher*, déconnecté qu'il est des véritables sources de l'agir créatif. Étrange marxisme que la mécanique institutionnelle sorélienne, d'où est évacué tout hégélianisme, toute réflexion sur ce que Ricœur appelle l'État comme *forme* permettant à « la communauté historique [de] *faire* son histoire »<sup>2</sup>. Le fonctionnement de l'État est machinique parce qu'il est consubstantiel d'une pensée systématique qui s'incarne en son sein et dont le pendant philosophique serait le rationalisme. Ce dernier prendrait ses racines précisément dans la « classe d'auxiliaires de la royauté » que furent les Lumières françaises du XVIIIe siècle. Le raisonnement de Sorel sur la formation du rationalisme d'État, typique de son matérialisme historique tirant vers la psychologie pragmatiste, vaut une retranscription complète :

Une *classe de commis* ne peut pas construire son idéologie sur le même type que celui qu'adopterait une *classe de maîtres* ; car elle ne raisonne point tant sur ses propres affaires que sur celles des autres. Son idéologie tend à prendre le caractère de *consultations* données par des juristes, des historiens ou des savants (...). Pour procéder facilement à ce travail, il faut soumettre toutes choses à des procédés scolaires : c'est ainsi qu'en France on créa l'habitude de faire dépendre toute opinion de formules abstraites, de théories générales, de doctrines philosophiques. Ces manières de raisonner ne conviennent guère aux gens qui font leurs propres affaires par eux-mêmes, et qui sont, en conséquence, habitués à subordonner leur conduite aux conditions de prudence que leur expérience personnelle leur a appris à découvrir<sup>3</sup>

Nous pouvons dégager ici une compréhension de la nature du formalisme juridique que Sumner Maine<sup>4</sup> avait déjà remarqué comme typique de la Constitution française. Cette manière de raisonner sur le monde à partir d'un point de vue étranger, où aucune expérience affective n'est en jeu, pas même celle qui résiderait dans le lien affectif entre le Souverain et « son » peuple, est inhérente à la pensée de l'homme d'État. De la même manière dont le rationalisme tire sa puissance de son abstraction - cette correspondance aux réflexes logiques les plus élémentaires de l'intelligence - l'État tire la sienne de sa capacité à simplifier les enchaînements, à capter et vider les productions de leur hétérogénéité pour favoriser une circulation schématique. À la lumière de cette analyse, l'essence de l'État serait celle de la *forme comme force*, ou encore d'une force de

---

<sup>1</sup> Jacques Julliard. 1997. « Georges Sorel et les professionnels de la pensée ». *Mil Neuf Cent*. no.15. p.19

<sup>2</sup> Paul Ricœur. 1986. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil. p.440

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 2007. pp. 82-83.

<sup>4</sup> *ibid.* p.83 (Sorel cite « Sumner Maine. *Études sur l'Histoire du Droit*, p.386 »)

formalisation. En ce sens, l'État n'engendrerait aucune production propre, mais, à l'image de l'appareil de capture deleuzien<sup>1</sup>, encastrerait, approprierait ou aliénerait les forces productives par décodages extrinsèques, en vue de leur *mobilisation* dans la construction de son appareil. Ainsi, l'opération de décodage permet la déconnexion des forces productives de leur appartenance à des réseaux locaux où l'échange est inséparable du sens vécu des productions<sup>2</sup>, pour être mises en circulation dans un plan simplifié, minimal, où le circuit coupe la latitude du mouvement. Le sens de la « mobilisation » est ici double, en tant qu'il recouvre la contradiction de la mise en mouvement et la cessation des activités autonomes : la mobilisation est en fait une capture. Le problème devient alors celui de la captation possible du mouvement socialiste ; captation qui le transformerait à son tour en appareil de capture, sa « conversion » dans l'appareil d'État.

Ce qui, dans le marxisme, peut entraîner Bernstein à redouter l'accession au pouvoir de son propre parti<sup>3</sup>, ne doit pas être confondu avec les élans *poétiques* de Marx. Ceux-ci ne sont que l'*illustration* de l'attitude déterminée que devrait tenir le prolétariat pour surmonter sa situation. Si ce messianisme de Marx n'est pas un blanquisme, c'est aussi que le blanquisme n'est pas proprement marxiste : il se retrouve chez Marx à titre de survivance. La théorie de la dictature du prolétariat ne fait que rejouer le renversement bourgeois du féodalisme<sup>4</sup>. Bernstein met le doigt sur l'écart, au sein des partis marxistes, entre la théorie révolutionnaire et la pratique réformatrice. Il en déduit la nécessité de faire correspondre la théorie à la pratique en abandonnant les visées révolutionnaires. Or, il s'agit là non pas d'une correspondance à la réalité ouvrière, mais à la réalité de la pratique *des partis eux-mêmes*. Leur usage d'une terminologie révolutionnaire est exigé par les aspirations ouvrières qui les supportent, qui n'auraient que faire d'un parti les enjoignant à l'abandon de leurs espérances les plus propres. La finalité des partis étant la pure et simple mobilisation des flux productifs, le véhicule importe peu. Les discours d'un Jules Guesde, d'un Jaurès ou d'un Kautsky ne peuvent être séparés du champ pratique d'où ils sont

---

<sup>1</sup> Selon Petra Perry, la conception de l'État de Deleuze et Guattari, allant de l'*Anti-Œdipe* (1972) à *Qu'est-ce que la Philosophie ?* (1991), est fortement influencée par le lien établi par Sorel entre rationalisation et étatisation, ce qui marque leur « *vitalist turn* ». (Petra Perry. 1993. « Deleuze's Nietzsche ». *Boundary 2*. vol. 20, no.1, p.184)

<sup>2</sup> *op.cit.* Sorel : 1921a. p.89

<sup>3</sup> Bernstein craint que le blanquisme du SPD, conjugué au manque d'organisation économique-politique autonome du prolétariat, ne mène à une « dictature d'orateurs de clubs et de littérateurs » (*op.cit.* Sorel : 1982. p.167)

<sup>4</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.235

proférés : le *parti politique*, dont l'« évolution naturelle [conduit] fatalement au socialisme d'État »<sup>1</sup>.

Ainsi compris dans son rapport aux *forces*, à l'égard desquelles il apparaît comme pure captation, transfert et mobilisation, le parti prend l'aspect de l'« État dans le prolétariat » plutôt que du « prolétariat dans l'État ». C'est donc à une critique de la « représentation » politique, coextensive d'une critique philosophique de la représentation intellectuelle, que s'adonne Sorel. Si nous comprenons la constante sorélienne de l'inimitié envers les intellectuels à travers cette coextensivité, nous pourrions être en mesure de comprendre que lorsque Sorel dit que « la véritable vocation des Intellectuels est l'exploitation de la politique », le terme « politique »<sup>2</sup> déborde vers le sens ontologique que peut lui donner Deleuze dans son clin d'œil à Levinas : « avant l'être, il y a la politique »<sup>3</sup>. De surcroît, en regard de ce qui tient le rôle de l'ontologie chez Deleuze, cette politique « au-delà de l'être » se doit d'être comprise comme une *économique*, c'est-à-dire un agencement de circulations de signes et d'affects : ce que Lyotard appellera distinctement une « économie libidinale »<sup>4</sup>. Or, ce dernier retient précisément comme principal facteur historique de la prégnance et du succès du marxisme son *économie politique*, dévoilant la réalité sociale capitaliste comme « dépense et métamorphose d'énergie libidinale »<sup>5</sup>. L'énergétique poststructuraliste prendrait-elle racine dans ce marxisme sorélien de la période que Christophe Prochasson nomme les « années électriques »<sup>6</sup> ?

### III. Le rejet de la démagogie

Sorel définit les partis politiques comme des « coalitions formées pour conquérir les avantages que peut donner la possession de l'État, soit que leurs promoteurs soient poussés par des haines, soit qu'ils recherchent des profits matériels, soit qu'ils aient surtout l'ambition d'imposer leur volonté »<sup>7</sup>. Ces trois motifs de la conquête de l'appareil

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.22

<sup>2</sup> *op.cit.* Sorel : 1921a. p.98

<sup>3</sup> *op. cit.* Deleuze : 1980, p.249

<sup>4</sup> Le premier Lyotard, de *Dérives à Partir de Marx et Freud* (1972) à *Économie Libidinale* (1974), présente particulièrement une forte parenté avec l'économie affective sorélienne. Nous ne mentionnons pas ici les marxismes freudiens de Marcuse, Fromm ou Castoriadis, dont la tendance à rabattre les intensités affectives sur des pôles fondamentaux, formellement incarnés dans une théorie des stades du développement, se combine mal avec le pluralisme épistémologique de Sorel.

<sup>5</sup> Jean-François Lyotard. 1973. *Des Dispositifs Pulsionnels*. Paris : UGE 10/18, p.121

<sup>6</sup> Christophe Prochasson. 1991. *Les années électriques (1880-1910)*. Paris : La Découverte

<sup>7</sup> *Op.cit.* Sorel : 1982. p.227

d'État sont coprésents, puisque, en vertu du pluralisme épistémologique sorélien, « toutes les productions de la nature humaine existent à l'état de mélange »<sup>1</sup>. Il y aurait donc une combinaison, chez les politiques, d'une haine, d'une avidité et d'une projection correspondant à ce que Hannah Arendt nomme « la substitution traditionnelle du faire à l'agir »<sup>2</sup>, dans laquelle l'action politique est conçue comme fabrication d'une œuvre demandant le sacrifice de la condition de pluralité propre au politique. Arendt la conçoit comme « traditionnelle » en ce qu'elle a caractérisé l'attitude de la philosophie politique depuis Platon, dans sa volonté de faire dériver le politique d'une *archè* physico-cosmologique dont, comme le remarque également un Sorel étonnamment proche de Heidegger<sup>3</sup>, « le démiurge aurait (...) déterminé les idées des éléments en se conformant aux usages de l'architecture grecque »<sup>4</sup>. Sortir du préjugé technicien de la philosophie politique n'est pas sans impliquer la question de l'essence propre du politique, se dévoilant derrière celles des essences du marxisme et du socialisme. Le Parti, préfiguration d'un État à venir, est l'institution de tendances psychologiques dérivées des « aspirations socialistes », dont le seul objectif est d'en séquestrer la puissance. Ces tendances - la *haine*, la *jalousie* et la *projection* d'une organisation future parfaite - une fois formalisées en « parti », se greffent à l'intuition éthico-politique du socialisme pour en modifier la destination. Tout compte fait, l'interrogation de Sorel est également celle de la possibilité d'une institutionnalisation de ces « aspirations » socialistes n'en altérant pas la substance. De crainte que les intuitions socialistes ne soient confisquées pour des fins étrangères, il faudra intensifier leur développement autonome en les émancipant de toute référence externe. L'ennemi le plus retors, pour Sorel, est celui qui se charge de nommer l'ennemi pour les autres.

L'agencement émotif permettant la forme du Parti est concentré dans ce que Sorel appelle la « haine créatrice »<sup>5</sup>, expression empruntée à Jean Jaurès pour montrer la présence chez ce dernier de ce même blanquisme qu'il s'évertue pourtant à critiquer au

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.115

<sup>2</sup> Hannah Arendt. 2002 (1958). *Conditions de l'Homme moderne*. Paris : Agora, p.282

<sup>3</sup> Reiner Schürmann en particulier lit le « tournant » heideggérien comme l'émancipation à l'égard de l'*archè* technicien d'Aristote, qui « opère un double transfert méthodique du technique dans la physique et du physique dans le politique. Les affaires de la cité sont traitées génétiquement, analogues à la croissance naturelle et, en fin de compte, à la fabrication humaine. » Reiner Schürmann. 1982. *Le Principe anarchie : Heidegger et la question de l'agir*. Paris : Seuil, p.101

<sup>4</sup> *op. cit.* Georges Sorel : 1921. p.216

<sup>5</sup> Georges Sorel. 1986. « Conclusion aux *Insegnamenti* ». *Cahiers de l'Herne, Georges Sorel*. no.53, p.273

nom de la paix sociale. La haine créatrice est le produit d'une mécanique psychologique universelle et atemporelle<sup>1</sup>. Sa forme la plus commune est celle opérant une offensive des *pauvres contre les riches*, « sans se préoccuper de savoir quelle place ils occupent dans le monde de la production »<sup>2</sup>. La haine créatrice mobilise le ressentiment comme valeur constante des sociétés où le travail est divisé, sans tenir compte des institutions économique-juridiques par lesquelles l'inégalité est performée. Ainsi, l'aristocratie déchue, le fonctionariat, la classe ouvrière, la paysannerie expropriée et le *lumpenprolétariat* peuvent être unifiées dans le pari qu'une réforme du personnel administratif soit suffisante à régler l'inégalité de condition. En revanche, ils y perdent par la même occasion toute relation avec leur condition économique réelle, où résiderait la possibilité d'une prise concrète sur leur vécu. De la sorte, le blanquisme est absolument étranger aux matérialismes historique et économique, qui définissent la spécificité de la sociologie marxiste. Une révolte des pauvres conduite par un état-major « peut appartenir à n'importe quelle époque; elle est indépendante du régime de la production »<sup>3</sup>.

L'absence de réflexion historico-économique chez les masses laisse le terrain libre pour des discours démagogiques sur l'origine du déséquilibre social : « il faut que l'on parvienne à faire accepter des principes abstraits capables d'expliquer le présent et l'avenir et il faut que ces principes forment une dogmatique. »<sup>4</sup> Celle-ci est d'autant plus puissante qu'elle arrive à s'insérer dans les « formes primitives de la psychologie »<sup>5</sup>. Sorel prend, en 1900 déjà, l'exemple de l'antisémitisme, pour lequel « tout le mal provient des vices d'une race, agissant en vertu de tendances ataviques; rien n'est plus simple que cela : et cette simplicité est la raison même de la force de cette doctrine »<sup>6</sup>. Mais l'ennemi importe peu, tant que le procédé proposé pour l'affronter est la prise du pouvoir, opérée par ceux-là mêmes qui l'ont identifié. Au demeurant, la démagogie vise toujours à engendrer la même mécanique psychologique, dont l'aboutissant est de la pure et simple croyance. Elle pose d'abord la *naturalité* d'une situation d'harmonie parfaite, à l'égard de laquelle l'injustice réelle prend un air de contre-nature. C'est le propre de toute théorie humaniste du droit naturel, qui de Rousseau à Robespierre affirme que « les pauvres étant demeurés plus près

---

<sup>1</sup> Sorel compare souvent les partis socialistes aux démagogues antiques.

<sup>2</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.66

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.242

<sup>4</sup> Georges Sorel. 1900. « Aspects juridiques du socialisme ». *La Revue Socialiste*. no.7, p.397

<sup>5</sup> *ibid.* p.397

<sup>6</sup> *ibid.* p.397

de la nature, la vertu leur est plus facile qu'aux riches »<sup>1</sup>. S'instaure alors l'apparence d'une *légitimité* qui serait externe à la légitimité effective : on mobilise les tendances religieuses du peuple pour lui faire sentir l'existence d'un arrière-monde bafoué par la faute de quelques-uns. L'apparence de réalité de cet arrière-monde donne aussi l'impression d'une facilité de la transition, qui ne serait qu'un « retour à l'homéostasie ». Ce renversement permet aux politiciens d'appeler à la suspension de la légalité, perçue comme illégitime par l'illégalité légitime qu'ils incarnent eux-mêmes. Selon la formule bonapartiste, il faut « sortir de la légalité pour rentrer dans le droit »<sup>2</sup>.

Le Parti, en tant que dépositaire de ce droit à l'illégalité, prépare sa prise du pouvoir par l'accroissement de ses effectifs administratifs, de telle sorte qu'il est déjà un État en gestation dans l'État. Le Droit, étant entièrement délié d'assises économiques autonomes, ne repose plus que sur l'armature bureaucratique du Parti, qui lui-même n'a d'autre préoccupation que sa propre extension. Le Parti blanquiste, « en accroissant constamment le nombre de ses employés, (...) travaille à constituer un groupe d'intellectuels ayant des intérêts séparés de ceux du prolétariat des producteurs »<sup>3</sup>. Ainsi « l'État populaire » qui en découle n'est pas sans nous évoquer la dérive stalinienne, dès lors qu'il « est amené à étendre de plus en plus ses tentacules, parce que les masses deviennent de plus en plus difficiles à duper, quand le premier instant de la lutte est passé et qu'il faut cependant soutenir un instinct de révolte dans un temps calme »<sup>4</sup>. Comme le remarque Georges Goriély, une telle dérive avait cours au tournant du siècle dans le SPD allemand, qui se présentait alors comme « une espèce de vaste contre-État ou plutôt d'État-ghetto, qui avait réussi à encadrer le plus gros de la classe ouvrière, à la guider dans l'ensemble de ses activités sociales »<sup>5</sup>, et que tentera d'imiter avec envie le Parti ouvrier français de Paul Lafargue et Jules Guesde.<sup>6</sup> Le marxisme en vogue à la fois chez le « darwiniste social »<sup>7</sup> Kautsky et chez un Guesde ayant déclaré être « devenu marxiste avant même d'avoir lu un

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.225

<sup>2</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.238

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.228

<sup>4</sup> *idem.*

<sup>5</sup> *op. cit.* Goriély : 1962. p.117

<sup>6</sup> Shlomo Sand. 1985. *L'Illusion du Politique*. Paris : La Découverte, p.38. Le POF fusionnera avec le Parti socialiste français (PSF) de Jaurès en 1905 pour former le Section française de l'internationale ouvrière (SFIO), ancêtre du Parti socialiste.

<sup>7</sup> *op. cit.* Goriély : 1962. p.117

seul mot de Marx »<sup>1</sup>, est hautement dépendant de l'existence de la forme du Parti politique. L'importance de l'économie pour le blanquisme n'est pas dans un « comment » interne mais dans un « pour-qui » externe. C'est-à-dire que l'économie y est prise comme un objet qui doit être isolé de la continuité sociale afin d'en assurer la « captabilité » ; tandis que le point de vue marxiste considère l'économie dans son intensivité et son organisation interne. En somme, la distribution interne à l'économie est effacée au profit d'un second moment : celui d'une distribution politique des seuls *produits* de cette économie, sans égard au *processus de production* lui-même. Or, cette fonction est précisément celle de la *superstructure* à laquelle appartient l'État, fonction qui n'est pas exclusivement de « reflet », mais aussi de « détournement ».

Rouanet a donc raison d'affirmer que Sorel prétend à « *the exact correspondance of the ideological superstructure with the underlying economic basis* »<sup>2</sup>. Sorel n'hésitera jamais à dire, par exemple, qu'« on jette beaucoup de lumière sur l'histoire quand on peut exposer l'enchaînement qui existe entre le système des forces productives, l'organisation du travail et les rapports sociaux qui règlent la production. »<sup>3</sup>. Le fait est que Sorel ne recherche cette correspondance que dans la mesure où elle n'est pas donnée effectivement, d'où la différence avec le marxisme « orthodoxe » qui voit la correspondance entre l'idéologie de classe et sa condition économique comme une donnée naturelle. Si tel était le cas, la vie sociale se verrait d'emblée alignée sur une nécessité logique, interne à son propre parcours. Au contraire, la correspondance de la pensée avec la situation économique est pour Sorel un apprentissage, un effort d'autonomisation du regard qui réhabilite l'expérience propre du monde du travail : elle est performative. Dans sa présentation du *Capital* donnée le 20 mars 1902 à la Société française de Philosophie, Sorel confronte Elie Halévy à ce sujet. Alors que ce dernier soutient que « le spirituel, par rapport au matériel, n'a que la valeur d'un reflet »<sup>4</sup>, Sorel lit la relation de réflexion entre la superstructure et l'infrastructure comme « celle de contenant à contenu »<sup>5</sup>. Le contenant, entendu comme la manière même de voir le contenu, peut également l'entraîner dans ses déplacements : le droit, par exemple, modifie la vie économique en en formalisant l'expression. Par

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sand : 1985. p.41

<sup>2</sup> S.P. Rouanet. 1964. « Irrationalism and myth in Georges Sorel ». *The Review of Politics*. vol.26, no.1. Cambridge : Cambridge University Press. p.64

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.195

<sup>4</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.207

<sup>5</sup> *idem.*

conséquent, le renvoi réflexif est bivalent. La réalité profonde et enracinée de la matière, est tout autant susceptible d'être modifiée par la réalité superficielle et psychologique de ce qu'il conviendrait d'appeler la « croyance ». Si ce constat avait entraîné nombre de penseurs, dont Charles Andler<sup>1</sup>, à désertier la schématique marxiste, Sorel persiste non seulement à soutenir l'importance de la superstructure tout en demeurant marxiste, mais aussi qu'une telle position est cohérente avec la position de Marx lui-même. Sorel décrit son différend avec Élie Halévy comme portant « sur la manière dont se forme l'esprit de classe »<sup>2</sup>. Nous devons dès lors comprendre l'affirmation d'Horowitz selon laquelle Sorel considérerait que « *the State is repressive of the nature of things* »<sup>3</sup> non pas dans le sens de la répression de la pure transparence à elle-même de l'économie, mais comme la répression de la formation d'une conscience de classe.

Concrètement, il se produit une hégémonie « superstructurelle » de l'État qui influe sur l'infrastructure en empêchant la formation de superstructures particulières aux conditions économiques des différents groupes sociaux. La conscience de classe n'est rien d'autre que la correspondance de la pensée et de la situation infrastructurelle. La théorie gramscienne de l'hégémonie culturelle, dont la dette à l'égard de Sorel est bien connue<sup>4</sup>, n'est plus bien loin. En revanche, alors que Gramsci cherche une concordance entre l'idéologie et la pratique à l'intérieur d'un Parti communiste d'Italie contraint à l'exil, Sorel dispose d'une illustration autrement plus concrète de la possibilité d'une institution dont la pensée exprimerait la situation économique propre. Les syndicats, qui prennent un essor considérable au tournant du siècle, à partir de l'impulsion des bourses du travail de Fernand Pelloutier, sont le lieu où l'essence du socialisme prend corps dans la pureté de sa forme. Si bien que Sorel expliquera d'emblée les erreurs pratiques non seulement de Bernstein, mais aussi de Marx, par le simple fait qu'ils n'avaient pas eu l'occasion de connaître le syndicalisme français.

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sand : 1985. p.140.

<sup>2</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.207

<sup>3</sup> Irving Louis Horowitz. 1961. « Radicalism and the Revolt against Reason ». London : Routledge Revivals, p.58

<sup>4</sup> La notion centrale de la pensée de Gramsci, le « bloc idéologique », vient du terme « bloc psychologique » de Sorel Cf. Michel Charzat. 1986. « A la source du 'marxisme' de Gramsci ». *Cahiers de l'Herne, Georges Sorel*. no.53, p.218

#### IV. Une nouvelle autonomie ouvrière

Avec la critique sorélienne de l'État, l'essence du socialisme, *via* celle du marxisme, se voit complètement distinguée et immunisée contre ce corps extérieur qu'est la démagogie. La lutte des pauvres contre les riches n'a *rien à voir* avec le socialisme que défend Sorel. En 1897 déjà, où l'on date le début de sa révision, il notait à propos de Merlino, que « pour démontrer que le socialisme est bien une acquisition de la conscience moderne, il faut prouver qu'en dehors des partis socialistes il existe encore une tendance socialiste »<sup>1</sup>. Or, il est si préoccupé par le problème de la *transition* au socialisme<sup>2</sup>, risquant toujours de tomber aux mains des démagogues, qu'il recherche désespérément une institution qui puisse en garantir la solidité éthique. Au départ, il concevra la garantie sous une forme juridique, conçue comme le contenant de l'infrastructure économique. Il suivra Merlino appelant à constituer « un système de garanties contre l'arbitraire toujours croissante des administrations »<sup>3</sup> pouvant assurer « la justice dans l'administration ». En 1898, il en trouvera l'incarnation dans les associations ouvrières, propres à prévenir « le despotisme et la corruption des administrations »<sup>4</sup> advenant fatalement dans les partis politiques.

Toutefois, au fil de ses réflexions sur la nature des garanties juridiques, dans lesquelles intervient lourdement l'influence de Renan et de Pascal<sup>5</sup>, Sorel devient hautement concerné par leur ancrage psychologique. Il se tourne vers l'intention, partie prenante de la solidité éthique d'une institution, qui à son tour encadre le profil psychologique de ses membres. La relation entre la superstructure et l'infrastructure, comprise comme un rapport entre contenant et contenu, est transposée sur celle prenant place entre l'institution et la croyance de ses membres. Et si le droit équivaut à l'institution, l'économie équivaut à la psychologie. C'est bel et bien une *économie affective* que Sorel met en place, comme soubassement aux élaborations institutionnelles. Ce qui intéresse le « solitaire de Boulogne-sur-Seine », c'est la manière dont les affects sont traversés d'un devenir commun, pouvant prendre corps dans une institution. Le principal critère

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.45

<sup>2</sup> C'est cette préoccupation de la transition qui relie Sorel à Bergson, selon Philippe Soulez. 1989. *Bergson Politique*. Paris : PUF, p.333

<sup>3</sup> *ibid.* p.88

<sup>4</sup> *ibid.* p.89

<sup>5</sup> Sorel cite fréquemment la célèbre phrase de Pascal : « plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au-delà » (*op. cit.* Sorel : 1910. p.21)

d'évaluation de celle-ci est sa possibilité de donner voix et cohésion aux affects sans pour autant en tarir la vivacité. Or, ce qui doit demeurer vif, c'est l'intention éthique elle-même. Le socialisme doit être compris comme ce processus de « communisation » de l'intention éthique en une institution qui en garantit la vivacité.

Le principe de réciprocité entre le contenant institutionnel et le contenu psychologique du socialisme exige l'incarnation en une institution, faute de quoi les affects éthiques pâtiennent et deviennent disponibles pour une mobilisation externe. En un sens, il y a toujours formalisation des affects. La meilleure manière d'éviter la déviation des affects vers des intérêts extérieurs est de *faire aboutir leur course vers l'intérieur*. La constitution de la notion de *classe* ne veut rien dire d'autre. « Le marxisme diffère notamment du blanquisme en ce qu'il écarte la *notion de parti* (...) pour revenir à la *notion de classe* »<sup>1</sup>, nous dit Sorel, après avoir défini le « devenir classe » comme un processus d'organisation et de rationalisation, « c'est-à-dire vers une constitution juridique »<sup>2</sup>. La constitution juridique s'appuie sur un *affect* juridique, c'est-à-dire le sentiment de la nécessité d'incarner l'affect socialiste en une institution. Au demeurant, la simple lutte des pauvres contre les riches, même aboutie en une redistribution réelle des biens, n'implique aucun sentiment juridique, dans la mesure où il n'est pas traversé par l'idée de la nécessité de construire une institution.<sup>3</sup> A l'opposé, les mutuelles, coopératives ouvrières, corporations, bourses du travail et syndicats composent un contenu psychologique qui est en relation étroite avec son institution. « C'est dans le syndicat que peut prendre forme une première suppression du rapport entre gouvernants et gouvernés ; il est le seul corps de la société capitaliste qui soit dirigé par les travailleurs »<sup>4</sup>, et, comme tel, il peut laisser place à l'expérimentation d'une attitude éthique originale.

Le chemin parcouru par l'affect, dans l'institution prolétarienne autonome, va du sentiment d'injustice à l'institution pour revenir au sentiment, qui se voit transformé. L'ennemi, s'il y en a, n'est qu'un moment de ce parcours de soi à un autre soi. L'objectif est, au bout du compte, de n'avoir plus besoin de l'ennemi. Willy Gianinazzi estime de Sorel que « sa constante était l'attachement pas seulement et pas tant au prolétariat, qui en soi est sans qualité, qu'à son autonomie »<sup>5</sup>. Cela tient à la manière dont l'affect d'injustice

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.30

<sup>2</sup> *ibid.* p.242

<sup>3</sup> *idem.*

<sup>4</sup> *op.cit.* Sand : 1985. p.203

<sup>5</sup> *op.cit.* Gianinazzi : 2006. p.120

suscité par les conditions de travail du prolétariat revient à lui-même, sans se perdre dans un ennemi. Ce retour à soi, dans lequel la lutte de classe est un pur moyen, portera ce qu'on pourrait appeler la prépondérance de l'exigence éthique dans le marxisme de Sorel. Le retour à soi n'est certes pas le retour à l'autre qu'on pourrait attendre d'une éthique à la Levinas. Il n'est non plus l'agent de construction d'un Sujet pondérant ses actes par une universalisation, puisqu'il tient du vital et du spontané. Plutôt, il faut l'entendre à travers les résonances antiques de l'*ēthos* : à la fois comme *retour chez soi, dans sa demeure, coutume* et comme *disposition psychique*.<sup>1</sup> Cette demeure de l'humanité est la vie éthique, la bonne vie, intimement tributaire d'une condition ontologique où nous serions contraints d'être libres<sup>2</sup>. En ce sens, Judith Shklar, figure de proue de la théorie politique associant les extrêmes, a au moins vu juste en faisant comparaître Sartre au même tribunal que Sorel. Mais elle omet de mentionner que leur similitude relève bien plus d'une assomption du jugement réflexif kantien que d'une glorification de la dictature.

En somme, Sorel tient les institutions ouvrières autonomes comme les garantes d'une continuité psycho-éthique où se trouverait la matière même de la transition révolutionnaire. En leur sein seulement peuvent prendre corps les idées proprement marxistes sur le statut du prolétariat, se concentrant sur la formation d'une conscience de classe, réalisée dans une économie affective propre. La problématique du révisionnisme marxiste, comme le montre Horowitz, est centrée sur la recherche de « *pre-conditions for an economy of material abundance and cultural achievement* »<sup>3</sup>. Sorel rejette, et c'est la radicalité de son révisionnisme, toute la part des écrits de Marx qui prédisent directement des événements géopolitiques à venir, et en déduisent une démarche macro-politique.<sup>4</sup> Le blanquisme de Marx, qui le traverse comme un parasite<sup>5</sup>, viendrait de la forte influence qu'ont eue sur lui les idées de la Révolution française, venant du fait que « nous n'agissons guère que sous l'action de souvenirs qui sont beaucoup plus présents à notre esprit que les faits actuels »<sup>6</sup>. Mais le propre de Marx, c'est-à-dire sa novation dépassant les

---

<sup>1</sup> A moins d'une interprétation *morale* de Sorel, qui fera l'objet de notre conclusion. Nous écrivons *ēthos* pour regrouper, comme le fait Agamben, l'*ēthos* (ἦθος) signifiant caractère et l'*éthos* (ἔθος) signifiant coutume. Cf. Anatole Bailly. 1901. *Abrégé du dictionnaire grec-français*. Paris : Hachette.

<sup>2</sup> *Op.cit.* Sorel : 1921a. p.58

<sup>3</sup> *op. cit.* Horowitz : 1961. p.63

<sup>4</sup> « On se tromperait donc beaucoup en cherchant la véritable intelligence du marxisme dans les conseils que Marx et Engels ont donnés à leurs contemporains » *op.cit.* Sorel : 1982. p.244

<sup>5</sup> À la rigueur, son blanquisme ferait parfois de Marx un antimarxiste.

<sup>6</sup> *ibid.* p.243

survivances qui l'habitent encore, nicherait exclusivement dans sa théorie des classes où c'est plutôt la notion de *conscience*, comme acquisition des « idées qui conviennent à [son] état »<sup>1</sup>, occupe une place centrale. Si la formation d'une conscience de classe nécessite son autonomie, c'est que l'autonomie favorise le développement d'une pensée émancipée de toute possibilité de reproduction du mécanisme de « remplacement d'intellectuels par d'autres intellectuels »<sup>2</sup>. Or, il n'y a d'autre moyen d'éviter ce remplacement que de suivre le Marx du *Manifeste du Parti communiste* concevant la révolution comme « devant faire disparaître 'toute la superstructure de couches qui forme la société officielle' »<sup>3</sup>. Et c'est là l'idée fondamentale de Marx, qui le distingue du blanquisme. L'idée d'un renversement absolu et catastrophique des relations de pouvoir existantes oriente l'agir éthique quotidien à l'encontre de l'intérêt immédiat et exclusif. C'est la présence de cette idée catastrophique qui entraînera finalement Sorel à élire le syndicalisme révolutionnaire comme principal dépositaire du marxisme, au détriment des coopératives, mutuelles et corporations ouvrières qu'il appuiera jusqu'en 1902. L'idée d'une prise de pouvoir n'a rien à voir avec celle de révolution absolue. Au contraire : si elle s'y immisce, elle devient une fin en soi. Le blanquisme, qui « n'était pas nécessairement attaché à l'idée d'une révolution absolue, a dû, comme tous les partis, prendre une attitude variable, suivant ses intérêts politiques »<sup>4</sup>

Le syndicat agit donc comme le lieu d'une correspondance entre la pensée et l'infrastructure, parce qu'il permet le renvoi de cette pensée dans l'institution. Or, l'autonomie, pour Sorel, rime avec la « positivité », qu'il ne faut pas confondre avec « optimisme ». La distinction se trace plutôt entre un « optimisme négatif » et un « pessimisme positif ». L'idée d'une révolution absolue appartient à un pessimisme positif-actif, dans la mesure où « le pessimisme regarde les conditions sociales comme formant un système enchaîné par une loi d'airain, dont il faut subir la nécessité, telle qu'elle est donnée

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.244

<sup>2</sup> *ibid.* p.246; Sorel s'oppose ainsi aux théories du sociologue et économiste italien Vilfredo Pareto (1848-1923). Pareto soutenait que, la séparation entre la masse et l'élite s'observant dans toutes les sociétés, elle doit être considérée comme irrémédiable. L'histoire n'est que le produit de la lutte pour remplacer l'élite, d'où sa fameuse phrase « *L'histoire est un cimetière d'aristocraties* » (*Traité de sociologie générale*, § 2053) ; Le régime fasciste italien a vulgarisé les thèses de Pareto, y trouvant le moyen de justifier la violence d'État. Pour la relation entre Pareto et Sorel, voir Willy Gianinazzi. 1990. « Georges Sorel – Vilfredo Pareto. Bribes d'une correspondance ». *Mil Neuf-Cent*. vol. 8, pp.166-168.

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.246

<sup>4</sup> *ibid.* p.248

en bloc, et qui ne saurait disparaître que par une catastrophe l'entraînant tout entier. »<sup>1</sup> A l'opposé, l'optimisme négatif-passif croit qu'une simple prise de pouvoir ou de simples réformes suffiront pour déloger le mal de l'homme. A cet effet, il doit réduire les causes de ce mal à des suppôts particuliers, susceptibles d'être écartés pour laisser place à la justice naturelle. L'attachement au droit naturel a longtemps empêché le socialisme de mettre en branle une véritable *lutte sur le droit* : elle contribue plus souvent qu'autrement à combattre les notions juridiques en les situant hors de leur essence éthique. Le blanquisme, dressant les pauvres contre les riches, colore la révolte d'une « atroce jalousie », qui est « un sentiment qui semble être surtout propre aux êtres passifs ; les chefs ont des sentiments actifs, et la jalousie se transforme chez eux en une soif d'arriver, coûte que coûte, aux positions les plus enviées »<sup>2</sup>.

De la jalousie ne peuvent venir que des actes de vengeance : du sentiment on passe au ressentiment. Celui-ci se distingue par son incapacité à développer toute idée juridique, toute constitution positive. Sa puissance est entièrement dépendante d'un ennemi externe, à l'encontre duquel il ne possède aucune identité concrète. Son paradigme est celui d'un Carl Schmitt : l'opposition entre l'ami et l'ennemi dans l'état d'exception permanent. Sorel donne l'exemple historique de l'ochlocratie grecque, « cette invasion continue du terrain politique par des *classes soumises aux impulsions de haine*, qui constitue le grand danger de ce qu'on appelle, dans la politique contemporaine, la tactique révolutionnaire »<sup>3</sup>, c'est-à-dire le blanquisme. Il l'appuie avec un argument sur l'antisémitisme, « qui n'a pas été encore étudié comme il le mérite et dont l'avenir sera peut-être plus grand qu'on ne croit »<sup>4</sup>. L'antisémitisme est bien une « union des masses sur de pures négations ; et c'est ce qui le rend redoutable »<sup>5</sup>. Si tel est le cas, c'est parce que « *c'est sur des négations que les masses se regroupent le plus facilement* »<sup>6</sup>. La critique sorélienne de la démagogie préfigure la lecture deleuzienne de Nietzsche, où ce dernier apparaît comme le conjurateur de la négation dialectique, l'opposant féroce à la simple défense des forts contre les faibles<sup>7</sup>. Évidemment, il s'agit là d'un geste théorique risqué, en ce qu'il peut aller jusqu'à dévaluer le principe de l'égalité que Jean-Michel Salanskis considère comme l'essence de la

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.13

<sup>2</sup> *ibid.* p.227

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1900. p.397

<sup>4</sup> *ibid.* p.396

<sup>5</sup> *ibid.* p.396-397

<sup>6</sup> *ibid.* p.394

<sup>7</sup> Plus particulièrement dans Gilles Deleuze. 1962. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris : PUF

« gauche »<sup>1</sup>. En effet, Sorel ne s'inscrit pas directement à gauche, terme qu'il n'utilise presque jamais. Pour l'instant du moins, avant les *Réflexions sur la violence*, son futur (et ancien) traditionalisme autoritaire apparaît très peu. Sorel décrie la morale servile surtout parce qu'elle reproduit la substitution des élites, à cause que son absence de contenu positif ne la rend capable que de *nier* ce qui s'élève au dessus de la masse. Sorel entre de plain-pied dans sa période syndicaliste, qu'il voit s'opposer avant tout à une « dictature représentative du prolétariat »<sup>2</sup>, dirigée par des politiciens étrangers aux réalités du travail industriel. La dernière chose dont le prolétariat a besoin est d'une *planification extérieure de la production*<sup>3</sup>, alors qu'il l'élabore lui-même quotidiennement de l'intérieur. En vérité, et c'est la deuxième face du révisionnisme sorélien, la production n'a même pas besoin d'être réformée : le capitalisme en suscite déjà amplement l'infinie perfectibilité.

---

<sup>1</sup> Jean-Michel Salanskis. 2009. *La Gauche et l'égalité*. Paris : PUF.

<sup>2</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.94

<sup>3</sup> *ibid.* p.99

## CHAPITRE II : La troisième voie du socialisme

*Rien n'a été plus ruiné par la dernière guerre que la  
prétention de prévoir. Mais les connaissances  
historiques ne manquaient point, il me semble?*  
Valéry, *op. cit.* p.44

Ce chapitre sera l'occasion de suivre Sorel au cœur de son « éthicisation » du socialisme, entre le moment plus proprement politique de l'antiétatisme qui a fait l'objet de nos discussions précédentes, et celui, résolument éthique, du mythe. L'objectif principal sera de comprendre comment la redéfinition sorélienne du socialisme, en entendant dépasser certaines de ses contradictions fondamentales, prend l'allure d'une « troisième voie » rendant les oppositions classiques caduques, puisque devenues de simples « faux problèmes ». Cette idée ambiguë d'une troisième voie vise plus à rendre au projet intellectuel de Sorel sa véritable dimension créatrice qu'à l'assimiler aux ambitions politiques qui ont historiquement réclamé ce statut. Nous entendons par là mettre l'accent sur le fait que Sorel, et peut-être malgré lui, ouvre véritablement un nouveau champ de réflexions sur le socialisme, jusqu'alors bloqué par une féroce antinomie entre blanquisme et utopisme qui, en obligeant à élire un des deux termes, occultait leur communauté d'affect. C'est cette similarité entre les alternatives classiques de la résistance au capitalisme, ainsi que la voie que Sorel trouve pour en sortir, que nous nous efforcerons d'éclairer, une fois établi que son geste peut se décrire comme économie des affects. Cette voie de sortie, qui constitue la troisième voie proposée par Sorel, nous la comprendrons en rapport étroit avec la notion d'éthique qu'elle dégage. Ainsi, il nous faudra porter une attention particulière aux diverses dimensions de la notion d'éthique que notre premier chapitre avait abordées, notamment son rapport étroit à une conception de la temporalité, de la psychologie et de l'action.

Nous porterons d'abord notre regard sur l'utopisme, traditionnellement opposé à la démagogie et au blanquisme. Nous verrons en quoi Sorel rejette cette opposition, comme il rejette celle entre le socialisme utopique et le socialisme scientifique. En effet, nous montrerons comment Sorel souligne l'affinité entre le scientisme et l'utopisme dans leur dépendance à l'égard d'une imposition de leurs projections par la force, c'est-à-dire d'une tactique blanquiste. Ensuite, nous analyserons le rejet sorélien du « fatalisme historique »,

ce qui nécessitera un passage par sa théorie épistémologique, largement ignorée par les commentateurs malgré son imposant volume. Plus particulièrement, il s'agira de dégager de la lecture que Sorel fait de Claude Bernard, une définition du déterminisme qui échappe à la tentation du fatalisme propre à la tendance commune au marxisme et à l'utopisme à vouloir prédire l'avenir. Nous relierons ensuite ce déterminisme non-fataliste à la réflexion de Sorel sur Giambattista Vico, duquel il emprunte une philosophie de l'histoire comme nature artificielle, connaissable parce que fabriquée par l'homme, au contraire de la nature naturelle. Cela nous permettra de saisir en quoi l'histoire devient d'abord, pour Sorel, une question éthique, alors que son lieu d'exercice devient une psychologie des constructions symboliques déterminant l'agir historique. Notre troisième section décrira la nouvelle conception du déterminisme historique qui en découle dans son rejet du « programmatisme » et sa vision particulière du capitalisme comme simultanément planificateur de la production, organisateur du prolétariat et aggravateur de la scission de classe. La conscience de classe, en tant qu'élément psychologique sans lequel aucune transformation socialiste n'est possible, sera l'objet de notre dernière section. Nous y analyserons ce tournant crucial de la pensée de Sorel où interviennent le plus fortement les dispositions éthiques sur lesquelles il fait tenir la part « culturelle » du marxisme, pour conclure sur les caractères herméneutique et mythopoïétique de la théorie politique qui résultent de la réflexion de Sorel.

## **I. L'écueil de l'utopisme**

Lorsque Sorel affirme, dès 1898, que « la crise actuelle du *socialisme scientifique* marque un grand progrès »<sup>1</sup>, il inclut également dans son rejet ce contre quoi le socialisme scientifique a été inventé, c'est-à-dire le socialisme utopique. Paradoxalement, le socialisme utopique et le socialisme scientifique sont près d'être synonymes : ils représentent deux moments de la même impulsion. Cette impulsion, que Sorel qualifiera de « scientifique », de « magique » ou de « superstitieuse », doit néanmoins être distinguée de la recherche scientifique véritable, dont il s'efforce, tout au long de son œuvre, de penser les conditions de possibilité. La deuxième composante que Bernstein dégage du marxisme, *l'utopisme* perdurant dans sa philosophie de l'histoire, en sera extraite par Sorel de la même manière que le blanquisme : en tant qu'« archaïsme » ou « survivance ». C'est par

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1982, p.25

cette opération que sera dessinée une *troisième voie du marxisme* tenant plus de la soustraction empiriste que de la synthèse dialectique.

Sorel conserve la définition de l'utopisme que donne le fondateur du premier groupe marxiste russe<sup>1</sup>, Gueorgui Plekhanov : « est utopiste quiconque recherche une organisation parfaite, en partant d'un principe abstrait »<sup>2</sup>. Pour Plekhanov, ce principe abstrait, « ayant servi de base aux recherches des utopistes, était celui de la *nature humaine* »<sup>3</sup>. Il critique la tendance contradictoire, chez les auteurs anarchistes, à fonder le *télos* sur une *archè*, le devoir-être sur le révolu, l'homme à venir sur son origine. Les utopies sont « *réactionnaires*, au sens marxiste du mot, puisqu'elles semblent vouloir inciter l'homme à remonter le courant de l'histoire économique »<sup>4</sup>. C'est l'essentialisation à rebours des transformations sociales qui est ici remise en cause, dans la mesure où elle opère une inversion de la causalité historique. Il est impossible de concevoir un passage au socialisme qui soit indépendant d'une modification de la conscience : l'agencement effectif du social ne produit aucune transformation par elle-même. C'est-à-dire que l'impulsion psychologique à la transformation doit être considérée comme le chaînon premier de cette transformation, ne reposant sur l'effectivité socio-historique que comme sur une matière. Cette matière, situation historique, théorique et économique, n'est pas pour autant sans effet : elle demeure le *fonds sur lequel s'érige* un processus de changement.

Mais le fonds n'appartient pas à ce processus en tant que tel. Sorel critique la tendance du marxisme orthodoxe à attendre de la théorie marxiste qu'elle serve à légitimer les luttes socialistes à la fois comme « conséquences scientifiques d'une analyse de la production »<sup>5</sup>, comme fondées dans une philosophie et dans une logique du développement historique. Il y voit le nœud d'une contradiction, fortement présente dans le mouvement socialiste, entre un constructivisme matérialiste, où la pensée se modifie selon le mode de production, et un volontarisme idéaliste, où la pensée en vient à commander ses nécessités à l'histoire. Si Marx penchait fortement vers la première tendance, élaborant sa théorie sur l'observation empirique des faits sociaux, les marxistes, préférant la répétition des thèses de Marx au renouvellement des recherches empiriques,

---

<sup>1</sup> Le groupe « Émancipation du travail », avec les *narodniki* Pavel Axelrod et Vera Zassoulitch.

<sup>2</sup> *ibid.* p.102

<sup>3</sup> Gueorgui Plekhanov. 2007 (1895). *Anarchisme et socialisme*, Paris : éditions du Sandre, p.14

<sup>4</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.95

<sup>5</sup> *ibid.* p.211

tombent dans le second, où il n'y a d'aboutissement que dans la fausse alternative entre un fatalisme passif et une manipulation politique de thèses désuètes.

L'issue de Sorel est la remise au premier plan d'un *apriori* pratique, similaire à ce que plus tard Maurice Blanchot et Jean-Luc Nancy nommeront « l'exigence communiste »<sup>1</sup>. Celle-ci, placée au départ du parcours de l'émancipation, doit être assumée dans la partialité axiologique qu'elle entraîne dans l'étude du social, afin de ne pas faire violence à cette réalité en lui attribuant la possibilité de son propre dépassement. Si certains commentateurs<sup>2</sup> y voient la réduction du marxisme à un volontarisme révolutionnaire, le rapport de Sorel au capitalisme a de quoi soumettre l'hypothèse à un sérieux examen critique. L'hostilité de Sorel face à une théorie rationaliste de l'action semble avoir un sens épistémologique qui dépasse l'opposition entre la liberté et la nécessité, dans la mesure même où elle rend possible une pensée de la *détermination* éthique<sup>3</sup>. Les états de conscience, individuels et collectifs, qui deviendront ses objets d'étude privilégiés, sont précisément ceux d'une « liberté nécessaire » ou d'une « nécessité libre » coïncidant dans l'expression « je suis déterminé à ... ».

L'utopisme se situe toujours « trop tôt » ou « trop tard ». Par là même, son rapport au présent est distordu, c'est-à-dire *idéologique*. Il n'est peut-être pas suffisant d'associer, comme le fait Gianinazzi, le concept ricœurien d'utopie à la non-utopie de Sorel - le mythe - en les opposant tous les deux à l'idéologie.<sup>4</sup> Certes, Ricœur reconnaît l'absence de pragmatisme de l'utopie, « évitant de réfléchir sur les conditions de possibilité de son insertion dans le réel »<sup>5</sup>, dont la maîtrise appartient à son opposé, l'idéologie. Mais lorsque vient le temps de « régler » la contradiction entre l'idéologie et l'utopie, il se voit obligé d'emmêler les deux termes jusqu'à un point d'abstraction sémantique qui les rend « réconciliables », dans le sens dialectique du terme. L'idéologie, devenue simple fonction

<sup>1</sup> Cf. Jean-Luc Nancy. 2004. *La Communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgois. Nancy y appelle à engager l'étude de « l'introduction du mythe dans la pensée politique moderne » Voir aussi Maurice Blanchot. 1984. *La Communauté inavouable*. Paris : Minuit.

<sup>2</sup> *op. cit.* Rouanet 1964, pp.48-50; mais aussi Richard Humphrey. 1951. *Georges Sorel, Prophet without honor. A study in anti-intellectualism*. Cambridge : Harvard University Press. Mais surtout Isaiah Berlin. 1988. *A Contre-courant*. Paris : Albin Michel : « le volontarisme intransigeant de Sorel est au cœur de toute sa conception du monde » (p.319)

<sup>3</sup> Deleuze (*op. cit.* Deleuze : 1962. p.138) oppose la détermination éthique au jugement moral, éminemment volontariste, dans le sens d'une liberté de choix de la personnalité juridique. Cette opposition, d'une importance cruciale dans l'interprétation de Sorel, sera traitée dans notre conclusion.

<sup>4</sup> *op. cit.* Gianinazzi : 2006. p. 6

<sup>5</sup> *op. cit.* Ricœur : 1986. p.418

d'identité et de cohésion, devient aussi « inéluctable et indispensable »<sup>1</sup> à la vie en société que l'utopie devenue fonction de différenciation et d'imagination. Or, pour Sorel, l'utopie n'est pas réconciliable avec l'idéologie, *elle en est partie prenante*. Et la sortie de leur dialectique se doit d'être une sortie de la dialectique elle-même, c'est-à-dire une troisième voie. Le mythe n'est ni idéologie ni utopie, qui sont tous deux des distorsions de la réalité, c'est-à-dire des formes de pensée déconnectées de l'infrastructure. Il est très probable que Ricœur a Sorel en tête lorsqu'il appelle à une démythification<sup>2</sup> du symbolique. Il s'agit peut-être même d'une manière d'éviter l'appel à l'authenticité que pourrait parfois suggérer une lecture de Sorel comme proto-fasciste. Mais ce ne sont que des hypothèses, qui ne recouvrent pas cette idée fondamentale, que « si Sorel vitupérait l'idée d'utopie, c'est parce que l'utopie figure fondamentalement un programme qui n'attend que l'intervention de l'État pour se muer en droit »<sup>3</sup>. Le dehors devient le dedans... Il n'y a rien de plus éloigné de Ricœur, qui suit la vision d'Éric Weil de l'État comme une organisation de la communauté historique qui la rend « capable de prendre des décisions »<sup>4</sup>.

En définitive, dire avec Sorel que le danger de l'utopie réside dans sa dépendance à l'égard d'une force d'imposition, c'est dire qu'elle est dépendante du *blanquisme* auquel Bernstein l'oppose erronément. L'incapacité de l'utopie à se prendre en main dans son présent, écarté qu'elle est entre un passé trop lointain pour être une tradition et un futur trop parfait pour être humain, est le signe d'un décalage dans sa conception de *l'accord*. Car l'utopie est, avant tout, platonicienne. Sorel se réclame au contraire d'Aristote, qui, à la présupposition platonicienne « qu'il existera entre les hommes une harmonie parfaite, si bien que toutes les volontés s'unissent spontanément pour réaliser un plan raisonnable de vie commune, tout comme si la Cité était un être vivant et intelligent »<sup>5</sup>, objecte que « sa république eut atteint sa perfection au cas où elle eût été réduite à un individu et que les vraies sociétés sont très complexes »<sup>6</sup>. Serait-ce que l'attribution de l'essence de la vie humaine à une homogénéité à la fois trop antérieure et trop postérieure au fait présent de la multiplicité du devenir en serait une réduction ? Cela semble en effet au cœur de la critique sorélienne des socialismes utopiques de Fourier, Saint-Simon, et Owen. Ceux-ci,

---

<sup>1</sup> *ibid.* . p.422

<sup>2</sup> Paul Ricœur. 1969. *Le Conflit des interprétations : essais d'herméneutique*. Paris : Seuil, pp.330-331

<sup>3</sup> *op. cit.* Gianinazzi : 2006. p. 85

<sup>4</sup> *op. cit.* Ricœur : 1986. p.439

<sup>5</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.111

<sup>6</sup> *idem.* Cf. Aristote. 1999. *Les Politiques*. Paris : Flammarion. livre II, chap.1, § 4

« ayant démontré que d'une institution actuelle dérivent des maux et injustices, (...) sautent à la conséquence qu'il faut l'abolir et mettre à sa place une institution fondée sur le principe diamétralement opposé »<sup>1</sup>. Leur voie est celle de la réduction, dans une critique de l'activité humaine à partir d'une essence de la vie ordonnée qui est, en fait, *plus pauvre en contenu* que le devenir effectif. En « moulant leurs conceptions juridiques sur ce qui n'existe pas et non sur ce qui existe »<sup>2</sup>, ils ne peuvent que ramener la réalité au concept, la vidant de la variété. L'utopisme est toujours rationaliste, aussi « pseudo-scientifique » que paraisse sa théorie. Il dresse la liste des défauts de société actuelle et la ramène à « ce qui leur paraît être la cause de ces maux, tout ce qui produit une contradiction. »<sup>3</sup>. L'essence de la vie sociale, ne pouvant souffrir une division interne dans sa parfaite intelligibilité, exige alors de supprimer toute pratique entraînant des complications. La propriété privée doit être abolie non pas parce qu'elle bloque des formes de propriété déjà existantes, mais parce qu'elle résiste au concept d'une vie ordonnée, en dispersant les rapports d'échange. D'où le recours fréquent des utopistes au modèle des peuples primitifs, dont l'insuffisance de droit est « interprétée comme un droit de propriété commune »<sup>4</sup>.

Le primitivisme n'est pas exclusif aux cénacles « anarchistes » de Saint-Germain-des-Prés. « Presque tous les socialdémocrates estiment qu'il viendra le jour où la société pourra se passer de système juridique, où régnera le communisme anarchique », Émile Vandervelde allant jusqu'à décrire son idéal social comme celui de la « prise au tas »<sup>5</sup>. Sorel, au lieu de critiquer tout bonnement l'irréalisme de telles conceptions, se demande si l'idéal primitif est « vraiment digne de l'homme »<sup>6</sup>. L'essence humaine des utopistes est trop pauvre ; son fantasme d'homéostasie ne se conçoit que comme une simple diminution des *ēthos* existants. L'utopie est autant ennemie de la pluralité ontologique (des manières d'être) que de la pluralité temporelle (contingence). La qualité de sa force se rapproche de celle du blanquisme : une force qui plie la complexité du réel à une ordonnance simple. Le pessimisme apparent des utopistes face à la situation sociale n'est, en fait, qu'un optimisme déçu : l'optimisme rationaliste de la perfection idéale. Leur aversion pour l'organisation sociale se fait au nom d'un ordre « naturel » qui n'est supérieur que parce

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.110

<sup>2</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.326

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.110

<sup>4</sup> *idem.*

<sup>5</sup> *idem.* Emile Vandervelde (1866 – 1938) a été député du Parti ouvrier belge de 1894 à 1938, ministre de la Justice de 1918 à 1921 et président de la Seconde Internationale de 1900 à 1918.

<sup>6</sup> *ibid.* p.111

qu'il dépouille le vivant de sa complexité. « Ce qu'il y avait de hasard dans l'économie (...) leur apparaissait comme d'autant plus odieux qu'ils avaient nourri leur esprit d'un idéal d'où le hasard était presque totalement exclu »<sup>1</sup>. Celui-ci n'est qu'un ordre purement intellectuel : un ordre entre des idées, simple fluidité des relais entre des signes formels vides de toute matérialité. Or, l'anti-intellectualisme de Sorel stipule que « ces formes sont passives ; il faut savoir ce que *sont* et ce que *font* les hommes et ce qu'ils *peuvent faire* »<sup>2</sup>. Le pouvoir-faire est absent de l'utopisme, comme l'existence pratique et matérielle des hommes ; il ne se préoccupe que d'un devoir-être déduit d'un être qui répugne à l'étant pratique.

A cet égard, l'exemple de Fourier est fortement instructif, puisqu'il « croyait vraiment avoir fait de la science et avoir complété Newton »<sup>3</sup>. Fourier représente parfaitement la pensée du dix-huitième siècle, concentrée dans cette croyance que « la nature nous a donné tout ce qu'il faut pour être heureux. »<sup>4</sup> Inspiré de l'astronomie, l'échafaudage théorique de l'utopie fouriériste déduit une organisation sociale stable, animée de mouvements réguliers, à partir d'un jeu d'attractions passionnelles infra-subjectives. Sa scientificité se traduit dans sa volonté de susciter une stabilité *nécessaire* et indépendante des volontés, afin que la phalange fonctionne comme « un appareil automatique, un organisme ou un système planétaire »<sup>5</sup>. Sorel se demande si cet idéal cosmique est « digne » de l'homme. À la fois il évite toute réflexion éthique, vidant l'homme de son contenu propre, et évite de prendre appui sur « l'observation du mécanisme social »<sup>6</sup>. La préoccupation du socialisme de Sorel n'est pas « de savoir ce qui paraîtrait le plus *beau* aux hommes sensibles et pleins d'imagination ; - il ne se propose point de réaliser, dans le monde, la *vraie notion* humaine. »<sup>7</sup> Au contraire, il s'agit de ne pas « subordonner l'esprit à la matière, l'idée aux misérables conditions de l'économie »<sup>8</sup>, mais coller au plus près d'elles : *faire avec* l'homme, tel qu'il est, mais aussi l'atelier tel qu'il est, en trouvant en son sein les appuis pour une potentielle perfectibilité. Sorel ne

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.326

<sup>2</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.49

<sup>3</sup> *ibid.* p.97

<sup>4</sup> Georges Sorel. 1902. « Idées socialistes et faits économiques au XIXe siècle ». *La Revue Socialiste*. tome 35. no. 208, p.302

<sup>5</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.98

<sup>6</sup> *ibid.* p.98

<sup>7</sup> Georges Sorel. 1896. « La Science dans l'éducation ». *Le Devenir Social*, p.460

<sup>8</sup> *ibid.* p.460

récuse pas la science, mais le scientisme, qui tient précisément sur le déni des réflexions les plus avancées sur les conditions épistémologiques des sciences pures. Contre le finalisme pseudo-scientifique de Brunetière, Sorel invoque le « déterminisme expérimental » de Claude Bernard et la théorie des machines artificielles de Franz Reuleaux.<sup>1</sup> Ce sont ces lectures scientifiques, bien antérieures à la rencontre de Sorel avec le socialisme, qui, une fois couplées avec Marx, entraîneront une compréhension du « matérialisme historique » n'ayant plus rien en commun avec une dialectique évolutionniste.

## II. Le rejet du fatalisme

Le rejet catégorique du « fatalisme » chez Marx valut à Sorel sa place dans les annales. Il équivaut véritablement à l'introduction de concepts épistémologiques d'avant-garde dans des milieux marxistes peu à l'affût des recherches scientifiques. Comme le remarque Jeremy Jennings :

*Sorel had been trained and educated as a scientist, had spent the greater part of his working life as an engineer, and was not, consequently, dependent upon popularised versions of recent scientific discoveries and practices for his understanding of scientific method.*<sup>2</sup>

Si Giovanni Gentile, le futur auteur de la *Doctrine du Fascisme* faussement attribuée à Mussolini, verra le concept sorélien de *fatalisme* comme une exubérance confuse, étrangère au vocabulaire marxiste<sup>3</sup>, c'est parce qu'il n'a aucune familiarité avec l'épistémologie scientifique de Bernard, chez qui la distinction entre *fatalisme* et *déterminisme* est cruciale<sup>4</sup>. Le déterminisme empiriste de Bernard équivaut à une croyance en la régularité du monde phénoménal, vérifiable par l'expérimentation. Il est indépendant d'une part du développement futur des phénomènes, qui ne peuvent être inférées des déterminations actuelles, et d'autre part de toute interrogation sur le « libre arbitre »<sup>5</sup>. Sorel applique ce déterminisme non-fataliste à l'économie marxiste de manière à ce que les lois économiques soient rigoureusement assujetties non seulement au mode de production historiquement, mais aux superstructures historiquement données.<sup>6</sup> Ainsi, la

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Jennings : 1985. p. 48

<sup>2</sup> *ibid.* p.45

<sup>3</sup> Sergio Romano. 1986. « Sorel et Gentile ». *Cahiers de l'Herne, Georges Sorel*. no.53, p.156

<sup>4</sup> Claude Bernard. 1966. *Introduction à l'Étude de la médecine expérimentale*. Paris : Flammarion, p.304

<sup>5</sup> *op. cit.* Jennings : 1985. p. 47

<sup>6</sup> Georges Sorel. 2007a (1894). *D'Aristote à Marx. L'ancienne et la nouvelle métaphysique*. Paris : Éditions de Sandre, p.113

déterminité ou l'*automaticité* des phénomènes est *performée*, dans un jeu de relais entre l'activité des hommes et les institutions qu'ils élaborent pour la contraindre. Il peut donc y avoir un développement social qui empêche précisément le processus révolutionnaire de Marx, devant surgir « automatiquement » de la contradiction entre le capital et le travail<sup>1</sup>. Celle-ci doit être *maintenue artificiellement* pour que le processus se déclenche, contre la stratégie inverse, celle de la bourgeoisie, qui serait d'aménager autrement, et d'une manière tout aussi artificielle, les conditions sociales pour éviter le déclenchement du processus révolutionnaire. Le marxisme ne se base pas sur une astronomie<sup>2</sup>, au contraire de l'utopisme. Il suit les phénomènes dans son élaboration immanente de régularités, différencie les qualités éthiques des différents lieux où prennent corps ces régularités. Parce qu'il tient à avancer « par tâtonnements, essayer des hypothèses vraisemblables et partielles; se contenter d'approximations provisoires, de manière à laisser toujours la porte ouverte à des corrections progressives, [...] le socialisme est plus modeste que la sociologie »<sup>3</sup>.

Le déterminisme de Marx, révisé avec Claude Bernard en opposition au *fatalisme*, n'est plus contradictoire avec une philosophie de la liberté, puisqu'elle laisse la nature humaine intacte. Au contraire d'une philosophie fondée sur une *archè* cosmologique, qui rabat l'existence humaine sur des mouvements immuables, avec lesquels l'utopisme voudrait *forcer la correspondance*, le marxisme voit le social « comme une chaîne cinématique formée d'éléments solides agissant par pression les uns sur les autres [...] on passe de la conception *cosmique* à la conception *mécaniste* »<sup>4</sup>. Or, la nature humaine y est laissée intacte, puisqu'elle y repose *derrière* le mécanisme artificiellement produit. L'homme est le pour-quoi du mécanisme, au contraire du cosmique se posant comme le pour-quoi de l'homme. À vrai dire, Sorel soutient que l'extension des mécanismes pourrait entraîner « *a dramatic extension of man's liberty* »<sup>5</sup>. C'est le résultat de la découverte fondamentale de Sorel qu'est la distinction entre la nature *naturelle*, qu'il appelle aussi « cosmique », et la nature *artificielle*, à laquelle correspond le « machinique ». La nature naturelle est, au vu de Claude Bernard, fondamentalement irréductible à la connaissance

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.121

<sup>2</sup> Georges Sorel. 1895. « La Métaphysique évolutionniste de M. Brunetière ». *Le Devenir Social*. vol.1. no.6, p.588

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.58

<sup>4</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.8

<sup>5</sup> *op. cit.* Jennings : 1985. p. 48

humaine. Celle-ci doit élaborer un milieu artificiel, comme le laboratoire expérimental, permettant de dégager des régularités. Or, les régularités qu'elle dégage en ce milieu artificiel, sont « réuni[e]s matériellement par le dispositif machinal qui les engendre »<sup>1</sup>. De la même manière que, chez Derrida, nous avons besoin de signes pour expliquer des signes, la nature artificielle, nécessaire à la connaissance empirique, ne peut regrouper ses données qu'en milieu artificiel<sup>2</sup>. Néanmoins, il ne s'agit pas d'un fatalisme, puisque la nature artificielle, le monde des machines, est précisément celui que l'homme crée. Monde de création, d'innovation et de recherche, « la technique industrielle est à la fois œuvre sociale et conditionnement de la vie sociale »<sup>3</sup>, de sorte qu'elle est un point de contact entre l'infrastructure et la superstructure.

La nature artificielle est le lieu d'expression, le « support expressif »<sup>4</sup>, de la nature humaine : le lieu de la *libre création de formes*. Elle est *connaissable* parce qu'elle est fabriquée par l'homme, que Sorel comprend essentiellement comme *homo faber*. De surcroît, le milieu artificiel ne signifie pas seulement le laboratoire du physiologiste ou l'atelier de production, mais *toute production humaine*. En conséquence, c'est l'histoire humaine elle-même qui doit être comprise comme un milieu artificiel, en tant qu'elle est le lieu de création de formes-de-vie : d'institutions, d'économies et d'inclinations éthiques. Sorel se distancie de la sociologie de Durkheim, dont la recherche de lois implique « la mise en écart de données aberrantes et la prise en compte d'un 'état moyen', d'un 'noyau central', de 'fréquences' »<sup>5</sup> qui ne sont que des abstractions. Il se rapproche plutôt d'une conception de l'histoire immanente à l'homme, connaissable par lui parce que construite par lui, toujours sujette au mouvement de l'innovation et au repos de la dégénérescence; et en identifie l'origine chez Marx.

La croisade de Sorel contre la confusion entre le fatalisme et le déterminisme auquel s'adonnent les marxistes orthodoxes, vient de ce que ces derniers ont abandonné les recherches empiriques chères à leur maître en assumant l'inéluctabilité des prédictions qu'elles avaient suscitées. Si Marx ne s'était trompé que sur le fait prédit, « ses disciples

---

<sup>1</sup> Georges Sorel. 1895a. « Les théories de M. Durkheim ». *Le Devenir Social*. vol.1. no.1, p.13

<sup>2</sup> Sorel reçoit également l'influence de l'ingénieur Franz Reuleaux. Dans les mots de Jennings : « according to Reuleaux, a machine did not reproduce the movements found in the 'cosmic' or natural environment ; on the contrary, it acted upon an artificial environment, producing results not found in natural setting » (*op. cit.* Jennings : 1985. p.48)

<sup>3</sup> *op. cit.* Goriély : 1962. p.67

<sup>4</sup> Jeremy Jennings. 1986. « La philosophie de la science ». *Cahiers de l'Herne, Georges Sorel*. no.53, p.20

<sup>5</sup> Yves Guchet. 1984. « Georges Sorel, marxiste ? » *Cahiers Georges Sorel*. no.2, p.43

ont commis une grosse erreur de principe et ont été utopistes : ils n'ont pas observé que le *mécanisme est variable*, surtout à notre époque en raison des rapides transformations qui se produisent dans l'industrie. »<sup>1</sup> En revanche, Marx considérait « la société civile (...) comme un deuxième monde de la nature, dans lequel n'existe aucun plan d'ensemble raisonné »<sup>2</sup>. Le matérialisme n'est possible qu'à travers l'assomption du caractère artificiel, c'est-à-dire *construit* et donc *variable*, de l'histoire humaine. A ce chapitre, Sorel ressent à un tel point la nécessité de disculper Marx du fatalisme, qu'il entreprend dès 1896 une longue étude de la *Scienza Nuova* de Giambattista Vico, dont Marx avait cité un extrait en bas de page pour illustrer ce qu'il voulait dire par *matérialisme historique* : « l'histoire des hommes se distingue de l'histoire de la nature en ce que nous avons fait l'une et pas l'autre »<sup>3</sup>. Sorel relève chez « l'érudite de Naples » une aporie relevant de l'impossibilité de concilier sa théorie providentielle de l'histoire idéale, préfigurant Herder et Hegel, et son principe du *verum ipsum factum*, annonçant le constructivisme. Cette aporie, où le chaos et l'ordre ne se rencontrent jamais, est rendue caduque par le matérialisme historique qui, « de même que la science a supprimé le finalisme dans la nature »<sup>4</sup>, ne conserve que le constructivisme, dès lors qu'il constate que « l'ordre n'existe que dans notre imagination »<sup>5</sup>. Comme le remarque Patrick H. Hutton, « *Vico's concept of mythopoietic creation (verum = factum) is similar to Marx's concept of life activity (praxis), whose meaning Sorel was, among Marxist sympathizers in France, the first to understand* »<sup>6</sup>.

Or, la réduction de la vérité à la *praxis mythopoïétique* invalide la question finaliste du « pourquoi », de la même manière dont elle est périmée en physique ou en chimie<sup>7</sup>. En définitive, « les nécessités de la *technique* ont produit les mêmes conséquences dans les sciences humaines et dans les sciences physiques »<sup>8</sup>. Elles ont autonomisé la sphère du connaissable en un milieu artificiel, elles ont entraîné la conscience de se savoir soi-même fabricant de ses moyens de connaître, et ont amené une conception de l'homme comme le pour-quoi, la limite ou le seuil, du savoir. Cela n'implique pas une pure technicisation du

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.100

<sup>2</sup> *ibid.* p.192

<sup>3</sup> Karl Marx. 1983. *Le Capital, Livre I*. Paris : Ed. Sociales. p.418, note 89

<sup>4</sup> Georges Sorel. 1896a. « Étude sur Vico ». *Le Devenir Social*. vol.2. no.9, p.808

<sup>5</sup> *idem.*

<sup>6</sup> Patrick H. Hutton. 1976. « Vico's theory of history and the french revolutionary tradition ». *Journal of the history of ideas*. vol.37. no.2, p.249

<sup>7</sup> *op. cit.* Sorel : 1896a. p.807

<sup>8</sup> *idem.*

savoir, bien au contraire. Le savoir est rendu à l'homme, alors que les philosophies cosmologiques, depuis les péripatéticiens, payaient de leur ignorance épistémologique l'entrée subliminale des schématisations propres aux techniques de leur temps : ainsi l'aristotélisme et l'architecture, ainsi le kantisme et la physique newtonienne. Comme pour la science expérimentale, la philosophie de l'histoire matérialiste repose sur le fait que « le droit immuable et posé dans l'Idée divine a disparu comme la science possédée totalement par Dieu »<sup>1</sup>. Dès lors, elle retombe sur terre, « s'immanentise » temporellement, se résout à ce monde comme au seul existant, et de même que la science se dirige vers une déontologie des procédés de vérification, l'histoire devient un problème *éthique*<sup>2</sup>.

Si l'histoire, après la chute de l'idéalisme, devient une question éthique, c'est aussi parce qu'elle devient une question *psychologique*. Si l'homme fait l'histoire, il faut dorénavant en « trouver les principes dans des modifications mêmes de l'intelligence humaine »<sup>3</sup>. Comme le dit Vico, la « *topique* précède la *critique* »<sup>4</sup>, et l'historien travaille sur une matière déjà formée, héritant des idées en cours. Il ne se pose pas « en face de la nature »<sup>5</sup>, c'est-à-dire en face du milieu cosmique, mais en face du milieu artificiel de l'histoire pensée et fabriquée par l'homme, et son travail ne renchérit qu'en son sein, de sorte que, « dans cette opération, nous ne sortons jamais du milieu artificiel »<sup>6</sup>. Il n'y a pas d'imitation de la nature, mais un continuel apport à une nature *humaine*, une création perpétuelle de combinaisons nouvelles, dont les outils se confondent avec la matière. Une « psychologie politique »<sup>7</sup> devient ainsi le principal outil de connaissance historique, du moment où l'histoire est comprise comme déploiement des affects en acte. C'est bien sur une psychologie que se fonde l'historiographie classique d'un Augustin Thierry, seulement la sienne se cantonne à n'être qu'individuelle, réservée aux portraits des grands hommes. Or, les grands acteurs modernes sont, pour Sorel, les *classes*, et ce sont les « *tons affectifs de groupe* que l'historien doit surtout s'efforcer de mettre en lumière »<sup>8</sup>. Ces tons affectifs, véritables *Stimmungen* collectives, constituent l'élément de continuité dans l'histoire, qui se fait *réverbération* de et sur la psychologie. L'étude des réverbérations des tonalités

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.809

<sup>2</sup> *idem.*

<sup>3</sup> *ibid.* p.810

<sup>4</sup> *ibid.* p.813

<sup>5</sup> *ibid.* p.814

<sup>6</sup> *idem.*

<sup>7</sup> *ibid.* p.937

<sup>8</sup> *ibid.* p.938

affectives de groupe distingue l'histoire empirique de l'histoire idéale ; elle est une « théorie de la préparation »<sup>1</sup> au lieu d'une théorie de la providence, suivant les continuités immanentes au lieu des évolutions transcendantes. Comme le note Rouanet, « *with Sorel, and almost for the first time in political theory, man is conceived as a bundle of emotions rather than as a living theorem* »<sup>2</sup>.

Les conséquences de ces réflexions historiques sur le marxisme sorélien sont de premier ordre. D'une part, elles mènent au constat de la détermination des tonalités d'être sur les changements historiques, accentuant profondément l'importance mise sur l'acquisition d'une conscience de classe prolétarienne. Celle-ci signifie désormais la « conscience de son rôle historique »<sup>3</sup> dans un sens décisif, la conscience constituant le milieu artificiel comme matière et forme de l'histoire même. L'enjeu révolutionnaire devient alors celui de la *psychologie*, agissant comme « pont » avec la tradition passée, la transition future et l'économie présente. D'autre part, Sorel aboutit à un constat épistémologique décisif : le savoir est déterminé par la conjugaison entre un jeu formel de procédures conventionnelles de légitimation et un jeu énergétique de forces affectives. Celui-ci, qui annonce la reprise sorélienne de la psychologie pragmatiste de William James<sup>4</sup>, implique que la pensée, et au premier chef la pensée théorique, n'acquiert une force communicante qu'à la mesure de l'empreinte qu'elle laisse sur les « états affectifs profonds donnant de la consistance à un commencement de croyance »<sup>5</sup>. Sorel constate qu'aucun « système philosophique n'a dû son succès à la seule valeur logique de ses arguments ; toujours il a fallu que l'auteur trouvât le moyen de provoquer des émotions faisant pencher la balance de son côté dans son esprit »<sup>6</sup>. Et Marx n'est pas exclu du tableau, pas plus que ne l'est Sorel lui-même. L'idée d'une transformation radicale du monde est de ce domaine, d'où la mise en garde contre son utilisation par des démagogues blanquistes. L'essentiel est de garder ces idées proches de la réalité économique de la classe, qui à son tour doit se méfier des discours intellectuels proposant de mobiliser subrepticement sa révolte à d'autres fins. Mais il s'agit surtout de développer dans le prolétariat une conscience de cette détermination psychologique même, pour ne pas se

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.936

<sup>2</sup> *op. cit.* Rouanet : 1964. p.69

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1896a. p.935

<sup>4</sup> Sorel ne lira James que dix ans plus tard, consacrant une grande part de la fin de sa carrière à son étude.

<sup>5</sup> *ibid.* p.940

<sup>6</sup> *ibid.* p.940

laisser bernier par un discours idéaliste confisquant son autonomie au nom de nécessités historiques. La conscience du caractère affectif du politique vise « une révolution fondée sur la connaissance du possible »<sup>1</sup>, qui ne réside nulle part ailleurs que dans le milieu artificiel des croyances et des actes historiques. Si la garantie d'une transition révolutionnaire n'aboutissant pas dans un bain de sang ou une dictature nouvelle se trouve dans l'autonomie des institutions économiques prolétariennes, c'est surtout parce qu'elles garantissent la possibilité du développement d'un état affectif qui est la matière même de cette transition.

Un des traits principaux de l'utopisme est sa tendance à la suppression des sentiments. Les passions de Fourier ne correspondaient en rien à la psychologie humaine, « c'étaient des forces fictives obéissant à des lois qu'il avait inventées en vue de réaliser un plan déterminé et par suite des produits de l'intelligence. »<sup>2</sup> C'est en ce sens que l'utopisme est intellectualiste : il forme la réalité sur l'idée, conçoit l'histoire comme « commandée par la logique immanente des concepts »<sup>3</sup> au lieu de la logique immanente des affects. Or, *la raison est encore un affect* ; le succès de l'intellectualisme tient à la force persuasive de l'argument rationnel. Sorel se rapproche ainsi de la tradition empiriste, notamment de Hume, pour qui la raison ne représente que des « affections d'une espèce absolument identique »<sup>4</sup> aux passions. Hormis que la raison humienne est caractérisée par sa faible vivacité, qui la rend impropre au gouvernement des hommes<sup>5</sup>, tandis que pour Sorel elle est dotée d'une force sournoise, celle permettant d'exciter la volonté à « créer un monde tout à fait logique »<sup>6</sup>, débarrassé de toutes ses contradictions. Par ailleurs, ce rationalisme se retrouve, de toute évidence, dans un certain marxisme. Sorel l'attribue surtout aux marxistes orthodoxes, *via* Engels, mais consent par moments à en voir les racines chez Marx, qui « a cru, avec Hegel, que le développement de l'Esprit domine l'histoire »<sup>7</sup>.

Selon Sorel, la propension de Marx à concevoir, contre la rigueur scientifique, le développement de l'histoire comme un progrès de l'individuel à l'universel, « du hasard

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.934

<sup>2</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.113

<sup>3</sup> *ibid.* p.108

<sup>4</sup> David Hume. 1991 (1739). *Traité de la Nature Humaine. Tome 2 : Les Passions.* trad. J-P. Cléro. Paris : Aubier Montaigne, sect. 3, chap. 8, § 13

<sup>5</sup> « Si nous voulions gouverner un homme et le pousser à une action, il serait, pour l'ordinaire, de meilleure politique d'œuvrer sur ses passions violentes plutôt que sur ses passions calmes, et de le prendre de préférence par son inclination que par ce que l'on appelle vulgairement sa *raison* » (*ibid.* sect. 3, chap. 4, § 1)

<sup>6</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.110

<sup>7</sup> *ibid.* p.115

anarchique à l'organisation intelligente »<sup>1</sup>, a cependant été fortement simplifiée par Engels. Dans son *Socialisme scientifique et socialisme utopique*, Engels utilise l'outil dialectique d'une manière tellement désincarnée et dépouillée de psychologie que l'histoire semble se faire « pour satisfaire les exigences de notre logique »<sup>2</sup>. C'est cette tendance rationaliste que Sorel est entraîné à rejeter à la lumière de son étude sur Vico, « *for Marx offered an explanation of progress only, while Vico provided one of decline as well.* »<sup>3</sup> Il y reprend l'idée pessimiste d'une tendance naturelle de l'homme à la dégénérescence, à la chute dans la barbarie. Mais, à l'inverse de ce que soutient Vico, cette chute n'est pas plus inéluctable que ne l'est le progrès : « *creative social change need not to wait for the historical cycle to run its course, but might be initiated at any time* »<sup>4</sup>. Le déterminisme marxiste, réinterprété à travers Vico, se voit radicalement lavé de tout fatalisme historique, désormais attribué au seul Engels. Ce déterminisme non-fataliste n'est ni économique ni conceptuel, mais bien psychologique et *mythopoïétique*. Il se trouve dans ce mouvement simultané de *création* et de *croissance* : à la fois croire en sa création et créer sa croissance. Le produit de ce mouvement, le mythe, n'est ainsi un déterminisme que dans la mesure où il est une *détermination éthique*, dans le sens d'une *persévérance* ou du « *commitment* »<sup>5</sup> de Vernon.

### III. Un nouveau matérialisme historique

Sorel identifie la différence essentielle entre le marxisme et les idées des réformateurs et des utopistes comme le fait que ceux-ci « croient devoir donner des plans pour diriger l'industrie, tandis que le marxisme croit que celle-ci se dirige très bien elle-même »<sup>6</sup>. Il y aurait donc une corrélation entre le dirigisme économique et le dirigisme politique, par laquelle nous pourrions comprendre la persistance de certains commentateurs<sup>7</sup> à faire de Sorel un « libéral », quitte à ce qu'on doive l'appeler « libéral conservateur ». Deux citations de Marx, d'ailleurs peu connues, lui servent d'appui dans le tournant anti-intellectualiste que prend son révisionnisme. Tout d'abord, la phrase « qui

---

<sup>1</sup> *idem.*

<sup>2</sup> *ibid.* p.109

<sup>3</sup> *op. cit.* Hutton : 1976. p.250

<sup>4</sup> *ibid.* p.251

<sup>5</sup> Richard Vernon. 1973. « Rationalism and commitment in Sorel ». *Journal of the history of ideas.* vol.34. no.3, p.405

<sup>6</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.21

<sup>7</sup> Notamment Georges Goriély, qui a fortement influencé Shlomo Sand. (Georges Goriély. 1986. « Liberté et Rationalité », *Cahiers de l'Herne, Georges Sorel.* no.53, p.107)

compose un programme pour l'avenir est un réactionnaire »<sup>1</sup>, que Lujo Brentano aurait rapportée d'une lettre de Marx à Beesly datant de 1869, est interprétée par Sorel comme un rejet de l'utopisme basé sur le fait que « les programmes sont réalisés déjà dans l'atelier »<sup>2</sup>. Ensuite, ce passage du chapitre sur « l'accumulation primitive » du *Capital* où Marx « dit que le prolétariat se présentera, au jour de la révolution, discipliné, uni, organisé par le mécanisme même de la production »<sup>3</sup>. Le capitalisme n'apparaît pas comme étant le principal problème aux yeux du Marx sorélien. La révolution industrielle n'a pas suivi de programme, de chef ou de philosophie, elle s'est faite par l'accumulation progressive d'initiatives individuelles, d'innovations techniques : « on pourrait dire qu'elle a opéré suivant un mode *matérialiste*, puisqu'elle n'a jamais été dirigée par l'idée des moyens à employer »<sup>4</sup>. Son procédé est mécanique et systémique, c'est-à-dire an-archique. La planification économique apparaît alors comme la tentative d'en capter les fluctuations, d'en rediriger les tendances : elle est répressive et non plus productive d'économie.

Dans ce contexte, l'utopisme ne devient compréhensible que comme philosophie politique de conseillers ministériels, de *commis* du pouvoir. De surcroît, elle est rendue surannée par le développement industriel capitaliste, qui complexifie les relations de productions au point où il devient nettement dangereux et souvent désastreux de les remanier de haut. À l'époque des utopistes, l'aristocratie financière et usurière qui dominait l'industrie, en tant que résidu de la bourgeoisie médiévale, bloquait les capacités productives en se réservant des parts privilégiées des recettes. Or, le capitalisme « fait disparaître la plupart de ces anomalies; il tend à produire une certaine égalisation du travail »<sup>5</sup>, de par sa tendance machinale et immanente à récompenser non le rang, mais la quantité de travail, « par la seule recherche empirique d'un *équilibre réglé par les prix* »<sup>6</sup>. La majorité des problèmes auxquels s'attaquait l'utopisme a déjà été réglée par le capitalisme, du simple fait que la recherche de profit exige la stabilisation et la perfectibilité infinie de l'industrie. La rationalisation de celle-ci est une nécessité interne du capitalisme, lors qu'elle aspire à une conductivité absolue et indistincte. Or, toutes les hiérarchies et privilèges sont des nœuds codés, des résistances au pur déroulement lisse du

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.185

<sup>2</sup> *idem.*

<sup>3</sup> *ibid.* p.181

<sup>4</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.65

<sup>5</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.240

<sup>6</sup> *idem.*

capitalisme, qui exige leur décodage et leur égalisation sur la loi de la l'équivalence. Le capitalisme, en déliant ces nœuds, résout « tous les jours, par tâtonnements et progressivement »<sup>1</sup>, les problèmes de production, à l'intérieur même de l'atelier, par les mains mêmes des ouvriers. Devant une telle autonomisation automatisante de l'industrie, même les économistes libéraux sont utopistes<sup>2</sup>, en tant qu'ils se préoccupent plus des relations *logiques* entre des lois économiques essentielles et naturelles, que de leur développement immanent et historique. Le réalisme de Sorel est radical : il s'agit de laisser à l'effectivité sociale sa propre dynamique, précisément en évitant de le rabattre sur des lignes idéales. L'interprétation de la pensée de Sorel comme un « irrationalisme », héritée de Carl Schmitt<sup>3</sup>, doit sans doute être remise en question. On devrait peut-être plutôt, avec Georges Goriély, parler d'un « *rationalisme concret*, aussi opposé au rationalisme abstrait qu'à l'irrationalisme »<sup>4</sup>, ou tout simplement d'un *empirisme*<sup>5</sup>.

Les conséquences que Sorel tire de son autonomisation du capitalisme sont profondes. Il est pris dans un « *double bind* ». D'une part, il lui faut éviter un fatalisme qui ne tiendrait pas compte des changements sociaux qui bloquent l'inéluctabilité d'une révolution prolétarienne. D'autre part, il doit échapper à la tentation du contrôle externe, autoritaire, politique du mouvement social. Entre les deux se trouve la pensée sorélienne d'une automaticité du capitalisme menant presque inéluctablement à la révolution, dans la mesure où il est *laissé* à ses tendances propres. Or, ce laisser-aller au capitalisme doit être performé : il doit être *suscité*, vu l'immensité des forces politiques qui aliènent l'économie de son autonomie. « Désormais, le socialisme ne devra plus s'occuper des moyens qui pourraient servir à faire évoluer la société dans un sens progressif »<sup>6</sup>, il devient un travail « de bras », celui ramenant le développement de la société vers sa progressivité interne. Sorel conserve, étonnamment, la téléologie marxiste du matérialisme historique ; seulement il la rend conditionnelle à la mise en place forcée des conditions d'un développement automatique<sup>7</sup>. D'où la nécessité de se débarrasser des éléments externes parasitant les institutions économiques, tels les politiciens, et celle de garder les classes

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.239

<sup>2</sup> *ibid.* p.237

<sup>3</sup> Carl Schmitt. 1988 (1923). *The Crisis of parliamentary democracy*. Cambridge : MIT Press.

<sup>4</sup> *op. cit.* Goriély : 1962. p.39

<sup>5</sup> Vernon utilise ce terme pour décrire l'auto-appréciation de Sorel, lui-même préférant voir en lui un « rationaliste manqué » (*op. cit.* Vernon : 1973. p.420)

<sup>6</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.240

<sup>7</sup> Jacques Julliard. 1986. « L'avenir syndical du socialisme ». *Cahiers de l'Herne, Georges Sorel*. no.53, p.85

séparées, de performer la séparation de classe, sans laquelle la révolution est impossible. Il le dit explicitement dans les *Réflexions sur la violence* : « suivant Marx, le capitalisme est entraîné, en raison des lois intimes de sa nature, dans une voie qui conduit le monde actuel aux portes du monde futur, avec l'extrême rigueur que comporte une évolution de la vie organique »<sup>1</sup>. Le capitalisme crée le prolétariat et les moyens de sa destruction, il « provoque la naissance de la cause qui le renversera »<sup>2</sup>.

En 1898 déjà, dix ans avant les *Réflexions sur la violence*, Sorel identifiait l'idée la plus importante du marxisme comme celle du *matérialisme historique*, qu'il définissait ainsi : « le développement de chacun des systèmes fournit les conditions matérielles pour opérer des changements efficaces et durables dans les rapports sociaux, à l'intérieur desquels il semblait stabilisé »<sup>3</sup>. Le marxisme est une pensée du système et de la machine. Mais exclut-elle pour autant l'individualité ? Non, et c'est sûrement le lieu de la plus grande originalité de Sorel d'avoir intégré à l'économie politique une théorie de la psychologie comme système mécanique, évitant ainsi l'écueil objectiviste reproché, encore aujourd'hui, aux marxistes. Il est surprenant qu'un tel passage des *Réflexions de la violence* ne soit pas plus commenté dans la littérature secondaire : « on pourrait donc dire que le capitalisme joue un rôle analogue à celui que Hartmann attribue à *l'inconscient* dans la nature, puisqu'il prépare l'avènement de formes sociales qu'il ne cherche pas à produire. »<sup>4</sup>. Certes, l'inconscient de Hartmann n'était qu'un autre nom pour l'idée directrice du développement historique, à l'instar de l'Esprit de Hegel, du Moi de Fichte et de la Volonté de Schopenhauer : il n'avait pas encore le caractère économique de sa reprise freudienne. Néanmoins, compris en lien avec la conception sorélienne de l'économie comme mécanisme artificiel, l'inconscient prend un sens plus empirique qui le rapproche du concept freudien.

La correspondance entre le capitalisme et l'inconscient a son foyer dans l'intérêt, la recherche de profit. Celle-ci, qui ne peut s'avouer comme la matrice psychologique du capitalisme, fonctionne comme une machine : elle est involontaire et automatique. Laissées à elles-mêmes, les relations intéressées se mélangent et s'entrecroisent de telle manière « [qu'il] ne reste plus rien que l'on puisse rapporter à une volonté et le résultat a

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.103

<sup>2</sup> *idem.*

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. pp.79-80

<sup>4</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.104

tout l'aspect d'un phénomène physique. *La combinaison de beaucoup de hasards produit la fatalité du mouvement* »<sup>1</sup>. Il s'agit alors pour Sorel de rechercher la possibilité d'une correspondance du social aux éléments indiqués par Marx comme catalyseurs d'un processus révolutionnaire, et donc le délestage des éléments interrompant, élongeant ou bifurquant l'auto-sabotage du système. La nécessité d'utiliser les éléments internes au système pour l'attaquer s'explique par celle de ne pas superposer un nouveau système au travers du premier, geste qui fait perdre à la transition à la fois la continuité avec les acquis précédents et l'aspect novateur que porte une transformation voulant éviter la répétition du geste fondateur de systèmes. Walter Benjamin<sup>2</sup> a vu chez Sorel cette méfiance envers le cercle vicieux entre la fondation et la conservation de droit. Contre ce cercle, la révolution doit être conçue comme une pure continuité, où les institutions nouvelles se développent au sein des anciennes, dans la résistance à leur pression. Une telle transition est en mesure d'exclure l'usage de la force<sup>3</sup> : le travailleur peut s'abandonner au réglage naturel engendré et perpétué par le mécanisme même de la production, dans la mesure où elle suscite chez lui une résistance où se forment les institutions futures. Si « la pensée de Marx ne peut être douteuse : la transformation doit se faire par un mécanisme intérieur; c'est dans le sein du prolétariat, c'est au moyen de ses ressources propres, que doit se créer le droit nouveau »<sup>4</sup>, elle a également le défaut de ne pas avoir suffisamment accordé de place à l'analyse de son organisation.<sup>5</sup> La dérive blanquiste du marxisme, encourageant la prise du pouvoir par la force, aurait été évitée par une telle analyse rendant parfaitement limpide la signification empirique de l'inéluctabilité de la révolution.

La « société de résistance »<sup>6</sup> se développant dans le syndicat conjugue les acquis organisationnels de l'atelier industriel et une certaine réticence affective à la morale bourgeoise, une intuition de justice consistante. *Le syndicat est essentiellement le lieu de la transition*, puisque la meilleure garantie pour un ordre économique futur est de suivre celui qui existe déjà dans le présent, au lieu d'espérer une intervention externe. En tant qu'institution économique, il conserve les acquis de la production industrielle, l'organisation rationnelle, l'idée d'une perfectibilité infinie des machines ; en tant

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1902. p.520

<sup>2</sup> Walter Benjamin. 2000 (1921). « Critique de la violence ». *Œuvres I*. Paris : Gallimard, pp.230-233

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.244. Il faut cependant distinguer la *force* de la *violence*, comme nous le montrerons dans le prochain chapitre.

<sup>4</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.101

<sup>5</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.246

<sup>6</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.101

qu'institution morale, il crée « les notions juridiques nouvelles »<sup>1</sup>, celles de « mutualité et de solidarité »<sup>2</sup>. Frayer un chemin aux syndicats pour leur plein déploiement, empêcher l'intrusion des agents extérieurs leur confisquant l'autonomie, laisser le processus automatique qu'avait identifié Marx se mettre en branle : voilà la pratique marxiste authentique qu'identifie Sorel. Dans sa conclusion aux *Insegnamenti sociali dell'economia contemporanea*, Sorel déclare qu'« il importe peu que la révolution ne se soit pas produite comme Marx le supposait, pourvu que l'organisation de l'atelier ne se modifie pas au point de faire disparaître ce qu'il y avait observé d'essentiel. »<sup>3</sup> Tant qu'il y a contrat de travail, qu'il y a plus-value et qu'il y a des classes sociales indépendantes, le marxisme demeure un cadre d'analyse valide.

Par ailleurs, l'utilité du syndicat est également de concentrer sa conception du monde sur ces notions économiques : en écartant la valeur concrète des réformes atténuant leur violence, en rejetant la relâche artificielle des tensions, il contribue du même coup à *rendre le marxisme vrai*. Le prolétariat *devient effectivement* une classe, organisée et disciplinée par l'atelier capitaliste même, entreprenant une offensive contre le patronat. Or, les utopistes s'appliquent à transformer précisément ce qui est utile à la classe ouvrière et à conserver ce qui lui nuit, c'est-à-dire « l'aspect capitaliste, (...) la division *aristocratique*, que nous savons, aujourd'hui, parfaitement distinguer de la division purement technologique »<sup>4</sup>. Lorsque les utopistes s'attaquent à celle-ci, il devient clair que « tous leurs projets se traduisent par un extraordinaire *développement de la police* »<sup>5</sup>, contrôlant la production de l'extérieur. L'utopisme, pour Sorel, n'a aucun rapport avec le socialisme, mais bien plus avec le jacobinisme dont il feint de se distinguer.

#### IV. Le marxisme de Marx

Le syndicalisme met au jour « ce qu'il y a de vraiment vrai dans le marxisme, de puissamment original, de supérieur à toutes les formules : à savoir que la lutte de classe est l'alpha et l'oméga du socialisme »<sup>6</sup>. De surcroît, le concept de classe y acquiert une signification qui dépasse la simple catégorie sociologique : « les questions de chiffres n'ont

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.112

<sup>2</sup> *ibid.* p.114

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1986. p.273

<sup>4</sup> *op. cit.* Sorel : 1896. p.460

<sup>5</sup> *ibid.* p.238

<sup>6</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.67

ici qu'une faible importance : ce ne sont pas des dénombrements que l'on veut comparer, mais des *forces*. »<sup>1</sup> Ces forces seraient du domaine de la *conscience* au sens bergsonien, où la conscience n'est pas opposée à l'inconscient, puisque que c'est bien *l'intuition* qui est par excellence une « conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence. »<sup>2</sup> Mais l'intuition ne devient force que par son engagement dans une *lutte*, celle des classes. La classe en vient donc à désigner un état psychologique enraciné dans une intuition de lutte, devenue force par son positionnement, par son engagement. Elle est la *raison de la lutte*. En conséquence, la notion sorélienne de classe vient recouvrir ce que Giorgio Agamben décrit comme son sens « originaire » : la *klēsis* signifiant « appel » et « vocation ». Selon Agamben, Marx aurait été le premier à utiliser le gallicisme *Klasse* pour remplacer le terme hégélien de *Stand*. Mais cette substitution était aussi une mise en opposition, la *classe* représentant la dissolution de tout *Stände*, c'est-à-dire des « états » ou des « domaines »<sup>3</sup>. Agamben, à la suite de Benjamin, voit dans la notion marxiste d'une « société sans classes », où la formation d'une conscience de classe apparaît comme opératrice de la destruction des classes, une « *secularization of the idea of messianic time* »<sup>4</sup>, *klēsis* étant le terme habituel utilisé par Saint-Paul pour décrire le fait « *that he does not recall seizing hold of himself, but only of being seized* »<sup>5</sup>.

La pensée du mythe n'est pas loin, en ce qu'elle est le pont permettant à Sorel de comparer l'état d'esprit permettant les luttes religieuses et les luttes politiques. Et c'est précisément en discutant la notion de classe, dans sa préface de 1900 au *Socialisme* de Napoleone Colajanni, que Sorel utilisera pour la première fois l'idée de *mythe*. Après avoir remis en doute la pertinence de la dialectique, qu'Antonio Labriola s'efforçait de sauver de la vulgarisation d'Engels où « le grain en germant se détruit ou se nie »<sup>6</sup>, il indique que l'idée de la lutte des classes, véritable clé de voûte du marxisme, est un exemple parfait d'une *abstraction empirique*, fortement distincte des abstractions idéalistes de la dialectique. L'objectif était bien celui, comme le note Richard Vernon, « *to rescue an empirical Marx from a rationalistic Engels. His principal target was Engels' dialectical*

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.64

<sup>2</sup> Henri Bergson. 2003 (1934). *La Pensée et le mouvant*. Paris : PUF, p.27

<sup>3</sup> Giorgio Agamben. 2005. *The Time that remains. A commentary on the letter to the romans*. Stanford : Stanford University Press, p.30

<sup>4</sup> *idem*.

<sup>5</sup> *ibid.* p.33

<sup>6</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.181

*materialism* »<sup>1</sup>. Alors que d'un point de vue empirique, une classe pleinement constituée désigne une collectivité de familles

parvenues à un tel degré de solidarité qu'on puisse attribuer à l'ensemble une personnalité, le considérer comme un être qui raisonne et qui agit d'après ses raisons. Il est clair que jamais l'observation ne nous montre la classe parfaite; par conséquent, la théorie marxiste des classes constitue une *abstraction*.<sup>2</sup>

Par ailleurs, Sorel considère la classe moyenne, exclue de l'analyse des marxismes orthodoxes, comme la « principale source des contingences »<sup>3</sup> historiques, en ce qu'elle oscille entre les classes, son manque de consistance propre l'empêchant de devenir une classe pour-soi. Or, le prolétariat et la bourgeoisie forment bien des classes, dans la mesure où elles sont prises dans une lutte en vertu de laquelle leur « division est un fait empirique »<sup>4</sup>. L'abstraction marxiste de ce moment où une dichotomie se forme *par effet du champ de bataille*, et sa théorisation comme « moteur de l'histoire » a également comme résultat l'affermissement performatif de la dichotomie. En tant qu'elle s'insère dans une zone de fusion entre l'empirique et l'abstrait, le conscient et l'intuitif, l'actuel et le processus, elle échappe aux objections l'affectant à partir d'une ou l'autre alternative. Sorel n'hésite pas à décrire l'entreprise de Marx comme une « poésie sociale »<sup>5</sup>, transformée par ses disciples en doctrine abstraite. Mais, comme le remarque Yves Guchet, « il ne s'agit nullement de rejeter Marx, en raison de la non scientificité de ses concepts, mais de donner à ceux-ci un caractère plus scientifique »<sup>6</sup> en assumant la poésie, l'image ou le mythe comme tels.

La notion de *classe* doit être comprise non pas comme une catégorie sociologique, mais comme « une image construite en vue de la formation des consciences »<sup>7</sup>. Une image pédagogique, permettant de traduire le sentiment de la nécessité à la fois de la solidarité, de l'autonomie et du caractère *vocatif* dans les communautés en lutte. Elle reprend l'état d'esprit se développant à travers la lutte, puisqu'il ne peut y avoir lutte sans solidarité, sans autonomie et sans une impression d'ancrage vocatif, pour ensuite l'inscrire dans un processus global, d'où l'on comprend que de la présence d'un esprit de classe découle

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Vernon : 1973. p.409

<sup>2</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.184

<sup>3</sup> *ibid.* p.186

<sup>4</sup> *idem.* p.186

<sup>5</sup> *ibid.* p.189

<sup>6</sup> *op. cit.* Guchet : 1984. p.46

<sup>7</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.189

irrésistiblement un effet d'entraînement et d'enchaînement qui en fait le « moteur de l'histoire ». Ainsi, dire que la lutte des classes est le moteur de l'histoire, c'est dire que les sentiments reliés à la lutte provoquent le mouvement historique : il ne peut y avoir d'histoire sans une dynamique agonistique et un état d'esprit vocatif. Ce dernier doit être compris comme un *croire*, un *plan de consistance* reliant la lutte à une nécessité intérieure. L'état d'esprit en commun, le croire en commun, le *mythe* en commun permettent de regrouper des volontés disparates en transcendant leurs intérêts particuliers en une classe. Ils font ainsi « apparaître des *devenirs* appropriés à leur nature »<sup>1</sup>. Serait-ce que cette nature se trouverait en-deçà des intérêts égotiques ? Mais que sont-ils alors ?

Une lecture approfondie des formules de Sorel nous porterait à croire que la nature ou l'essence vers laquelle permet de tendre le syndicalisme est à la fois celle d'un *usage* et d'une manière *propres* et d'une impersonnalité, une *impropriété*, lui conférant une portée universelle. Le prolétariat, tel qu'il prend corps dans le syndicat, est fortement ancré dans sa profession : l'enthousiasme de Sorel face à la minutie technique du métier témoigne de l'importance qu'il accorde aux *usages*<sup>2</sup>, aux *poïèses*, aux manières de faire *propres* à la classe. Mais c'est aussi, comme pour le *démos* de Rancière<sup>3</sup>, une impropriété qui est la propriété commune du prolétariat. La société future n'aura pas de propriété privée ni de patrie seulement parce que le prolétariat est dépouillé et déraciné<sup>4</sup>. Le prolétariat n'est classe universelle que par son absence de prédicats. Malgré tout, le dépouillement et le déracinement restent des usages, comme il peut y avoir une poïétique de la rétraction (la « grève générale » est un exemple d'ouvrage de retrait). Peut-être qu'il n'y a, après tout, aucune incommensurabilité entre ce qu'Agamben appelle la « *klēsis-calling* », ou la fondation de la classe sur l'absence de prédicats, et la « *klēsis-Beruf* »<sup>5</sup>. Cette dernière, la vocation comme *métier*, est tout aussi infra-subjective, involontaire et contingente que l'impersonnalité de l'appel. Tous deux sont des *ēthos*, des manières d'habiter le monde en deçà de l'intérêt subjectif. La *klēsis* dévoile l'essence d'une communauté comme une manière d'être, une « condition » qui lui est impartie. De même, l'essence du socialisme, à

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.12

<sup>2</sup> Dans le sens de Michel de Certeau : « les usagers 'bricolent' avec et dans l'économie culturelle dominante les innombrables et infinitésimales métamorphoses de sa loi en celle de leurs intérêts et de leurs règles propres » (Michel de Certeau. 1990. *L'invention du quotidien. Tome 1 : Les arts de faire*. Paris : Gallimard, p.XXXIX)

<sup>3</sup> Jacques Rancière. 1995. *La Méésentente*. Paris : Galilée, p.32-33

<sup>4</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.242

<sup>5</sup> *op. cit.* Agamben : 2005. p.31

propos de laquelle Sorel avait entamé son révisionnisme, est un *ēthos*. Elle n'est pas un programme, un plan d'avenir ou une utopie. Elle n'est pas plus un volontarisme révolutionnaire, représenté par la volonté unitaire du parti, culminant en un grand soir, un changement de régime et une substitution des élites. Ni prise du pouvoir ni réforme de la production : le socialisme est une manière d'être, une coloration affective. En outre, il est une manière d'être avec autrui. Et l'on comprend alors la critique que Sorel adresse à Durkheim, comme quoi « la science n'a point pour objet la détermination des essences, des natures, mais la détermination des relations »<sup>1</sup>. Alors que les sciences naturelles se sont depuis longtemps débarrassées des essences idéales pour s'installer dans l'expérimentation relationnelle, la philosophie sociale se doit, à son tour, de porter son attention vers le *comment*, au-delà du *quoi*. Elle doit assumer que l'essence *se trouve dans les relations*, c'est-à-dire dans un « comment », dans un « entre ».

À la fois Sorel immanentise le socialisme dans un vécu présent et le transcendantalise comme un « appel », une « vocation » infra-subjective. Le socialisme apparaît désormais comme la coïncidence entre une suspension et une continuité, un détachement et un attachement. Le socialisme de Sorel entre dans une troisième voie rendant ces distinctions caduques : il les traverse. C'est en cela que sa troisième voie n'est pas dialectique, *l'Aufhebung* de l'utopisme et le blanquisme ne peut donner qu'un parti réformiste : précisément la SFIO de Jaurès ou le SPD de Kautsky auxquels s'oppose Sorel. C'est ce qu'avait déjà remarqué Goriély : « Entre la méthode insurrectionnelle et la méthode électorale, Sorel ne voit pas d'opposition fondamentale. C'est le même genre de passion auquel il est ici comme là fait appel. Ni ici ni là, le prolétariat n'existe pour soi : il forme une masse, non une classe. »<sup>2</sup> Au contraire de la synthèse dialectique, Sorel va chercher *en-deçà* des tendances contradictoires à la fois leur similarité, la récupération externe du mouvement ouvrier, et le mouvement qui les dépasse, l'affect socialiste qu'ils parasitent. L'affect socialiste, son essence, traverse tout le mouvement socialiste parce qu'il est sa condition de base et sa référence ultime. Le Parti et l'utopie ne sont que des échafaudages *sur* le sentiment de révolte, comme « les sentiments de négation et de protestation reproduisent, sous une forme atténuée, ce qui se produit dans la révolte »<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1895a. p.3

<sup>2</sup> *op. cit.* Goriély : 1962. p.191

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1900. p.396

L'*éthos* qui émerge de la lutte et du travail, protégé par l'autonomie et la solidarité syndicales, se tient *auprès* du sentiment de révolte sans lequel le socialisme est impossible.

Comme le dit Daniel Lindenberg, la décomposition sorélienne du marxisme « est plus une purification, une *catharsis*, qu'une décomposition »<sup>1</sup>. Le marxisme épuré se présente comme une poésie sociale du mouvement prolétarien, opérant à travers les images de la révolution catastrophique, de la lutte de classe et de son auto-organisation à travers le processus même de production. Le marxisme de Marx, sa nouveauté dans l'histoire des théories socialistes, tient dans ces images dont la valeur est « pédagogique » plutôt que prescriptive. Le marxisme, réticent à planifier le monde futur, le laisse s'élaborer dans le prolétariat seul. Ses images, si elles sont éducatives, visent à affermir, à vivifier un croire et une pratique qui a déjà lieu : la conjonction dans le mouvement socialiste prolétarien d'un fort sentiment éthique et d'une organisation solidaire permettant une transition souple. Selon Hutton, « *Sorel came to understand Marxism itself as a mythology, an insight which he believed to be his most important contribution to Marxism as a developing social philosophy.* »<sup>2</sup> Mais que devient alors le socialisme, si l'interrogation sur son essence avait motivé au départ la révision sorélienne du marxisme ?

En 1908, à un moment que nombre de commentateurs tiennent pour sa période de maturité – alors que ses *Réflexions sur la violence* ont synthétisé l'originalité de ses analyses sur un syndicalisme plus fort que jamais et juste avant qu'il ne fraie avec les monarchistes de l'*Action Française* – Sorel décrit les socialistes comme des « interprètes du prolétariat »<sup>3</sup>. En outre, à propos du marxisme, il se demande s'il ne serait « point plutôt une conception philosophique propre à éclairer les luttes sociales qu'un recueil de préceptes politiques »<sup>4</sup>. La théorie politique est ici conçue comme simple relais entre les pratiques politiques, dénuée de tout pouvoir prescriptif, de toute prépondérance. Elle interprète un mouvement ouvrier déjà en marche, ne lui offrant en retour que cette interprétation théorique affermissant la croyance du mouvement en lui-même. Ce qui a lieu avec Sorel est le renouvellement du renversement marxiste des rapports entre la philosophie et la pratique politique définie dans la fameuse 11<sup>e</sup> thèse sur Feuerbach. Dorénavant, à la fois le début et la fin de la théorie sont pratiques. La philosophie politique

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Lindenberg : 1986. p.200

<sup>2</sup> *op. cit.* Hutton : 1976. p.249

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.219

<sup>4</sup> *ibid.* p.240

socialiste doit d'être d'abord une *herméneutique sociale*, et ensuite une boîte à outils<sup>1</sup> à disposition du mouvement socialiste pour les besoins d'une intensification de sa motivation. Tout au long du processus, il s'agit de ne pas prendre le socialisme de l'extérieur, de le critiquer à partir de ce à quoi il n'a pas de rapport, mais plutôt de se brancher sur ses propres déterminations, d'entrer dans son univers affectif et symbolique, condition nécessaire de toute connaissance intuitive. Si le marxisme signifie essentiellement l'autonomie du prolétariat organisé en atelier, en révolte contre l'ordre existant sous l'image d'une catastrophe finale à venir, ce n'est que parce que le mouvement ouvrier le comprend comme tel en réalité. La théorie, et c'est en ce sens qu'elle est une herméneutique, n'est qu'une « interprétation des symboles »<sup>2</sup> produits au sein du mouvement ouvrier, avec l'objectif avoué de l'aider à se maintenir en lutte. Elle n'interprète ces symboles que pour en comprendre la valeur et la nécessité internes, et permettre ainsi une vigilance de la part des lecteurs face aux tentatives de dépouiller le prolétariat de ses intuitions motrices. La théorie doit fréquenter la psychologie du mouvement ouvrier *dans le but d'en éviter la manipulation*. Le paradoxe de la pensée politique de Sorel est ainsi peut être plus de démythifier le mythe en le décrivant théoriquement à ses fidèles<sup>3</sup> que de rendre disponible à des manipulateurs plus ou moins proto-fascistes une compréhension des moyens de la manipulation *via* la psychologie ouvrière. Tout au moins savons-nous que Sorel, de son propre avis, s'adresse avant tout au mouvement ouvrier<sup>4</sup>, se décrivant comme un « serviteur désintéressé du prolétariat ».<sup>5</sup>

La polémique de Sorel contre l'économiste néo-classique Anton Menger est décisive dans son élaboration d'une définition de l'essence du socialisme. Le frère du père de « l'individualisme méthodique » de l'école de Vienne, Carl Menger<sup>6</sup>, reproche à Marx de ne pas avoir suffisamment décrit la structure juridique du monde appelé à succéder au

---

<sup>1</sup> Tel que le définit Deleuze : « la pratique est un ensemble de relais d'un point théorique à un autre, et la théorie, un relais d'une pratique à une autre » (Gilles Deleuze. « Les Intellectuels et le pouvoir ». 2002 (1972). *L'Île Déserte. Textes et entretiens*. Paris : Minuit. p.288) et « C'est ça, une théorie, c'est exactement comme une boîte à outils. Rien à voir avec le signifiant... Il faut que ça serve, il faut que ça fonctionne. Et pas pour soi-même » (p.290)

<sup>2</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.14

<sup>3</sup> C'est la critique que lui a adressé Croce : « Sorel, dans l'acte de sa création, avait dissipé ce mythe (syndical) en en donnant une explication doctrinale » cité par Antonio Gramsci. 1983 (1930-1931). *Cahiers de Prison. 6, 7, 8 et 9*. Paris : Gallimard, p.204

<sup>4</sup> Malgré qu'il fut « un conseiller peu écouté » (Madeleine Rébérioux. 1964. « Début du XXe siècle : Socialistes et syndicalistes français ». *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. vol.19. no.5, p.983

<sup>5</sup> Note d'ouverture aux *Matériaux pour une Théorie du prolétariat*

<sup>6</sup> Anton Menger. 1900. *Le Droit au produit intégral du travail*. Paris : Giard et Brière.

capitalisme. Ayant conçu que « *la philosophie du droit doit être considérée comme l'essence même du socialisme* »<sup>1</sup>, à travers notamment l'idée du droit au produit intégral du travail, Anton Menger déclare qu'un socialisme arrivé à maturité – c'est-à-dire correspondant à son essence – devrait pouvoir décrire avec exactitude la mise en pratique de ses prérogatives juridiques. Or Sorel accuse Menger de confondre la thèse juridique et l'hypothèse éthique utilisée dans les luttes concrètes du mouvement socialiste pour guider son action. Le mouvement ouvrier est un *devenir*<sup>2</sup> : son existence est historique. Et de même le droit qu'il incarne est une quête historique, échappant à la séparation classique entre les droits innés et les droits acquis. Son existence historique *révèle l'histoire comme milieu artificiel*, raturant la connectivité d'un *télos* avec une *archè*, de par le fait même qu'il incarne la *transition*. Il est une tension vers l'avenir. Sorel décrit comme vraiment essentiel au socialisme « cette philosophie de la vie, qui porte sur *l'avenir prochain*. »<sup>3</sup> Cela n'est possible que parce que l'essence du socialisme se trouve dans une relation entre un état affectif - l'affect combiné de révolte et de solidarité - et une mise en acte dans une institution concrète – le syndicat.

Par le concept ambigu de *détermination éthique*, nous entendons rendre l'ambivalence de l'essence du socialisme par rapport aux distinctions théoriques traditionnelles, en vertu de laquelle elle peut être appelée une *troisième voie*. Comme nous l'avons vu, le socialisme est à la fois une nécessité vitale et un choix éclairé, à la fois un processus social automatique et un volontarisme, à la fois une inclination individuelle et collective et à la fois une universalité impropre et un esprit d'appropriation professionnelle. Mais il est aussi un démenti à la distinction fondamentale de la métaphysique occidentale entre la puissance et l'acte. À propos de la critique moralisante d'Anton Menger, Sorel demande : « l'auteur prendrait-il les socialistes pour des étudiants auxquels il aurait à faire passer un examen? Sans attendre sa permission, les classes ouvrières sont entrées dans la lutte contre les institutions existantes; elles ne font pas une critique, mais un siège »<sup>4</sup>. Ce siège est éminemment un *acte*, le socialisme est toujours *agi*. Mais, en même temps, le socialisme porte *sur* un avenir prochain, dans le sens où il *est* cet avenir prochain. Il *est une tension* vers l'avenir. Dans la mesure où cet avenir est conçu

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1900. p. 386

<sup>2</sup> Une des revues où Sorel a le plus écrit s'appelait *Le Devenir Social* et avait son pendant italien, *Il Devinire Sociale* dirigé par Enrico Leone.

<sup>3</sup> *ibid.* p. 401

<sup>4</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.219

comme une révolution<sup>1</sup> accouchant d'une société socialiste, il n'est qu'en puissance. Mais le geste socialiste, que ce soit dans une grève ou un partage solidaire, agit cette puissance sans l'épuiser. Pour Sorel, *il n'y a pas de conception d'une réalisation effective et entière du socialisme*, parce qu'il est toujours en puissance et en acte, c'est-à-dire qu'il est en devenir. Voilà qui rejoint l'attitude de Bernstein, dont le révisionnisme initial s'appuyait sur le renoncement de « toute foi en la réalisation d'un état social parfait et définitif »<sup>2</sup>. Avec comme conséquence l'immanentisation, par-delà l'individuel et le collectif, de l'essence du socialisme :

Le régime final imaginé par les socialistes n'est pas susceptible d'être fixé à une date déterminée, par une prévision sociologique; il est dans le présent; il n'est pas en dehors de nous, il est dans notre propre cœur. Le socialisme se réalise tous les jours, sous nos yeux, dans la mesure où nous parvenons à concevoir ce qu'est une conduite socialiste, dans la mesure où nous savons diriger les institutions, et dans la mesure, par suite, où l'éthique socialiste se forme, dans notre conscience et dans la vie.<sup>3</sup>

La relation entre le socialisme et l'éthique se trouve alors dans une conception de la temporalité de la conscience. Dit simplement, « le socialisme n'est pas une doctrine, une secte, un système politique, c'est l'émancipation des classes ouvrières qui s'organisent, s'instruisent et créent des institutions nouvelles »<sup>4</sup>. D'un point de vue général, l'entreprise de Sorel devient celle d'« une interprétation philosophique du mouvement socialiste »<sup>5</sup>. Celle-ci aura pour point focal la notion de *mythe*.

---

<sup>1</sup> D'ailleurs, Sorel « entend ce mot dans le sens populaire le plus simple » (*op. cit.* Sorel : 1900. p.397, note 2)

<sup>2</sup> *op. cit.* Goriély : 1962. p.124

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.137

<sup>4</sup> *ibid.* p.141

<sup>5</sup> *ibid.* p.120

## CHAPITRE III : Mythe et violence

*Point de politique sans mythes.*  
Valéry, *op. cit.* p.20

L'ambition de ce chapitre sera de proposer une interprétation des deux concepts les plus commentés de Sorel, parce que les plus polémiques : le mythe et la violence. Ceux-ci sont souvent tenus comme l'aboutissement de la pensée de Sorel, condensant l'alpha et l'oméga de son approche du monde dans une apologie de la violence mythique. Pourtant, s'ils sont centraux aux *Réflexions sur la violence*, ce n'est que tenus par une stricte conditionnalité ; ils seront d'ailleurs abandonnés comme concepts lorsque le syndicalisme révolutionnaire auxquels ils étaient attachés prendra son déclin. En 1910 déjà, dans la période où Sorel collaborera avec des auteurs royalistes, les termes seront pratiquement disparus comme tels, même si l'analyse de l'expérience religieuse des mystiques qui caractérise cette période reste hautement tributaire du concept de mythe. Or, la place fortement contestée du mythe et de la violence dans la postérité de Sorel exige que nous les abordions, à travers le cadre particulier d'analyse que nous nous efforçons de suivre : la compréhension de la notion d'éthique chez Sorel. Il va sans dire que le lien entre la violence et l'éthique est particulièrement délicat, lorsque Sorel peut en arriver à déclarer que « c'est à la violence que le socialisme doit les hautes valeurs morales par lesquelles il apporte le salut au monde moderne »<sup>1</sup>. Une telle phrase, difficilement compréhensible aujourd'hui, alors que la violence n'est guère plus définissable que comme l'absolu contraire de la moralité, apporte son lot d'ambiguïtés sur lesquelles s'ouvriront les derniers passages de ce chapitre, préparant le terrain de notre conclusion, où nous différencierons éthique et morale

### I. Aspects du mythe

Le mythe est sans contredit le concept sorélien qui a suscité les plus vives discussions chez ses commentateurs. Pris comme pinacle de sa pensée, il annonce un basculement et l'amorce d'une longue chute culminant dans ce discours de Mussolini, prononcé tout juste avant sa marche sur Rome, moins de deux mois après la mort de Sorel :

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.365

Nous avons créé un mythe. Le mythe est une foi, un noble enthousiasme. Il n'est pas nécessaire qu'il soit une réalité. C'est un stimulant et une espérance. C'est la foi et le courage. Notre mythe est la nation, la grande nation, dont nous voulons faire une réalité concrète.<sup>1</sup>

Mussolini reprend ici, d'une manière un peu grossière, les principaux traits du mythe sorélien en tant qu'état de conscience du croire permettant l'agir désintéressé. Que Carl Schmitt ait été le premier, dès l'année suivante, à relever ce discours n'est pas innocent : la guerre de tranchée qui caractérise encore aujourd'hui l'étude de Sorel prend véritablement son essor avec le débat entre Schmitt et Walter Benjamin, dont l'épicentre est l'interprétation des *Réflexions sur la violence* de Sorel soit comme légitimation irrationaliste de l'usage de la force<sup>2</sup> ou comme « moyen pur » échappant à la dialectique entre violence fondatrice et violence conservatrice de droit<sup>3</sup>. Le mythe est en effet une notion imprécise et hautement volatile. Cela tient de sa nature même, une fois qu'il n'est pas considéré comme une prescription mais bien comme une découverte théorique. Étrange découverte, convenons-en, qui rend son objet tout à la fois plus clair et plus flou. Mais tel est le destin d'une notion combinant la métaphysique de Bergson et la pragmatique de William James, qui se rejoignent aux extrêmes du fer à cheval de la philosophie, dans la zone obscure de la compréhension du *croire* précédant l'intellection.

La généalogie de la notion de mythe chez Sorel est fortement évocatrice, bien que peu évoquée par la littérature secondaire. Sorel l'a introduite dans sa préface de 1900 au *Socialisme* de Napoleone Colajanni<sup>4</sup>, dans un passage sur l'avant-dernier chapitre du *Capital*. Ce chapitre apocalyptique, détonnant avec la rigueur démonstrative du reste de l'œuvre, était tenu par Sorel comme sa véritable conclusion, spéculation confirmée ultérieurement par la marxologie<sup>5</sup>. Cette intuition a été renforcée lorsque Sorel a fréquenté le cours de Bergson au Collège de France sur Platon, où Bergson montrait « le rôle primordial que joue le mythe dans la philosophie de Platon, et comment Platon, après être monté, par la dialectique, des choses sensibles aux Idées, se trouve contraint, lorsqu'il veut

---

<sup>1</sup> Michael Buckmiller. 1985. « Sorel et le 'conservatisme révolutionnaire' en Allemagne ». *Cahiers Georges Sorel*. no.3, p.57

<sup>2</sup> *op. cit.* Carl Schmitt : 1988.

<sup>3</sup> *op. cit.* Benjamin : 2000. p.229

<sup>4</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. pp.175-201

<sup>5</sup> « Sorel fut sans doute le premier "exégète" de Marx à avoir deviné que "l'avant-dernier chapitre" du *Capital* est en fait la véritable conclusion de l'ouvrage. Ces trois pages, intitulées "Tendance historique de l'accumulation capitaliste", formulent en effet la conclusion générale de "l'Economie", voire le testament scientifique et éthique de l'auteur » (*op. cit.* Rubel : 1983. p.32)

passer des Idées aux choses, de recourir aux mythes »<sup>1</sup>. Selon Bergson, « cette idée frappa extrêmement Sorel, et c'est de là, me dit-il, qu'il tira sa notion de mythe comme moteur de l'humanité »<sup>2</sup>. De Platon à Marx, donc, le mythe clôt le discours, et permet le passage à la réalité sensible. C'est même ce qui aurait empêché Platon de verser entièrement dans un rationalisme moniste vide, en donnant un certain pluralisme épistémologique à son discours<sup>3</sup>. De surcroît, le passage vers le sensible, pour Sorel, signifie le passage vers l'action. Et c'est effectivement au cœur de l'interrogation sur le lien entre la théorie et la pratique que se pose pour lui la notion de mythe. D'ailleurs, ce n'est pas tant le lien qui est recherché que la zone réelle du contact, la surface où pensée et vie s'entrepénètrent. C'est ce que veut dire le *croire*.

Willy Gianinazzi identifie la source du concept sorélien de mythe dans la conjonction entre le tournant perspectiviste de la philologie, qui s'intéresse à la nécessité pédagogique du mythe, et le tournant « esthétique » de la psychologie clinique française, qui s'attelle à « décortiquer le fonctionnement psychique en supposant l'omniprésence des *images* derrière les sensations, les affects, les modalités de pensée tel le souvenir. »<sup>4</sup> Ce qui aurait particulièrement marqué Sorel chez Platon est qu'il « ne cachait pas son jeu en annonçant clairement que ces mythes ne concordaient pas avec la réalité »<sup>5</sup>, alors que Marx lui-même « n'avait pas toujours été conscient que sa théorie, fondée sur la pratique et tournée vers elle, se prêtait mal à séparer les indications scientifiques et l'exposition poétique »<sup>6</sup>. Il importe alors de développer un libre rapport à la mytho-poïèse, tandis qu'elle reçoit le statut d'une coloration mentale omniprésente et an-archique<sup>7</sup>. L'erreur des marxistes serait de ne pas avoir reconnu les passages mythiques comme tels, ce qui a permis l'enflure du déterminisme.

Le mythe désigne l'état psychologique nécessaire au passage à l'action<sup>8</sup> en ce qu'il délie la pensée du raisonnement intellectuel, de la chaîne infinie des séquences linguistiques, en créant un espace fluide où le réel n'est plus sous l'emprise de la causalité rationnelle. C'est-à-dire que le vague du mythe rend le réel à son possible et la pensée à son

---

<sup>1</sup> Jacques Chevalier. 1959. *Entretiens avec Bergson*. Paris : Plon, p.265.

<sup>2</sup> *Idem*.

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1921 a. p.49.

<sup>4</sup> Willy Gianinazzi. 2010. « Images mentales et mythe social ». *Mil Neuf Cent*. no.28, p.163

<sup>5</sup> *op.cit.* Gianinazzi : 2006. p.68

<sup>6</sup> *ibid.* p.70

<sup>7</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.165

<sup>8</sup> Georges Sorel. 1922 (1903). *Introduction à l'Économie moderne*. Paris : Marcel Rivière, p.394

acte. Vivre sous l'influence du mythe équivaut à vivre ce que l'on pense et à penser ce que l'on vit. Or, ce n'est pas tant qu'il faille, en concordance avec quelque prescription, se délester du langage, de la négociation et du raisonnement logique : Sorel n'est pas *contre* le langage, bien qu'il souhaite « parler une langue nouvelle »<sup>1</sup>. Le fait est que le mythe n'est pas pris comme une authenticité derrière la « nature artificielle » du langage, mais bien comme une autre forme de fiction, ayant ses attributs propres, et ayant le même caractère parasitaire que le langage face à une authenticité introuvable. Comme le dit Gianinazzi :

Le mythe, comme expression symbolique, n'était en somme qu'une modalité parmi d'autres (la poésie, la science, l'art) d'affronter, dans le rapport au réel, la béance incompressible entre la conscience et l'être, et, dans le rapport à l'autre, la marge irréductible d'incommunicabilité qui sépare l'individu de ses semblables – et tout cela à cause du langage qui introduit la distance.<sup>2</sup>

Le mythe s'insère donc dans la béance ouverte dans l'être par le langage et ce qui importe alors est sa *manière* d'habiter l'écart. Ce que Sorel pense du langage est fortement relié à son idée, bergsonienne, de l'intellectualisme. Le langage, en tant que système de signes caractérisé par l'arbitraire et l'infinie mobilité de ses désignations<sup>3</sup>, est un outil avancé de l'intellect, donc de l'externalisation de la conscience en spatialisation pratique du vivant. Les mots du langage sont des choses<sup>4</sup>, et leurs rapports entre eux se calquent sur la perception des objets entre eux, comme extériorités pures, façonnables et mobilisables à volontés : le langage est un « *corps immatériel* »<sup>5</sup> libérant l'intelligence de son hypnotisation par le travail<sup>6</sup> auquel il est dédié. Il permet, lorsqu'il se retourne sur lui-même, la *spéculation théorique*, moment premier de la liberté humaine. Cependant, cette spéculation ne se fait qu'avec son propre matériel, les mots devenus des choses : elle ne compose que du donné avec du donné, et « laisse échapper ce qu'il y a de *nouveau* à chaque moment d'une histoire. Elle n'admet pas l'imprévisible. Elle rejette toute création. »<sup>7</sup> C'est ce moment où le langage s'enferme en lui-même qui est appelé intellectualisme. Et c'est face son insuffisance face à la possibilité de saisir et de performer l'acte créatif par lequel la nouveauté vient au monde que se posent les images. Non pas

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1896a, p.941

<sup>2</sup> *op. cit.* Gianinazzi : 2006, p.112

<sup>3</sup> Henri Bergson. 2007 (1907). *L'Évolution Créatrice*. Paris : PUF, p.159

<sup>4</sup> *ibid.* p.265

<sup>5</sup> *idem.*

<sup>6</sup> *ibid.* p.160

<sup>7</sup> *ibid.* p.164

comme un moment ultérieur et réactif, mais comme une prédisposition, un catalyseur et une vitalité qui toujours supportent les signes. À cet égard, le mythe est une modalité de la pensée dont la composition est plus imagée que discursive. Le mythe est ainsi non seulement un moyen d'exposition ou de persuasion, « il relève au contraire de la perception »<sup>1</sup>, en ce que celle-ci est toujours imbibée d'une coloration affective, d'une disposition éthiques. En ce sens, l'effort le plus soutenu d'objectivité et de rationalité serait à tout le moins teinté d'un *désir* d'objectivité concomitant, un affect rationnel qui en permettrait le passage à l'action. Cette coloration affective est compréhensible comme écart, béance entre l'être humain et son activité. Puisque l'être humain, comme le socialisme, *n'est jamais tout à fait en acte*, sinon il n'y aurait pas de mouvement, pas de création, pas d'inattendu ni de liberté : « l'homme ne sortirait probablement jamais de son inertie s'il avait une vue parfaitement claire de l'avenir »<sup>2</sup>. Plus il y a de flou et d'imprécision dans l'acte, plus il est riche en potentialité, c'est-à-dire riche en liberté.

Ce qu'il est important de comprendre, c'est que le mythe existe au moyen d'une amplification de l'écart tracé par le langage, écart amplifié par l'embrouillement et l'imprécision de l'image. Mais cela veut aussi bien dire qu'il perce un trou dans le présent de la présence, de la même manière que le langage interrompt l'hypnose animale de l'intelligence dans son propre travail. Ce trou est le lieu d'irruption d'une temporalisation, c'est-à-dire qu'il est réceptacle à la fois d'une rétention du passé et d'une protension de l'avenir. Bergson mentionne le rôle de la mémoire du passé dans la fêlure de la plénitude absolue de la présence, où « le plein succède toujours au plein »<sup>3</sup>. La mémoire préside à l'ouverture d'un vide lorsque, « retardant sur elle-même, [la conscience] reste attachée au souvenir d'un état ancien alors qu'un autre état est déjà présent. »<sup>4</sup> La capacité de *percevoir une absence*, corrélatrice de celle de penser un néant, serait impossible pour un être sans mémoire ni prévision : « il n'y a d'absence que pour un être capable de souvenir et d'attente »<sup>5</sup>. En 1900 déjà, Sorel entrevoyait que « dès que l'homme s'élève quelque peu au-dessus de la vie animale, le présent et la réalité mécanique deviennent de moins en moins importants. L'homme s'entoure d'une sorte d'atmosphère idéale, d'un monde fait

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Gianinazzi : 2006. p.117

<sup>2</sup> *op. cit.* Sorel : 1900. p.397

<sup>3</sup> *op. cit.* Bergson : 2007. p.282

<sup>4</sup> *idem.*

<sup>5</sup> *ibid.* p.281

par lui, d'un *avenir*. »<sup>1</sup> Mais encore, Sorel affirmait que « c'est cette région de l'avenir imaginé qui constitue le vrai milieu humain »<sup>2</sup>. Le contenu de cette région est *tempéramental*, en ce qu'il concentre les *aspirations* fondamentales d'une personnalité : il s'agit d'une *condensation* de la tension de celle-ci vers l'agir. En ceci zone de contact entre la pensée et l'agir, nous pourrions l'appeler *caractère*, pour reprendre le terme que Bergson définit comme « la condensation de l'histoire que nous avons vécue depuis notre naissance, avant notre naissance même (...) notre courbure d'âme originelle »<sup>3</sup> par laquelle nous « désirons, voulons, agissons »<sup>4</sup>.

La prédominance vitale du caractère, de la courbure d'âme et de l'*ēthos*, intimement liés à la temporalisation, débouche sur des conséquences théoriques importantes, au nombre desquelles appartient l'idée de mythe. Tout d'abord, elle détermine un perspectivisme épistémologique, dépendant d'une mise en relation étroite entre pensée, affect et agir. La critique plutôt facile de Judith Shklar selon laquelle Bergson « *was the philosopher of moods, not of ideas* »<sup>5</sup> aurait visé juste, si elle avait également reconnu que le bergsonisme *incorpore* les idées dans les « *moods* », ambiances ou tempéraments. D'où la facilité de coupler le bergsonisme avec un certain nietzschéanisme à la Klossowski, s'interrogeant sur les ambiances psychiques préalables aux postures existentielles<sup>6</sup>. Pour Sorel, et c'est un des points essentiels de son révisionnisme de Marx, « les conclusions [sont] souvent posées avant la démonstration »<sup>7</sup>. En cela également pragmatiste, Sorel pose l'objectif pratico-affectif avant l'effort de systématisation intellectuelle : nous ne pensons qu'empêtrés dans un tempérament préformé, dont l'essence est de signifier une *manière de se comporter dans le monde*. Comme le dit William James, « L'histoire de la philosophie est dans une large mesure celle d'un conflit entre des tempéraments humains »<sup>8</sup>, par lesquels « nous choisissons le genre de théorie qui nous plaît d'avance »<sup>9</sup>. Le tempérament, en tant que rapport au monde, surdétermine

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1900. p.398

<sup>2</sup> *idem.*

<sup>3</sup> *op. cit.* Bergson : 2007. p.5

<sup>4</sup> *idem.*

<sup>5</sup> Judith Shklar. 1958. « Bergson and the politics of intuition » *The Review of Politics*. vol.20. no.4. Cambridge : Cambridge University Press, p.636

<sup>6</sup> Cf. le premier chapitre de Pierre Klossowski. 1969. *Nietzsche et le Cercle Vicieux*, Paris : Mercure de France.

<sup>7</sup> *op. cit.* Sorel : 1900. p.389

<sup>8</sup> William James. 2007 (1907). *Le Pragmatisme*. Paris : Flammarion, p.86

<sup>9</sup> *ibid.* p.238

l'intellection : c'est en cela qu'il relève du perceptif. « La réalité a des facettes plurielles qui apparaissent distinctement en correspondance avec le but que l'on se fixe : à chaque but correspond une perspective particulière. »<sup>1</sup> Le mythe correspond à une certaine qualité de l'agencement perceptif, celle où le tempérament se condense d'une telle façon qu'il lui est permis de subsister de manière autonome et de s'allonger en action libre. Il représente le moment où comportement et pensée, traditions et aspirations rejoignent une certaine adéquation qui leur permettent de s'engager, de se « commettre » dans le monde.

## II. Le mythe de la grève générale

Le concept sorélien de mythe, dans les *Réflexions sur la violence* de 1907, s'articule autour d'un cas précis : la grève générale. Déjà en 1903 Sorel avait proposé de « traiter comme des mythes les théories que les *savants* du socialisme ne veulent plus admettre et que les militants regardent comme 'des axiomes à l'abri de toute controverse' »<sup>2</sup>. Le mythe est donc en relation avec la connaissance : il est refusé par l'intellectualisme, mais présent dans l'action pratique. Il entre en jeu lorsque la description, l'analyse et la prédiction ne suffisent plus, rendant nécessaire l'instauration d'un autre régime du savoir. La grève générale, incompréhensible pour le réalisme politique « blanquiste », est une évidence pour ses praticiens, d'une telle force qu'elle est irréfutable. Et c'est bien parce qu'elle est *indémontrable* qu'elle est irréfutable. Selon Sorel, « Aucun effort de la pensée, aucun progrès des connaissances, aucune indication raisonnable ne pourront jamais faire disparaître le mystère qui enveloppe le socialisme »<sup>3</sup>. Or, il n'est mystère que pour l'intellectualisme d'héritage scholastique, alors que son *mouvement* est immédiatement saisissable pour qui est impliqué dans le « mouvement socialiste ». De même que l'interprétation orthodoxe et économiciste de Marx se trompe en ne reconnaissant pas que « ce sont les parties symboliques, regardées jadis comme ayant une valeur douteuse, qui représentent, au contraire, la valeur de l'œuvre »<sup>4</sup>, de même la grève générale appartient à cette région du mystère et de la puissance du symbole. Mais, à la rigueur, il n'y a pas de théorie, aussi objectiviste soit-elle, qui n'use pas de ses arguments comme des *illustrations*, utilisant cette puissance du symbole et de l'image. À ce chapitre, le rapprochement sorélien entre l'essence de la symbolique marxiste et la grève générale

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Gianinazzi : 2006. p.52

<sup>2</sup> *op. cit.* Sorel : 1922. p.216

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.202

<sup>4</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.253

reçoit son nom. Et la rubrique du mythe est prête à accueillir d'autres exemples historiques, dont les premières communautés chrétiennes, les partisans mazziniens et les armées de la Révolution française. Le mythe est ce qui les a fait agir, la disposition d'esprit par laquelle ils ont pu entraîner leur être-au-monde au-delà des commodités ordinaires.

Dans son *Introduction à l'économie moderne*, Sorel énonce trois règles indispensables à l'étude scientifique des phénomènes sociaux sans tomber dans la *physique sociale*, dont « il n'y a pas d'illusion plus dangereuse »<sup>1</sup>. Ces règles illustrent bien le tournant épistémologique que prendra Sorel après sa révision de Marx, et qui fera apparaître le mythe comme notion essentielle. En premier lieu, la règle *pragmatique*, que Sorel nomme avant même d'avoir fréquenté l'œuvre de William James, est une subordination du théorique au pratique. Elle stipule que « toutes les classifications, toutes les relations que l'on établit entre les phénomènes, les aspects essentiels sous lesquels se présentent les faits, dépendent du but pratique poursuivi »<sup>2</sup>. Mesure de modestie épistémologique, elle vise à s'écarter de la répétition effroyablement fréquente de la quête du système sociologique parfait, qui s'empresse « à poursuivre le fantôme d'une science qui s'éloigne toujours et qui toujours les trompe »<sup>3</sup>. A cet impératif s'ajoute une règle *artistique*, qui subordonne le concept à l'image. Puisque la connaissance par concepts héritée de la philosophie grecque ne se sent chez elle que dans les choses immuables, mathématiques, géométriques ou solides, elle n'est pas propice à la compréhension des faits sociaux. Sorel compare ceux-ci à « des nébuleuses, dont les positions, les aspects et les dimensions varient à tout instant »<sup>4</sup>.

Mais utiliser des images au lieu des concepts n'équivaut pas à une pure substitution, puisqu'elle est corrélative d'un appel à une sensibilité artistique. C'est-à-dire qu'il « faut pour réussir, en plus de l'habileté et d'une parfaite connaissance de la matière, une très vive sympathie pour le sujet »<sup>5</sup>. Le philosophe est alors en mesure de penser comme l'artiste crée, avec l'image comme matière, et les lois sociologiques qu'il découvre appartiennent plus à une musicalité des « rythmes de succession »<sup>6</sup> des faits sociaux qu'à une construction idéologique rigide. Il va sans dire que musicaliser la pensée consiste à en

---

<sup>1</sup> *op.cit.* Sorel : 1922. p.211

<sup>2</sup> *idem.*

<sup>3</sup> *idem.*

<sup>4</sup> *ibid.* p.212

<sup>5</sup> *ibid.* p.213

<sup>6</sup> *ibid.* p.214

suivre la *mobilité* et la *durée*, au contraire d'une connaissance par concepts attachée au primat de l'inerte et de l'éternel. La dernière règle, centrée sur l'*idéologie*, vise à négocier un espace de liberté théorique sans abandonner la cohérence. Pour Sorel, « les constructions idéologiques sont nécessaires, mais elles sont aussi les causes les plus fréquentes de nos erreurs. »<sup>1</sup> Il convient donc d'éviter de totaliser ou d'achever une pensée, afin de demeurer près des « *devenirs partiels*, des traces de mouvements parcellaires »<sup>2</sup> qui peuplent empiriquement notre expérience. Mais comme « il y a une force qui ramène toujours l'esprit vers les voies idéalistes »<sup>3</sup> ou idéologiques, il faut en être conscients et ne pas faire mine de s'en être tout à fait débarrassés. Ainsi, Sorel recommande d'étudier « la nature de cette force et chercher si l'idéalisme n'aurait pas une place légitime dans l'esprit, mais en dehors de l'économie, et du droit – alors que nos politiciens idéalistes veulent lui faire gouverner l'économie et le droit »<sup>4</sup>. Avec ce principe apparaît le lieu du mythe, qu'on comprend comme étant également celui de l'art, de la religion et de la philosophie idéaliste : la triade hégélienne des activités de l'esprit<sup>5</sup>, où le mystère règne en maître.

Les aspects du mythe exemplaire de la grève générale décrits par Sorel s'exigent mutuellement, dès lors que leur lieu de résidence acquiert l'unité floue du mystère, combinant les trois exigences épistémologiques que nous venons de voir. Le mythe de la grève générale est défini précisément comme un « ensemble d'images capables d'évoquer *en bloc et par la seule intuition*, avant toute analyse réfléchie, la masse des sentiments qui correspondent aux diverses manifestations de la guerre engagée par le socialisme contre le monde moderne »<sup>6</sup>. Il est donc un bloc indivisible d'images, relevant de la connaissance intuitive, c'est-à-dire d'une connaissance sympathique. Mais il est aussi, et ici se renforce l'analogie avec l'inconscient freudien, *condensation* en image des aspirations et dispositions psychologiques. Et c'est précisément parce qu'il est condensé qu'il est indivisible. C'est-à-dire que le mythe *regroupe* en communauté des volontés disparates, les condensant dans un bloc d'images du passé, du présent et du futur de telle manière que les intérêts particuliers sont dépassés.<sup>7</sup> Mais en regroupant et en condensant les *devenirs* particuliers selon une aspiration commune pour l'émancipation, le mythe finit par devenir

---

<sup>1</sup> *idem.*

<sup>2</sup> *idem.*

<sup>3</sup> *ibid.* p.215

<sup>4</sup> *idem.*

<sup>5</sup> Sorel cite fréquemment la triade hégélienne « art, philosophie et religion ». *Cf. op. cit.* Sorel : 1921. p.447

<sup>6</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.161

<sup>7</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.12

le catalyseur d'un dépassement effectif des regroupements d'intérêt anciens. Par exemple, le prolétariat se regroupant autour de l'image indémontrable et indescriptible de la grève générale, déleste son ancien agencement, où il était en compétition pour la vente de sa force de travail, et en vient à poser les conditions psychologiques réelles d'un dépassement de sa situation. En cela le mythe est un moyen d'action sur le présent, et à la rigueur le *seul* moyen pouvant modifier substantiellement les rapports de pouvoir et seul moyen de *création de nouveauté*, parce qu'interruption de l'actualité.

Le flou de l'image de la grève générale, en vertu duquel elle est indécomposable, correspond en effet à son appartenance à la potentialité plutôt qu'à l'actualité. Elle est obscure parce qu'elle laisse l'avenir indéterminé, et en cela précisément dépendante d'une intensification éthique de la présence. Le mythe sert à *préparer aux révolutions*<sup>1</sup>, il est une image éducative, lieu de la transition au socialisme et de la sortie du contemporain. Désormais, la révolution devient une question éthique puisqu'elle dépend plus « de l'organisation d'une résistance obstinée, croissante et passionnée contre l'ordre des choses existant »<sup>2</sup> que de constats matériels et de prédictions du niveau suffisant de développement des forces productives. Sorel va même jusqu'à avancer que l'idée de grève générale n'existe peut-être que pour rendre la lutte révolutionnaire plus héroïque.<sup>3</sup> Le fait est que ceux qui agissent le font toujours à partir de lieux psychologiques qui ne participent pas de la même rationalité que l'intellectualisme. Les militants syndicalistes savent très bien au nom de quoi ils agissent, et à la rigueur « le socialisme est indépendant des prétendus principes définis par ses théoriciens officiels »<sup>4</sup>. Les principes qui accompagnent la grève générale, l'anti-autoritarisme et l'anti-étapisme belliqueux, tiennent plus dans un effort éthique de l'esprit tendu vers l'image de son affranchissement que dans une description mécaniste de la réalité sociale et du programme destiné à la remplacer. Et c'est de ces militants syndicalistes, autonomes des influences bourgeoises, que vient la réflexion de Sorel sur le mythe. Pour lui,

Leur témoignage est décisif, souverain et irréformable quand il s'agit de savoir quelles sont les représentations qui agissent sur eux et sur leurs camarades de la manière la plus efficace, qui possèdent, au plus haut degré, la faculté de s'identifier avec leur conception socialiste, et grâce *auxquelles*

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.249

<sup>2</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.182

<sup>3</sup> *ibid.* p.188

<sup>4</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.61

*la raison ; les espérances et la perception des faits particuliers semblent ne plus faire qu'une seule unité.*<sup>1</sup>

Cette unité qui fait bloc est le principal garant de l'autonomie psychique des groupes engagés dans une lutte pour l'émancipation. C'est elle qui empêche toute captation par l'État ou le proto-État du Parti, puisqu'elle se refuse à toute discussion *dans les termes de l'adversaire hégémonique*. Or, l'image qui ne répond pas n'est pas pour autant muette. Mais que dit-elle alors ? Puisque si Sorel décrit le mythe comme une obscurité mystérieuse aux yeux des défenseurs de l'actualité, elle demeure l'image la plus claire qui soit aux yeux de ceux qui en sont habités.<sup>2</sup> Les premiers chrétiens n'étaient-ils pas *éblouis* par la présence divine, invisible aux yeux des autres ? Et la différence entre l'instinct et l'intelligence n'est-elle pas, chez Bergson, celle entre la vision et le toucher, par laquelle « ce qu'il y a d'essentiel dans l'instinct ne saurait s'exprimer en termes intellectuels, ni par conséquent s'analyser »<sup>3</sup> ?

### **III. Le statut de la violence**

Nous serions tentés d'avancer, à la lumière de ce que nous avons vu jusqu'à présent, que la violence polémique qui fait l'objet de l'œuvre principale de Sorel, est bien une violence *muette*, mais ne saurait en aucun cas être une violence *aveugle*. Bien plus, il s'agit une violence qui, comme toute violence, se fait en dehors du giron du langage, précisément pour y suppléer par la vision. Sorel est loin de supporter la violence comme une fin en soi, quoi qu'en dise S.P. Rouanet<sup>4</sup>. Il va même jusqu'à recommander de ne jamais saboter les outils de travail ni le produit offert au client, mais plutôt de prendre son temps pour mieux travailler, et ainsi faire perdre de la plus-value au patron<sup>5</sup>. La violence dont Sorel parle a une définition bien précise, hautement conditionnelle et fortement délimitée. Délimitée avant tout par le concept de force, dont elle est se veut le contraire absolu, mais aussi par tout ce qui serait de l'ordre du sanglant. La différence avec la force est bien claire : « la force a pour objet d'imposer l'organisation d'un certain ordre social dans lequel une minorité gouverne, tandis que la violence tend à la destruction de cet ordre. »<sup>6</sup> En 1900

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.168

<sup>2</sup> *ibid.* p.161

<sup>3</sup> *op. cit.* Bergson : 2007. p.169

<sup>4</sup> *op. cit.* Rouanet : 1964. p.51

<sup>5</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.70

<sup>6</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.240

déjà, Sorel donnait la même signification à la force, en l'associant au désir de vengeance typique des démagogues et des utopistes qui croient qu'il suffit de forcer la réalité pour la plier à ses désirs :

Le sophisme de la *force magique* reparaitra éternellement, quand l'homme est soumis aux impulsions de l'instinct, quand l'émotion éteint chez lui la faculté de *mesurer* (...) alors toutes les relations sociales lui semblent accidentelles et susceptibles de devenir n'importe quoi par l'emploi de la force<sup>1</sup>

Dans le cas de la grève générale, on retrouve également un type, la grève générale politique, mu par la force et un autre, la grève générale prolétarienne, mu par la violence. L'analyse qu'en fait Walter Benjamin sa « Critique de la violence » de 1921 est brillante, quoi qu'elle opère un déplacement des termes visant sans doute à éviter les confusions flagrantes. La violence de la grève prolétarienne de Sorel est décrite par Benjamin comme la seule conception non-violente possible dans le domaine de la lutte des classes : « tandis que la [grève générale politique] est une violence parce qu'elle ne provoque qu'une modification extérieure des conditions du travail, la seconde, [la grève générale prolétarienne], comme moyen pur, est non violente. »<sup>2</sup>. La grève générale politique est celle qui est commandée par un état-major dirigeant, qui l'instrumentalise afin d'obtenir des concessions précises, l'accroissement de sa propre puissance, tandis que la grève générale prolétarienne ne vise aucune fin sinon sa propre existence et sa propre persistance. Son caractère catastrophique n'est qu'une conséquence de ses propriétés intrinsèques. En ce sens, pour Benjamin, « cette sorte de grève a moins pour but de provoquer que d'accomplir »<sup>3</sup>. Muette, elle est une auto-affirmation retranchée du langage juridique : sa fin correspond à son moyen, et elle est ainsi incapable d'instrumentalisation. Si Benjamin doit nommer la violence sorélienne non-violence, c'est parce que son postulat de base réside dans le lien intrinsèque entre la violence et le droit, en tant que celle-là est toujours rattachée à un jugement moral sur le droit de son exercice. Une violence qui se dit « avoir le droit » peut être soit conservatrice soit destructrice de l'ordre des choses. Dans ce dernier cas, elle n'a « le droit » qu'au nom d'un ordre des choses supérieur, la vraie justice, et se retourne victorieuse en violence conservatrice de son nouvel ordre. De ce « cercle

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1900. p.393

<sup>2</sup> *op. cit.* Benjamin : 2000. p.231

<sup>3</sup> *idem.*

magique »<sup>1</sup> la grève générale prolétarienne est la rupture, justement parce qu'elle ne reprend pas le flambeau de la légitimité, qui est une quête de fins. La rupture du cercle n'est rien d'autre que la cessation de cette quête où les pouvoirs se succèdent en invoquant toujours la remise en marche d'une réalisation de la justice.

D'une manière captivante, Benjamin associe la possibilité d'une non-violence à ce qui est observable quotidiennement dans le commerce entre personnes privées, qui est encore visible en politique dans les relations diplomatiques. Il y regroupe les conflits quotidiens lorsqu'ils sont réglés sans aucun traité ou contrat, qui tiennent toujours sur la menace de la violence, mais plutôt par une parole stratégique usant de « tromperie », c'est-à-dire d'une parole purement rhétorique, affranchie de la référence à un Bien fondé en droit<sup>2</sup>. Pareillement, la diplomatie est une négociation tenant du moyen pur, alors qu'elle n'est jamais censée finir ni débiter, puisqu'elle n'a aucune fondation juridique sinon une tradition officieuse, toujours renflouée par l'expérience. Benjamin ne le mentionne pas, mais on pourrait conjecturer l'appartenance de la diplomatie à l'ordre de la *jurisprudence*, en d'autres termes d'un droit radicalement historique, radicalement soumis au flux de la durée sans cesse en modification, par opposition à l'ordre du droit naturel ou même de sa jumelle, le droit positif. Ce qui est assumé dans cette relation, ce n'est rien d'autre que le caractère éternel de la conflictualité, de l'asymétrie et de la stratégie. Autrement dit : de la guerre. Ironiquement, la violence que Benjamin identifie chez Sorel comme non-violence, se tient aux antipodes d'un pacifisme conservant la vie pour elle-même au détriment du devenir de ses formes : « l'homme précisément ne doit pas être confondu avec la simple vie qui est en lui. »<sup>3</sup> Benjamin peut alors appeler la non-violence du moyen pur une « violence divine » ou « violence pure », se manifestant dans la « véritable guerre »<sup>4</sup>, et il rejoint ainsi la violence sorélienne si paradoxale en ce qu'« une conception si rigoureuse de la grève générale est propre, comme telle, à diminuer dans les révolutions le rôle de la violence proprement dite »<sup>5</sup>.

Que la violence dont Sorel fait « l'apologie » vise avant tout à éviter une violence bien pire, c'est ce qui est clair lorsqu'on ne se limite pas à l'étude de son œuvre la plus connue. Dans les *Réflexions sur la violence*, il s'affaire bien à démontrer que « la

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.242

<sup>2</sup> *ibid.* p.232

<sup>3</sup> *ibid.* p.241

<sup>4</sup> *ibid.* p.243

<sup>5</sup> *ibid.* p.232

philosophie du droit s'accorde parfaitement avec la force »<sup>1</sup>, c'est-à-dire avec la torsion de la réalité selon une volonté abstraite. Il y pourfend également l'idéal du droit naturel, auquel il fait avouer : « ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste »<sup>2</sup>. Mais les véritables passages explicitant la densité psychoaffective et la dangerosité concomitante de la relation entre le droit et la force se trouvent dans des textes mineurs, qui n'avaient pas un titre aussi accrocheur. Dans « L'Éthique du socialisme », par exemple, Sorel départage distinctement une force typique des conceptions du droit naturel, qui serait imprégné des sentiments de haine et de jalousie, et une violence appartenant au droit historique, jurisprudentiel, qui exprimerait des volontés d'autonomie et de solidarité<sup>3</sup>. Le droit naturel se nourrit de haine en ce qu'il formule ses revendications comme une nécessité « d'avoir son dû ». Fondant sa réclamation sur la naturalisation de la justice, l'ennemi se voit corrélativement *dénaturalisé* et soumis à la vengeance dans la nudité juridique la plus absolue. Mais ce qui lui est le plus fortement reproché est que, certes « la haine peut provoquer des bouleversements, ruiner une organisation sociale, jeter un pays dans l'ère des révolutions sanglantes; mais elle ne produit rien »<sup>4</sup>.

Ainsi, Sorel recherche une violence *productrice* de réalité, entreprise qui peut paraître au premier abord hautement dangereuse, mais qui affronte en fait des dangers d'autant plus supérieurs. Le fascisme, par exemple, par rapport auquel les commentateurs présentent tour à tour Sorel comme un précurseur et un avertisseur, n'aurait pas montré le même type de violence s'il n'avait pas été opéré à travers l'appareil d'État, imprégné d'esprit de vengeance, entrepris au nom d'un projet hégémonique et, de surcroît, dirigé avant tout contre les organisations ouvrières autonomes<sup>5</sup>. Il ne faut pas oublier non plus que la violence fasciste était profondément marquée par celle qui a vu le jour dans les tranchées de la Première Guerre mondiale, où les démocraties parlementaires se sont montrées aussi brutales que la Prusse, et qui a fourni la plupart des allumés et des éclopés formant le bassin des corps francs anticommunistes.<sup>6</sup> De cette guerre célébrée comme

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.19

<sup>2</sup> *ibid.* p.21

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.120

<sup>4</sup> *ibid.* p.127

<sup>5</sup> A cet égard, le corporatisme du fascisme italien a été une entreprise évidente de subordination des syndicats à l'État. Cf. David D. Roberts. « How not to think about fascism and ideology : intellectual antecedents and historical meaning ». *Journal of Contemporary history*. vol.35. no.2: 2000. p.196

<sup>6</sup> Cf. Enzo Traverso « Interpréter le fascisme », *La Revue Internationale des Livres et des Idées*. url: <http://www.revuedeslivres.net/articles.php?idArt=99>. Consulté le 06/05/2010

« mobilisation totale » par le jeune Ernst Jünger<sup>1</sup>, la « véritable guerre » dont parlent Sorel et Benjamin ne pourrait pas être plus éloignée. Sorel sera du nombre très restreint des socialistes européens qui refuseront toujours de l'accepter, alors que le SPD de Kautsky votera les crédits de guerre, que Jules Guesde deviendra ministre d'État et déclarera en 1914 : « je n'ai pas la même crainte de l'avenir, la guerre est mère de la révolution »<sup>2</sup> et que même l'anarchiste Gustave Hervé de *La Guerre Sociale* se convertira au chauvinisme<sup>3</sup>. Sorel, de son côté, déplorera que les belligérants n'aient même plus la dignité de signer de courts armistices pour aller repêcher les cadavres<sup>4</sup>.

En 1907, Sorel en est rendu à voir la principale lacune du marxisme dans sa confusion entre la violence et la force, permettant à la théorie de la dictature du prolétariat de s'imposer face à celle du syndicalisme révolutionnaire<sup>5</sup>. Or, celui-ci, tel qu'il se présente dans l'épopée de la grève générale, illustre pourtant de manière bien plus exacte les principales idées de Marx sur l'organisation. Non seulement il concentre dans une institution économiquement autonome les principaux leviers d'une transition vers le socialisme, mais il permet également de révéler la réalité sociale en tant que lutte de classes. Par là il faut comprendre que la grève générale instancie les acteurs sociaux dans des positions séparées, où se dévoile leur densité conflictuelle. Les grévistes sont en mesure de différencier immédiatement les éléments discursifs et pratiques selon leur essence bourgeoise ou prolétarienne, cette essence se manifestant de manière très claire dans l'attitude prise face à la grève, soit en hostilité ou en engagement. Le geste essentiel de la grève est donc celui de la *séparation en groupes antagonistes*, séparation autant au niveau de leur situation circonstancielle face à la grève qu'au niveau des intérêts qu'ils y engagent et des manières de penser qu'ils y associent :

Toutes les oppositions prennent un caractère de netteté extraordinaire quand on suppose les conflits grossis jusqu'au point de la grève général ; alors toutes les parties de la structure économique-juridique, en tant que celle-ci est regardée du point de vue de la lutte des classes, sont portées à

---

<sup>1</sup> Ernst Jünger. 1990 (1930). *L'État Universel* (suivi de) *La Mobilisation Totale*. Paris : Gallimard.

<sup>2</sup> Claude Willard. 1991. *Jules Guesde, l'apôtre et la loi*. Paris : Éditions ouvrières, p.103

<sup>3</sup> Georges Sorel. 1997. « Lettres de Georges Sorel à Jean Bourdeau. Deuxième partie : 1913-1921 ». *Mil Neuf cent*. no. 15, p.171

<sup>4</sup> *ibid.* p.172

<sup>5</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.250

leur perfection ; la société est bien divisée en deux camps, et seulement en deux, sur un champ de bataille.<sup>1</sup>

La fonction de la grève générale est ainsi celle du dévoilement du caractère agonistique du tissu social. Tous les événements y prenant place deviennent des symptômes purs et simples de la lutte des classes et de la scission essentielle dont elle témoigne. La violence, dans ce contexte, n'est qu'un outil d'accentuation de cette séparation, un outil de revitalisation de la démarcation. Il est difficile de trouver dans Sorel ces passages recherchés sur une quelconque valeur intrinsèque et ontologique de la violence. La valeur ontologique réside exclusivement dans la disposition psychique de la classe, à l'égard de laquelle le mythe de la grève générale agit comme incubateur et dont la violence n'est qu'un moyen pur. Sorel ne « justifie » la violence que par sa capacité à « rajeunir » l'idée de grève générale<sup>2</sup>, qui à son tour ne sert qu'à rajeunir le socialisme. À la rigueur, le socialisme ne sert lui-même qu'à maintenir une scission dans le corps social, elle-même dédiée à maintenir possible une mobilité.<sup>3</sup> Cette scission est également la condition de possibilité de dispositions psychiques intenses et actives nécessaires à un dépassement de ses intérêts immédiats, c'est-à-dire à un état d'esprit « sublime » permettant de l'agir noble ou « héroïque ».

C'est pourquoi Sorel met côté à côté la violence prolétarienne et la vigueur bourgeoise comme opérateurs de la scission, argument de première importance dans les *Réflexions sur la violence*, mais qui passe souvent inaperçu. Il affirme par exemple que « si une classe capitaliste est énergique, elle affirme constamment sa volonté de se défendre, son attitude franchement et loyalement réactionnaire contribue, au moins autant que la violence prolétarienne, à marquer, la scission des classes qui est la base de tout le socialisme. »<sup>4</sup> Parallèlement, la violence prolétarienne « peut opérer, d'une manière indirecte, sur les bourgeois, pour les rappeler au sentiment de leur classe (...) procédé très pratique pour signifier aux bourgeois qu'ils doivent s'occuper de leurs affaires et seulement de cela »<sup>5</sup>. Elle ne vaut donc que comme moyen de restaurer la structure de classes et assigner celles-ci à leur rôle réel dans la production, rejoignant ainsi l'intuition de Marx sur le parallélisme entre une « bourgeoisie nombreuse, riche, concentrée et puissante et un

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.177

<sup>2</sup> *ibid.* p.364

<sup>3</sup> *ibid.* p.179

<sup>4</sup> *ibid.* p.257

<sup>5</sup> *ibid.* p.108

prolétariat fort concentré et intelligent »<sup>1</sup>. Par conséquent, la violence exercée dans le cadre du mythe de la grève générale contribue à la fois à révéler et à produire la situation réelle des classes dans l'appareil productif.

C'est précisément cette propriété qui donne à la violence une faculté de vision remplaçant celle de la parole. De la même manière que la vision du mystique, le mythe est une disposition mentale qui produit dans l'agir ce qu'il voit en images, de par la force de son imprégnation. Cet aspect s'oppose à l'embrouillamini des doctrines réconciliatrices des socialistes parlementaires, s'adressant dans l'unité du flou à un large public divisé par la rhétorique de la conciliation magique des contraires, par laquelle elles peuvent affirmer que « la meilleure politique pour faire disparaître l'État consiste provisoirement à renforcer la machine gouvernementale ; Gribouille, qui se jette à l'eau pour ne pas être mouillé par la pluie »<sup>2</sup>. Le mythe syndicaliste, au contraire, « s'efforce d'employer des moyens d'expression qui projettent sur les choses une pleine lumière, qui les posent parfaitement à la place que leur assigne leur nature et qui *accusent toute la valeur des forces mises en jeu* »<sup>3</sup>. Au lieu d'atténuer les oppositions et les scissions, il les met en relief, les dévoile comme telles en leur donnant une consistance.

Ainsi, il nous faut comprendre que le mythe, à l'égard duquel la violence n'est qu'un excitant, a le rôle d'un révélateur des forces, c'est-à-dire de dévoilement des relations de pouvoir. Cela veut dire qu'il est révélateur de guerre, en ce que la guerre serait toujours déjà là, mais toujours l'objet d'occultations qui sont elles-mêmes autant de stratégies militaires. Lorsque Sorel soutient que plus se développera le syndicalisme révolutionnaire, « plus les conflits sociaux prendront un caractère de *pure lutte* semblable à celle des armées en campagne »<sup>4</sup>, il lui inculque une faculté de *voir* et de *faire voir* la guerre, c'est-à-dire de voir et de faire voir le monde d'une telle manière que ce qu'il doit à la lutte soit compris comme déterminant. En ce sens, le mythe est un outil de science politique, puisque « faire de la science, c'est d'abord savoir quelles sont les forces qui existent dans le monde, et c'est se mettre en état de les utiliser en raisonnant d'après expérience. »<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.110

<sup>2</sup> *ibid.* p.158

<sup>3</sup> *ibid.* p.160

<sup>4</sup> *ibid.* p.150

<sup>5</sup> *ibid.* p.204

#### IV. Une violence sans brutalité ?

La guerre qui est révélée par le mythe de la grève générale n'a de relation avec une guerre étrangère, classique ou moderne, que comme son contraire. En définitive, il n'y en a qu'une qui soit dévoilée : la guerre de la liberté, qui se dessine justement entre une violence émancipatrice et une force canalisatrice. Cette qualité de la guerre, que Sorel décrit avec l'analogie des armées de la Révolution française, implique du même coup une opposition entre les dispositions psychologiques des deux camps. Les armées républicaines, en petit nombre et mal équipées, ont puisé leur puissance uniquement du courage et de l'héroïsme de leurs soldats dépendant d'un état d'esprit profondément imbibé du mythe égalitaire. Elles ont manifesté une des fonctions principales du mythe : *l'exigence éthique* par laquelle « chaque soldat se considérait comme étant un *personnage* ayant à faire quelque chose de très important dans la bataille »<sup>1</sup>, et non comme le simple pion des armées royales, lequel n'est habité par aucun mythe dépassant l'appât du salaire. Le mythe habite la conscience du soldat de telle manière qu'il conçoit chacune de ses actions à travers ses répercussions directes non seulement sur ses camarades, mais sur l'intensité du mythe lui-même.

Le gréviste, comme le soldat républicain, se sent tenu d'agir à *la hauteur du mythe*, qui est avant tout une exigence éthique. Il est accusé par le mythe qui l'habite comme entièrement responsable de son sort, qui ne dépend que de la qualité des efforts qu'il déploie, de sorte que « toutes les choses soient considérées sous un point de vue *qualitatif et individualiste* »<sup>2</sup>, c'est-à-dire insubordonné à un plan d'ensemble ou une manipulation démagogique. Il ne conserve des attributs classiques de la guerre que l'absence de ressentiment et une certaine honnêteté de l'hostilité empêchant les débordements. Hors de tout esprit de proscription, la « véritable guerre » envisagée par Sorel et Benjamin « se produit sans haine et sans esprit de vengeance ; en guerre on ne tue pas les vaincus ; on ne fait pas supporter à des êtres inoffensifs les conséquences des déboires que les armées peuvent avoir éprouvées sur les champs de bataille »<sup>3</sup>. Voilà en quoi elle est apte à diminuer la quantité de sang versé, surtout lorsque l'observation des conditions de vie insupportables du prolétariat du début du XXe siècle nous entraîne à reconnaître qu'une certaine dose de violence *allait devoir sortir* un jour ou l'autre. De nombreux passages de Sorel nous amènent à envisager qu'il concevait la violence syndicaliste comme un moindre

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.349

<sup>2</sup> *ibid.* p.351

<sup>3</sup> *ibid.* p.149

mal devant le spectre d'une guerre étrangère ou d'un mouvement de masse rallié à un démagogue<sup>1</sup>. D'ailleurs, il affirme sans équivoque que si les politiciens étaient de véritables humanistes, « ils béniraient les propagandistes de la grève générale qui, en fait, travaillent à rendre le maintien du socialisme compatible avec le moins de brutalité possible »<sup>2</sup>.

À ce stade de notre analyse et compte tenu de ce qui précède, il nous serait difficile d'interpréter la lecture que Carl Schmitt fit de Sorel comme le modernisateur du décisionnisme machiavélien autrement que comme un pur et simple travestissement. Schmitt inverse tout simplement la lecture benjaminienne pour associer la violence sorélienne à la violence destructrice du droit parlementaire et fondatrice/conservatrice du droit d'exception, c'est-à-dire de la Souveraineté. L'opération, dont l'évidence de la déformation est patente, se traduit par l'incorporation du terme principal que Sorel oppose à la violence, la *force*, comme son essence même. Le geste essentiel du Sorel schmittien serait une légitimation irrationaliste de l'usage de la force par l'État, doublé d'une célébration de la guerre associée à la *gran contienda* de Donoso-Cortès, l'ennemi juré de Proudhon. Cette association avec la grande idole de Schmitt, Donoso-Cortès, qui soutient tout l'édifice de l'interprétation schmittienne, est plaquée sur un Sorel qui ne le mentionne d'ailleurs nulle part<sup>3</sup>. Elle permet de les mettre côte à côte pour faire de Sorel le ventriloque d'un Donoso-Cortès annonçant prophétiquement que « *the day of radical rejection and the day of sovereign declarations is coming* »<sup>4</sup>. Or, la violence et la guerre chez Sorel relèvent beaucoup plus de tactiques défensives, visant à préserver une disposition d'esprit où une certaine créativité peut voir le jour, que du rouleau-compresseur indifférent de la *gran contienda* de Donoso-Cortès. Il n'y a peut-être qu'Antonio Gramsci qui a su relever dans toute sa profondeur ce fait pourtant patent que la violence glorifiée par Sorel est exclusivement celle qui résulte de la grève, « c'est-à-dire une activité pour ainsi dire passive »<sup>5</sup>. Cette passivité tient encore de son mutisme, qui l'éloigne des déclarations ou décisions souveraines, en lui préférant le maintien d'une vision ne s'adressant pas à l'ennemi.

---

<sup>1</sup> *ibid.* p.101

<sup>2</sup> *ibid.* p.266

<sup>3</sup> Après avoir fait l'apologie de la guerre *per se* Schmitt avoue que « all of these are opinions of Donoso-Cortès, which might (*sic*) have come word for word from Sorel. » (*op. cit.* Schmitt : 1988. p.70)

<sup>4</sup> *ibid.* p.69

<sup>5</sup> *op. cit.* Gramsci : 1983. Cahier 8. § 32, p.204

La conclusion du texte de Carl Schmitt, où pour la première fois on voit s'esquisser une vision du mythe sorélien comme forme vide pouvant indifféremment être remplie par un contenu, trouve là sa limite. Schmitt y soutient que la victoire de Mussolini a révélé la Nation comme le mythe le plus puissant qui puisse exister, et que :

*If anarchist authors have discovered the importance of the mythical from an opposition to authority and unity, then they have also cooperated in establishing the foundation of another authority, however unwillingly, an authority based on the new feeling for order, discipline, and hierarchy.<sup>1</sup>*

Outre que cette interprétation, en dressant pour une des premières fois une ligne droite entre la théorie sorélienne et le fascisme, omet de mentionner l'extrême brutalité répressive dont le régime mussolinien a dû user pour réprimer le mouvement ouvrier, il ne daigne même pas reconnaître que les mises en garde contre le chauvinisme sont constantes chez Sorel. Un des éléments essentiels de la valeur du syndicalisme réside dans son antipatriotisme qui le met à l'abri des flatteries de l'État au nom du devoir social.<sup>2</sup>

Si Sorel a collaboré, de 1909 à 1913, avec le parti monarchiste de Maurras, ce n'est pas pour des raisons patriotiques ou nationalistes. Selon notre interprétation, il s'agit plutôt d'un retournement de ses tendances moralistes jansénistes, qui prennent le pas sur l'approche éthique lors d'une période hautement dépressive succédant à la déception face au tournant « cogestionnaire » pris par les syndicats à partir de 1908. Ce tournant du syndicalisme est venu confirmer les pires craintes du Sorel des *Réflexions sur la violence*, où il appréhende une collusion entre les syndicats et l'État qui aurait pour résultat l'anéantissement de l'autonomie ouvrière sur le modèle britannique<sup>3</sup>. En revanche, le retournement traditionaliste de Sorel, plus proche de De Maistre que du fascisme, se basera sur l'idée que l'Ancien Régime était un régime moins hégémonique que la démocratie<sup>4</sup>, idée que même Walter Benjamin soutiendra dans son analyse de l'essence du corps policier<sup>5</sup>. Le nationalisme l'inspire très peu, et il mettra beaucoup d'efforts à

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Schmitt : 1988. p.76

<sup>2</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.264

<sup>3</sup> *ibid.* p.94

<sup>4</sup> « L'expérience contemporaine montre que la démocratie engendre des structures de partis politiques très complexes qui tendent à gêner l'autonomie de la vie ouvrière; on pourrait se demander si cette autonomie n'est pas plus facile sous les régimes aristocratiques que sous les républicains, si préoccupés de solidarité nationale » (*op. cit.* Sorel : 1921a. p.265)

<sup>5</sup> Selon Benjamin la police « fait moins de ravages là où, dans la monarchie absolue, elle représente la violence du souverain, en laquelle s'unissent les pleins pouvoirs législatifs et exécutifs, que dans des

dissuader<sup>1</sup> son jeune disciple, Édouard Berth, de s'allier avec Georges Valois, futur fondateur du premier groupe fasciste de France, les *Faisceaux*. Il finira même ses *Matériaux pour une théorie du prolétariat* de 1921 par des « Exégèses proudhoniennes » où il cible les *Cahiers du Cercle Proudhon* de Valois et Berth, qui comptaient nationaliser la figure de Proudhon et ainsi subordonner le mouvement syndicaliste au mouvement monarchiste, en affirmant clairement : « en nous inspirant de Proudhon, efforçons-nous de défendre notre pays contre le chauvinisme qui fut toujours si odieux à notre grand socialiste »<sup>2</sup>. Entre Sorel et Berth, il y a le gouffre classique qui sépare le maître du disciple, gouffre envers lequel Sorel tentait de rester toujours vigilant<sup>3</sup>. Si une chose est sûre, c'est que tous les liens découverts entre Sorel et le fascisme, que ce soit chez Schmitt ou chez Sternhell, sont beaucoup plus évidents chez ses disciples que dans ses propres écrits.<sup>4</sup> Et le seul intellectuel vivant dont Sorel a pu se prononcer le disciple, Henri Bergson, reconnaît entièrement cette distinction, lorsqu'il écrit en 1936 à Berth, sur le ton du reproche, que « Sorel pouvait encourager à la violence mais non pas à la haine »<sup>5</sup>. En voilà au moins un qui sût reconnaître la différence...

Dans ses derniers textes, au moment même où le mythe se nationalise véritablement et où quelque chose comme un fascisme prend forme en Italie, Sorel passe son temps à écrire des articles sur l'indépendance de l'Égypte desquels Fanon lui-même n'aurait rien à redire. Dans ces articles, Sorel encourage le mouvement indépendantiste égyptien à comprendre la « nécessité de ne pas s'eupéaniser » comme il le faisait avec les syndicats. Ce qui importe, pour Sorel, c'est qu'il y ait encore la possibilité d'esprits libres et indépendants dans le monde, sans lesquels il n'y aurait aucune création ni mouvement, faute de scission. Lui mettre sur le dos la récupération de ses recherches au profit de l'État

---

démocraties où sa présence, que ne rehausse aucune relation de ce genre, témoigne de la forme de violence la plus dégénérée qui se puisse concevoir ». (*op. cit.* Benjamin : 2000. p.224)

<sup>1</sup> Vers la fin de 1911, lorsque se constituera le *Cercle Proudhon*, Sorel écrira à Berth : « En réfléchissant hier soir au cercle Proudhon, je me suis persuadé que cette entreprise est condamnée à ne pas avoir le moindre succès; je redoute qu'elle ne contribue à rendre les jeunes gens moins aptes à comprendre Proudhon, parce que pour entendre celui-ci *il faut faire abstraction de tous projets politiques*, et ce cercle se trouve encore sous des patronages qui lui donnent une couleur très politique; *l'Action française*, en subordonnant tout à la politique, entendue au seul plan scolastique de forme de gouvernement, se montre très hostile au cours d'idées dans lequel il faut se placer pour juger Proudhon » (Georges Sorel. 1987. « Lettres de Georges Sorel à Édouard Berth. Troisième Partie : 1911-1917 » *Mil Neuf Cent*. no.5, p.168)

<sup>2</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.448

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1911, p.67

<sup>4</sup> Alice Yaeger Kaplan. 1986. *Reproductions of Banality : fascism, literature and french intellectual life*. Minneapolis : University of Minnesota Press, p.60

<sup>5</sup> Henri Bergson. 2002. *Correspondances*. Paris : PUF, p.1525 (lettre du 14 janvier 1936)

qu'il cherchait à conjurer, c'est tout simplement lui reprocher d'avoir fait des découvertes dont un mouvement socialiste aurait pu s'emparer s'il n'avait pas été si avide de coopération constructive avec le patronat. Celle-ci, stratégie de tous les partis ouvriers d'Europe, n'a pu empêcher les fascismes mussoliniens, hitlériens, franquistes et pétainistes de leur succéder avec le financement de ce même patronat. Peut-être est-ce à travers cette lumière que nous pourrions comprendre l'affirmation de Sorel, qui sonne si étrange aujourd'hui, selon laquelle « la violence prolétarienne, exercée comme une *manifestation pure et simple du sentiment de lutte de classe* (...) peut sauver le monde de la barbarie »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.120

## CONCLUSION : Sur la différence entre éthique et morale.

*Nous ne pouvons, en effet, prendre parti qu'en cédant à ce qu'il y a de plus particulier dans notre nature, et de plus accidentel dans le présent. L'esprit libre se sent inaliénable.*  
Valéry, *op. cit.* p.81

L'aboutissement de notre parcours interprétatif de la philosophie politique de Sorel ne saurait être qu'un paradoxe, si l'on prend au sérieux le mot de Goriély selon lequel « l'antinomie est immanente à l'esprit même de Sorel. »<sup>1</sup>. Comme nous le savons, l'antinomie principale de Sorel, qui en fait une figure non seulement disconvenue, mais aussi ouverte à toutes les déformations, est celle de sa duplicité politique : sa tête de Janus oscillant entre anarcho-syndicalisme et traditionalisme conservateur. Nous nous sommes affairés, tout au long de ce mémoire, à dégager une interprétation du geste révisionniste de Sorel comme une « éthicisation » du politique, geste inédit pour la philosophie politique marxiste<sup>2</sup>, hormis Marx lui-même. Mais notre réflexion sur l'éthique serait largement incomplète si elle ne tenait pas compte de l'autre côté de Sorel, celui qui soutenait que « *le monde ne deviendra plus juste que dans la mesure où il deviendra plus chaste* »<sup>3</sup>, qu'« en vantant le scepticisme dans les sciences de la nature, on ruine toutes les valeurs morales »<sup>4</sup> et que « dès maintenant les socialistes devraient regarder avec méfiance ce qui vit en marge de la production »<sup>5</sup>. Nous ne pouvons non plus simplement faire abstraction de ses quelques passages antisémites<sup>6</sup> et de ceux où il pourfend l'esprit démocratique jusqu'au point de prôner la substitution du concept « de l'égalité, qui est un concept arithmétique et géométrique, [par] un concept biologique, la vie qui est inégalité et asymétrie. »<sup>7</sup>. Ces passages sont d'autant plus gênants qu'ils proviennent d'un des premiers penseurs à avoir

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Goriély : 1950. p.585

<sup>2</sup> *op. cit.* Rouanet : 1964. p.69

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.199

<sup>4</sup> *op. cit.* Sorel : 1997. p.155

<sup>5</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.136

<sup>6</sup> Sur les tendances antisémites de Sorel, voir Shlomo Sand. 1984. « Sorel, les juifs et l'antisémitisme ». *Cahiers Georges Sorel*. no.2, pp.7-36. Sand montre que l'antisémitisme de Sorel est bien réel, mais entièrement relié à des événements politiques où un lobby juif se construit comme acteur des dreyfusards triomphants. Il le décrit comme « un antisémitisme plus primaire que théorique, d'une judéophobie inconséquente relevant davantage du caractère de l'homme que des fondements de sa philosophie » (p.36)

<sup>7</sup> *op. cit.* Sorel : 1921a. p.18-19

mis le prolétariat en garde contre la biologisation des sciences sociales<sup>1</sup>, la hiérarchie et surtout l'antisémitisme, finissant son introduction aux *Réflexions sur la violence* en mentionnant que « la légende du Juif-Errant est le symbole des plus hautes aspirations de l'humanité, condamnée à toujours marcher sans connaître le repos »<sup>2</sup>.

Ce qui est le plus frappant de ces tendances contraires aux caractères éthiques que nous avons relevés chez Sorel, c'est qu'elles ne le sont pas à la manière d'un simple anti-éthicisme ou an-éthicisme. Si ces derniers termes sonnent creux, c'est qu'il conviendrait de les remplacer par anti-moralisme ou a-moralisme, substitution couramment acceptée en philosophie. Mais même cette substitution ne nous dirait rien sur l'antinomie interne à la pensée de Sorel, de par le simple fait que ce qui s'oppose chez lui aux caractères éthiques est *précisément une tendance moraliste*. C'est le geste, infiniment répété, des détracteurs de Sorel, que de vouloir lui trouver un immoralisme latent ou patent. Rien d'étonnant à ce geste s'il est additionné par la volonté de faire de Sorel un irrationaliste anti-Lumières, un romancier du massacre. Mais cette interprétation, aujourd'hui dominante avec le succès des parutions de Zeev Sternhell, souffre de ne pas pouvoir intégrer la plus grande part des idées de Sorel, où l'insistance est mise sur la nécessité vitale de faire du socialisme une éthique. Lorsque Sternhell énonce sans broncher que « *because Sorel was a moralist who was haunted by the specter of decadence, there was no form of political life that was not for him a system of ethics* »<sup>3</sup>, on découvre que ce qui se trame dans une littérature secondaire, qui ne peut s'empêcher de sélectionner et de tordre les idées jusqu'à la pure altération, est la même confusion entre la morale et l'éthique que celle qui est en jeu dans la pensée même de Sorel. Et une grande part de la littérature d'opposition à Sternhell, groupée autour des *Cahiers Georges Sorel* issus des cahiers de l'Herne de 1984, défend

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1921. p.360. La principale critique de Sorel à l'égard de Bergson est d'avoir fait passer sa sociologie pour de la biologie, alors que la « biologie fait des emprunts continuels à l'histoire sociale ». Sorel est pragmatiste plus que vitaliste ; dans une lettre à Edouard Berth datant de 1911, il affirmait : « J'ai bien dit que la place de la philosophie de Bergson est dans les questions sociales ; mais je n'ai jamais appliqué à l'évolution les vues qu'il a proposées sur l'évolution biologique; par ex. je n'ai jamais supposé un *élan vital*, un instinct populaire conduisant l'humanité vers des forces sociales supérieures. J'ai montré que presque toutes les vues projetées par Bergson avaient leur origine dans des phénomènes politiques, ou économiques » (*op. cit.* Sorel : 1987. p.153).

<sup>2</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.19

<sup>3</sup> *op. cit.* Sternhell : 1986. p.74

Sorel en le montrant comme un moraliste<sup>1</sup>, omettant souvent de travailler sur ses passages fâcheux et rééditant tous ses articles et correspondances sauf ceux de la période royaliste.

À vrai dire, l'enjeu est compliqué par la constante fluctuation de Sorel entre la reconnaissance d'une béance, et parfois même d'une incommensurabilité, entre la morale et l'éthique, et leur usage indifférencié. Tantôt il les confond expressément dans la même phrase<sup>2</sup>, tantôt il fustige la morale comme une « traduction philosophique de la police »<sup>3</sup>. Mais ce qui est sûr, c'est que *lorsqu'ils sont différenciés, c'est toujours au profit de l'éthique*, comme si ces moments étaient ceux d'une émancipation de l'éthique à l'égard de la morale à laquelle elle était jusqu'alors subordonnée. En outre, *lorsqu'ils sont confondus, c'est toujours au profit de la morale*, comme lorsqu'il soutient que le but de l'éthique est de « fixer des règles pour la conduite normale »<sup>4</sup>. De surcroît, dans les textes de sa période traditionaliste auxquels nous avons eu accès, le mot éthique est à peine présent. Le texte instigateur de cette période, *La Révolution dreyfusienne*, s'acharne avec véhémence à déplorer « l'anarchie morale »<sup>5</sup> qui a suivi l'Affaire Dreyfus, et ne mentionne pas une seule fois le terme « éthique », jadis si récurrent. Ne pas y voir une sévère lutte lexicale, menée peut-être à l'insu de son auteur, astreint à l'abandon d'une clé interprétative qui saute aux yeux, dès lors que la pensée de Sorel est mise en relation avec les philosophies éthiques radicales qui se sont développées dans l'après-guerre.

Nous avons déjà fait état de quelques analogies existant entre Sorel et la théorie deleuzienne de l'État, ainsi que les analyses politiques de Giorgio Agamben. Au demeurant, Deleuze et Agamben ont en commun d'opposer radicalement la morale et l'éthique. Deleuze y consacre un chapitre entier de son *Spinoza*, chez qui « l'Éthique, c'est-à-dire une typologie des modes d'existence immanents, remplace la Morale, qui rapporte toujours

---

<sup>1</sup> L'exemple le plus frappant se retrouve dans l'article de Patrice Rolland. 1991. « Georges Sorel et la démocratie au XXe siècle. Une critique éthique de la démocratie ». *Mil Neuf Cent*. no.9, pp.129-161. *Mil Neuf Cent* est le nom que prendront les *Cahiers Georges Sorel* à partir de 1990 ; le calcul des numéros s'y est fait en continuité avec la revue précédente.

<sup>2</sup> « Ce n'est point sur un modèle idyllique, chrétien et bourgeois que la *nouvelle école* conçoit les choses ; elle sait que le progrès de la production requiert des qualités toutes autres que celle que l'on rencontre chez les gens du monde ; c'est en raison des valeurs morales nécessaires pour perfectionner la production qu'elle a un souci considérable de l'éthique » (*op. cit.* Sorel : 1910. p.324) à relier avec ce passage aux accents fortement jansénistes : « Il faut savoir s'il y a, dans le monde des producteurs, des forces d'enthousiasme capables de se combiner avec la morale du bon travail » (*ibid.* p.363)

<sup>3</sup> *op. cit.* Sorel : 1896a. p.139

<sup>4</sup> *op. cit.* Sorel : 1982. p.133

<sup>5</sup> *op. cit.* Sorel : 1909, p.63

l'existence à des valeurs transcendantes »<sup>1</sup>. Si la morale réside du côté de l'obéissance au Bien, l'éthique appartient au domaine de la connaissance du Bon. Deleuze associe également, de la même manière que Sorel, l'éthique à l'inconscient : « tout le chemin de l'*Éthique* se fait dans l'immanence ; mais l'immanence est l'inconscient lui-même, et la conquête de l'inconscient. »<sup>2</sup> Pour sa part, Agamben soutient que l'éthique n'est possible que s'il n'y a aucune essence, vocation historique ou spirituelle ni destin biologique à l'homme : elle est hautement dépendante d'une an-archie principielle, c'est-à-dire du congé de la transcendance. Selon lui, « l'unique espoir éthique (...) est d'être sa (propre) puissance, sa (propre) possibilité ; d'exposer, autrement dit, en chaque forme sa propre amorphie et en chaque acte sa propre actualité »<sup>3</sup>. La morale correspond à son envers le plus absolu, en ce qu'elle prescrit de « considérer la puissance même, qui est le mode le plus propre d'existence de l'homme, comme une faute qu'il convient en toute circonstance de réprimer »<sup>4</sup>. Or, sans assomption de la puissance, qui pour Agamben est avant tout puissance de ne pas passer à l'acte, c'est-à-dire impuissance, il ne peut y avoir de borne à l'extension hégémonique de principes, aussi transcendants et vides soient-ils.

Nous pouvons éclairer d'emblée ces deux conceptions en passant par Levinas qui, comme Agamben, définit l'éthique comme un « pouvoir fait d'impuissances »<sup>5</sup>, idée qui fait signe vers le caractère *passif* de la grève. Dans un entretien réalisé en 1981, Levinas décrit un mouvement où

L'éthique, comme mise à nu extrême et sensibilité d'une subjectivité pour une autre, devient moralité et durcit sa carapace aussitôt qu'on entre dans le monde politique du "troisième" impersonnel – le monde du gouvernement, des institutions, des tribunaux, des prisons, des écoles, des comités, etc. [...]. Si l'ordre politico-moral abandonne sa fondation éthique, il doit accepter toutes les formes de société, y compris le fascisme et le totalitarisme<sup>6</sup>

La morale se « nourrirait » ainsi de l'éthique, elle la « capturerait » de la même manière dont l'État, chez Deleuze, capte les intensités. Heidegger avait déjà proposé un tel

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze. 2003 (1970). *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris : Minuit, p.35

<sup>2</sup> *op. cit.* Deleuze : 2003. p.43

<sup>3</sup> Giorgio Agamben. 1990. *La Communauté qui vient. Théorie de la Singularité quelconque*. Paris : Seuil, p.49

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> Emmanuel Levinas. 2001 (1963). « La Trace de l'Autre ». *En Découvrant l'existence avec Heidegger et Husserl*. Paris : Vrin, p.275

<sup>6</sup> Richard Kearney. 1997. « De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Emmanuel Lévinas ». *Esprit*. n° 234, p. 137

mouvement de capture et d'aliénation du sens de l'éthique, dans son *Introduction à la métaphysique*. Selon son « étymologisme » habituel, il traçait la ligne de démarcation entre l'éthique et la morale à même le processus d'oubli de l'Être séparant les concepts de l'Empire romain de la pensée grecque. La différence entre l'éthique et la morale serait de même nature que celle entre la *physis* et la *natura* : le résultat d'un effort de catégorisation des concepts désormais arrimés à l'entreprise technique de la gestion administrative de l'étant, le *Gestell* (pro-vocation). Pour Heidegger, l'*ēthos* est le lieu de la *thēsis* (statut ou position) et du *nomos* (loi et institution), mais d'une manière que notre langue latinisée et christianisée n'arrive pas à entendre dans son sens originel. Il précise qu'il

ne faut pas entendre par là ce qui relève de la morale (*das Moralische*), mais ce qui constitue la vertu des mœurs (*das Sittenhafte*), ce qui repose sur une obligation venant de la liberté et sur un mandat venant de la tradition; ce qui concerne le libre comportement et la libre attitude, la formation de l'être historial de l'homme, l'*ēthos*; ce qui ensuite, sous l'influence de la morale, sera dégradé en éthique.<sup>1</sup>

On voit bien que le traitement étymologique de Heidegger va jusqu'à concevoir la notion d'*éthique* comme une dégradation de l'*ēthos*. Mais bien plus important est son idée d'une opposition entre *physis* et l'*ēthos*, ce dernier exprimant même, dans son acception originelle, le seul domaine qui soit opposé à la *physis*. La *physis* embrasse le « physique, le mental, l'animé, le vivant »<sup>2</sup>, c'est-à-dire le domaine de la *zoé*, mais non pas l'*ēthos*, le *nomos* et la *thēsis*, puisque ceux-ci sont de l'ordre de la *forme*, du *bios*, et non du fonds. En ce sens, l'*ēthos* est « sans fonds », c'est-à-dire sans fondement, sans *archè*, alors que la *physis* est toute entière traversée par une métaphore de la fabrication, où n'importe que la cause finale, simultanément *archè et télos*. Comme le fait remarquer Reiner Schürmann, le domaine de la *physis* est celui où « la fin du devenir est d'une certaine façon son commencement »<sup>3</sup>. Par opposition, l'*éthique* est du domaine de l'an-archie principielle : « au-dessus d'*archè* et de *télos* il y a l'an-archie et l'a-téléocratie, parce que, 'au-dessus de la réalité, il y a la possibilité' »<sup>4</sup>. Et cette possibilité est celle qui est propre au devenir du *Dasein*, en tant que potentialité pure, potentialité de création de formes dépendante de l'archi-possibilité de *ne pas être*, de *ne pas s'actualiser* : possibilité de l'impossible qui est

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger. 1967 (1935). *Introduction à la Métaphysique*. Trad. Gilbert Kahn. Paris : Gallimard, p.29

<sup>2</sup> *idem*.

<sup>3</sup> *op. cit.* Schürmann : 1982. p.121

<sup>4</sup> *ibid.* pp.27-28

impossible dans le règne de la *physis*. Nous voyons donc qu'il y est question de temporalité, d'une temporalité libre et créatrice sans être fabricatrice, sans être « œuvrante ». Il y est question d'une temporalité *désœuvrée*. Mais comment cela se conjugue-t-il chez Sorel l'anarchiste moralisateur, le bergsonien janséniste ?

Nous avons vu, au cours de ce mémoire, comment la réflexion de Georges Sorel, parallèlement à son rabattement de la théorie politique marxiste sur la nécessité irréformable d'une autonomie ouvrière, s'ouvrait sur l'éthique à la fois comme consistance psychologique et comme outil d'évaluation des théories et des pratiques. Nous avons également vu comment l'éthique exigeait un ample réaménagement de la temporalité de la conscience, simultanément immanentisé dans le présent du mouvement et ouvert à la possibilité même de la temporalisation et de la transition par sa rétention d'une tradition et sa protension d'un « *avenir indéterminé* »<sup>1</sup>. Nous nous sommes attardés sur la théorisation sorélienne d'une détermination qui soit d'un tout autre ordre qu'une fatalité, en ce qu'elle serait constituée par l'homme lui-même dans le *milieu artificiel* de l'histoire. Finalement, nous avons abordé le mythe de la grève générale, dont la violence est une simple réactivation, comme le pont permettant à l'*éthos*, au caractère en puissance, de s'actualiser en action historique. Or, à cet égard, n'y a-t-il pas déjà dans cet appel à l'actualisation de la puissance un risque de supprimer la potentialité de « ne pas » ou « puissance de l'impuissance », par laquelle l'éthique se voyait garantir une étanchéité par rapport à la morale ? N'y a-t-il pas une volonté de reconnecter l'éthique avec une essence, une *archè* ?

Il semblerait bien, en effet, que l'aboutissement du révisionnisme marxiste de Sorel, les *Réflexions sur la violence* articulées autour du concept de mythe, aient véritablement *arrêté* un mouvement d'émancipation de l'éthique à l'égard de la morale. Suite à cette tentative ultime de donner corps à l'intention éthique, contemporaine du plus haut degré d'éthicisation de la théorie politique, Sorel la troquera entièrement pour la morale, une fois son sujet révolutionnaire syndical intégré à son tour dans l'appareil d'État. Tout se passe comme si la béance ouverte par l'éthique dans le *continuum* rationaliste du socialisme avait été comblé, dans toute son étendue, par la morale. De même, cette ouverture du principiel par l'an-archique sera comblée par une volonté d'autant plus vive de la refermer par une *archi-archè* nationale, ethnique, puis biologique. Ainsi pourraient être comprises les

---

<sup>1</sup> *op. cit.* Sorel : 1910. p.164

crainces, aussi légitimes que malhonnêtes, envers une paternité sorélienne du fascisme. Le « principe anarchique »<sup>1</sup> que Sorel voyait chez Descartes comme catalyseur de la modernité scientifique, est, comme le Juif-Errant, sans repos. Du principe an-archique aucun sujet révolutionnaire ne saurait compléter la réalisation, puisqu'il est justement une pure émancipation, par lequel l'humanité est contraint à choir dans sa propre demeure : celle de l'impropriété.

Entre l'an-archie, au sens d'une assomption de l'absence de fondation principielle à l'agir, et l'arbitraire il n'y a qu'un pas : en un sens le pas inverse de la morale. Et l'on peut comprendre le reflux d'une volonté d'ordre et d'austérité morale chez Sorel comme une réaction devant la transfiguration de la liberté en laisser-aller arbitraire. Il y a peut-être là une réaction psychologique typique de celle des masses occidentales, lorsqu'elles en sont venues réclamer du fascisme une ultime restauration, un ultime rabattement de l'an-archie sur elle-même. Comprendre comment un tel désir vient encore poindre dans les discours contemporains, alors que l'anarchie principielle, qu'on l'appelle relativisme ou nihilisme, est à son comble, pourrait nous aider à saisir l'étendue de l'inscription du fascisme dans le paradigme qui est désormais le nôtre. À son égard nous ne saurions trop inviter à une vigilance éthique, veillant auprès des manières de vivre en assumant la contingence de leur être, sans se mettre en une position souveraine où il serait possible de leur en donner le *droit*. Seulement un tel retrait, seulement une telle *grève*, rendrait justice à une histoire des *vaincus* : puisqu'il faut oser affronter la défaite pour être vaincu.

---

<sup>1</sup> Georges Sorel. 1910a. « Vues sur les problèmes de la philosophie ». Revue de Métaphysique et de morale. tome 18. no. 5, p.602

## BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN, Giorgio. 1990. *La Communauté qui vient. Théorie de la Singularité quelconque*. Paris : Seuil, 119 p.
- AGAMBEN, Giorgio. 2005. *The Time that remains. A commentary on the letter to the Romans*. Stanford : Stanford University Press, 216 p.
- ANTELME, Robert. 1978 (1947). *L'Espèce Humaine*. Paris : Gallimard, 321 p.
- ARISTOTE. 1999. *Les Politiques*. Paris : Flammarion, 575 p.
- ARENDT, Hannah. 2002 (1958). *Conditions de l'Homme moderne*. Paris : Agora, 406p.
- BAILLY, Anatole. 1901. *Abrégé du dictionnaire grec-français*. Paris : Hachette, 983 p.
- BENJAMIN, Walter. 2000 (1921). *Œuvres I*. Paris : Gallimard, 195 p.
- BERGSON, Henri. 2002. *Correspondances*. Paris : PUF, 1728 p.
- BERGSON, Henri. 2003 (1934). *La Pensée et le mouvant*. Paris : PUF, 291 p.
- BERGSON, Henri. 2007 (1907). *L'Évolution Créatrice*. Paris : PUF, 693 p.
- BERLIN, Isaiah. 1988. *A Contre-courant*. Paris : Albin Michel, 403 p.
- BERNSTEIN, Eduard. 1900. *Socialisme Théorique et social-démocratie pratique*. Paris : Stock, 372 p.
- BERNARD, Claude. 1966. *Introduction à l'Étude de la médecine expérimentale*. Paris : Flammarion, 318 p.
- BLANCHOT, Maurice. 1984. *La Communauté inavouable*. Paris : Minuit, 93 p.
- BUCKMILLER, Michael. 1985. « Sorel et le 'conservatisme révolutionnaire' en Allemagne ». *Cahiers Georges Sorel*. no.3, pp.51-75
- CAPLAN, Jane. 1989. « Postmodernism, Poststructuralism, and deconstruction: notes for historians » *Central European history*. vol. 22. nos. 3-4, pp.260-278
- CERTEAU, Michel de. 1990. *L'invention du quotidien. Tome 1 : Les arts de faire*. Paris : Gallimard, 347 p.
- CHARZAT, Michel. 1983. « Georges Sorel et le fascisme : éléments d'explication d'une légende tenace ». *Cahiers Georges Sorel*. no.1, pp.37-51

- CHARZAT, Michel. 1986. « A la source du 'marxisme' de Gramsci ». *Cahiers de l'Herne, Georges Sorel*. no.53, pp.213-223
- CHEVALIER, Jacques. 1959. *Entretiens avec Bergson*. Paris : Plon, 315 p.
- DELEUZE, Gilles. 1953. *Empirisme et Subjectivité*. Paris : PUF, 152 p.
- DELEUZE, Gilles. 1962. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : PUF, 252 p.
- DELEUZE, Gilles et Claire Parnet. 1977. *Dialogues*. Paris : Flammarion, 187 p.
- DELEUZE, Gilles et Félix Guattari. 1980. *Mille Plateaux : capitalisme et schizophrénie Tome II*. Paris : Minuit, 645 p.
- DELEUZE, Gilles. 1995. « L'Immanence : une vie... ». *Philosophie*, no.47, pp.3-7
- DELEUZE, Gilles. 2002. *L'Île Déserte et autres textes*. Paris : Minuit. 416 p.
- DELEUZE, Gilles. 2003 (1970). *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris : Minuit, 176 p.
- DROZ, Jacques. 2001. *Histoire de l'antifascisme en Europe : 1923-1939*. Paris : La Découverte, 318 p.
- FOUCAULT, Michel. 2004. *Philosophie : anthologie*. Paris : Gallimard, 940 p.
- GIANINAZZI, Willy. 1990. « Georges Sorel – Vilfredo Pareto. Bribe d'une correspondance ». *Mil Neuf-Cent*. vol. 8, pp.155-168
- GIANINAZZI, Willy. 2006. *Naissance du mythe moderne. Georges Sorel et la crise de la pensée savante*. Paris: Maison des sciences de l'homme, 228 p.
- GIANINAZZI, Willy. 2010. « Images mentales et mythe social ». *Mil Neuf Cent*. no.28, pp. 155-172
- GORIELY, Georges. 1950. « Rationalisme concret et traditionalisme libéral dans l'œuvre de Georges Sorel ». *La Revue Économique*. vol.1. no. 5, pp.583-596
- GORIELY, Georges. 1962. *Le pluralisme dramatique de Georges Sorel*. Paris : Marcel Rivière, 244 p.
- GORIELY, Georges. 1986. « Liberté et rationalité », *Cahiers de l'Herne, Georges Sorel*. no.53, pp.107-120
- GRAMSCI, Antonio. 1983 (1930-1931). *Cahiers de Prison 6,7,8 et 9*. Paris : Gallimard, 589 p.
- GUCHET, Yves. 1984. « Georges Sorel, marxiste ? » *Cahiers Georges Sorel*. no.2, pp.37-56

- GUCHET, Yves. 2001. *Georges Sorel, 1847-1922 ; Serviteur désintéressé du prolétariat*. Paris : L'Harmattan, 333 p.
- GUCHET, Yves. 2001a. *Georges Valois : l'Action Française, le Faisceau, la République syndicale*. Paris : L'Harmattan, 324 p.
- HEIDEGGER, Martin. 1967 (1935). *Introduction à la Métaphysique*. Trad. Gilbert Kahn. Paris : Gallimard, 226 p.
- HOROWITZ, Irving Louis. 1961. « Radicalism and the Revolt against Reason ». London : Routledge Revivals, 264 p.
- HUME, David. 1991 (1739). *Traité de la Nature Humaine. Tome 2 : Les Passions*. trad. J-P. Cléro. Paris : Aubier Montaigne, 351 p.
- HUMPHREY, Richard. 1951. *Georges Sorel, Prophet without honor. A study in anti-intellectualism*. Cambridge : Harvard University Press, 246 p.
- HUSSERL, Edmund. 1995. *L'Origine de la géométrie*. Paris : PUF, 224 p.
- HUTTON, Patrick H. 1976. « Vico's theory of history and the french revolutionary tradition ». *Journal of the History of ideas*. vol.37. no.2, pp.241-256
- JAMES, William. 2007 (1907). *Le Pragmatisme*. Paris : Flammarion, 350p.
- JENNINGS, Jeremy. 1985. *Georges Sorel : the character and development of his thought*. Houndmills: Macmillan Press, 209 p.
- JENNINGS, Jeremy. 1986. « La philosophie de la science ». *Cahiers de l'Herne, Georges Sorel*. no.53, pp. 17-28
- JULLIARD, Jacques. 1984. « Sur un fascisme imaginaire : à propos d'un livre de Zeev Sternhell ». *Annales, Histoire, sciences sociales*. vol.39. no.4, pp.849-961
- JULLIARD, Jacques. 1985. « Rousseau, Sorel et la Révolution française ». *Cahiers Georges Sorel*, no.3. pp.5-15
- JULLIARD, Jacques. 1986. « L'avenir syndical du socialisme ». *Cahiers de l'Herne, Georges Sorel*. no.53, pp.82-94
- JULLIARD, Jacques. 1997. « Georges Sorel et les professionnels de la pensée ». *Mil Neuf Cent*. no.15, pp.14-28
- JÜNGER, Ernst. 1990 (1930). *L'État Universel (suivi de) La Mobilisation totale*. Paris : Gallimard, 140 p.
- KAPLAN, Alice Yaeger. 1986. *Reproductions of Banality : fascism, literature and french intellectual life*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 214 p.

- KEARNEY, Richard. 1997. « De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Emmanuel Levinas ». *Esprit*. no. 234, pp.121-140
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Main currents of Marxism : its rise, growth, and dissolution*. vol.2. Oxford: Clarendon Press, pp.151-174
- LEVINAS, Emmanuel. 2001 (1963). « La Trace de l'Autre ». *En Découvrant l'existence avec Heidegger et Husserl*. Paris : Vrin, 336 p.
- LINDENBERG, Daniel. 1986. « Herr, Andler, Sorel. Trois intellectuels décomposent le marxisme ». *Cahiers de l'Herne, Georges Sorel*. no. 53, pp.192-202
- LYOTARD, Jean-François. 1973. *Dérive à partir de Marx et Freud*. Paris: UGE, coll. 10/18, 316 p.
- LYOTARD, Jean-François. 1973. *Des Dispositifs Pulsionnels*. Paris: UGE, coll. 10/18, 320 p.
- LYOTARD, Jean-François. 1974. *Économie Libidinale*. Paris: Éditions de minuit, 314 p.
- MARX, Karl. 1983. *Le Capital, Livre I*. Paris : Ed. Sociales, 317 p.
- McINNES, Neil. 1960. « Les débuts du marxisme théorique en France et en Italie (1880-1897) ». *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*. no. 102, pp.5-51
- MENGER, Anton. 1900. *Le Droit au produit intégral du travail*. Paris : Giard et Brière, 249 p.
- MERLINO, Francesco Saverio. 1898. *Formes et Essence du socialisme*. Paris : Giard et Brière, 294 p.
- NANCY, Jean-Luc. 2004. *La Communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgois, 292 p.
- NETTER, Marie Laurence. 1987. « Georges Sorel et l'Indépendance ». *Cahiers Georges Sorel*. no.5, pp.95-104
- PARETO, Vilfredo. 1968 (1917). *Traité de sociologie générale*. Genève, Librairie Droz. 1818 p.
- PERRY, Petra. 1993. « Deleuze's Nietzsche ». *Boundary 2*. vol. 20. no. 1, pp. 174-191
- PICKNETT, Lynn, Clive Prince et al. 2002. *War of the Windsors: A Century of Unconstitutional Monarchy*, p. 78. Edinburgh : Mainstream Publishing, 272 p.

- PLEKHANOV, Gueorgui. 2007 (1895). *Anarchisme et socialisme*, Paris : éditions du Sandre, 104 p.
- POUMAREDE, Géraud. 1994. « Le Cercle Proudhon, ou l'impossible synthèse ». *Mil Neuf Cent*. no.12, pp.51-86
- PROCHASSON, Christophe. 1991. *Les années électriques (1880-1910)*. Paris : La Découverte, 488 p.
- RANCIERE, Jacques. 1995. *La Méésentente*. Paris : Galilée, 187 p.
- REBERIOUX, Madeleine. 1964. « Début du XXe siècle : Socialistes et syndicalistes français ». *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. vol.19. no.5, pp.979-995
- RICOEUR, Paul. 1969. *Le Conflit des interprétations : essais d'herméneutique*. Paris : Seuil, 500 p.
- RICOEUR, Paul. 1986. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil. p.452 p.
- ROBERTS, David D. 2000. « How not to think about fascism and ideology : intellectual antecedents and historical meaning ». *Journal of contemporary history*. vol.35. no.2, pp.185-211
- ROLLAND, Patrice. 1991. « Georges Sorel et la démocratie au XXe siècle. Une critique éthique de la démocratie ». *Mil Neuf Cent*. no.9, pp.129-161
- ROMANO, Sergio. 1986. « Sorel et Gentile ». *Cahiers de l'Herne, Georges Sorel*. no.53, p.151-165
- ROUANET, S.P. 1964. « Irrationalism and myth in Georges Sorel ». *The Review of Politics*. vol.26. no.1. Cambridge : Cambridge University Press, pp. 45-69
- RUBEL, Maximilien. 1983. « Georges Sorel et l'achèvement de l'oeuvre de Marx ». *Cahiers Georges Sorel*. no.1, pp.9-36
- RUBEL, Maximilien. 1986. « L'ultime variation ». *Cahiers de l'Herne, Georges Sorel*. no. 53, p.120-139
- SALANSKIS, Jean-Michel. *La Gauche et l'égalité*. Paris : PUF, 184 p.
- SAND, Shlomo. 1985. *L'Illusion du Politique*. Paris : La Découverte, 277 p.
- SCHMITT, Carl. 1988 (1923). *The Crisis of parliamentary democracy*. Cambridge : MIT Press, 182 p.
- SCHÜRMAN, Reiner. 1982. *Le Principe anarchie : Heidegger et la question de l'agir*. Paris : Seuil, 379 p.

- SHKLAR, Judith. 1958. « Bergson and the politics of intuition » *The Review of Politics*. vol.20. no.4. Cambridge : Cambridge University Press, pp. 634-656
- SOREL, Georges. 1889. *Le Procès de Socrate, examen critique des thèses socratiques*. Paris : Alcan, 396 p.
- SOREL, Georges. 1895. « La Métaphysique évolutionniste de M. Brunetière ». *Le Devenir Social*. vol.1. no.6, pp.579-591
- SOREL, Georges. 1895a. « Les théories de M. Durkheim ». *Le Devenir Social*. vol.1. no.1, pp.1-27
- SOREL, Georges. 1896. « La Science dans l'éducation ». *Le Devenir Social*, pp. 110-141, 208-239, 339-365 et 425-461
- SOREL, Georges. 1896a. « Étude sur Vico ». *Le Devenir Social*. vol.2. no.9, pp.785-916 et 906-941.
- SOREL, Georges. 1900. « Aspects juridiques du socialisme ». *La Revue Socialiste*. no.7, pp. 385-415 et 558-585
- SOREL, Georges. 1902. « Idées socialistes et faits économiques au XIXe siècle ». *La Revue Socialiste*. tome 35. no. 208, pp.294-318
- SOREL, Georges. 1909. *La Révolution dreyfusienne*. Paris : Marcel Rivière, 72 p.
- SOREL, Georges. 1910 (1908). *Réflexions sur la violence*. Paris: Marcel Rivière, 412 p.
- SOREL, Georges. 1910a. « Vues sur les problèmes de la philosophie ». *Revue de Métaphysique et de morale*. tome 18. no. 5, pp.581-613
- SOREL, Georges. 1911. 1911. « Vues sur les problèmes de la philosophie, deuxième partie ». *Revue de Métaphysique et de morale*. tome 19. no.1, pp.64-99
- SOREL, Georges. 1921. *De l'Utilité du pragmatisme*. Paris : Marcel Rivière, 471 p.
- SOREL, Georges. 1921a. *Matériaux d'une Théorie du prolétariat*. Paris : Marcel Rivière, 452 p.
- SOREL, Georges. 1922 (1903). *Introduction à l'Économie moderne*. Paris : Marcel Rivière, 430 p.
- SOREL, Georges. 1982 (1908). *La Décomposition du marxisme*. Paris : PUF, 262 p.
- SOREL, Georges. 1986. « Conclusion aux *Insegnamenti* ». *Cahiers de l'Herne, Georges Sorel*. no.53, pp.270-277

- SOREL, Georges. 1987. « Lettres de Georges Sorel à Edouard Berth. Troisième Partie : 1911-1917 » *Mil Neuf Cent.* no.5, pp.143-204
- SOREL, Georges. 1997. « Lettres de Georges Sorel à Jean Bourdeau. Deuxième partie : 1913-1921 ». *Mil Neuf cent.* no. 15, pp.127-214
- SOREL, Georges. 2007 (1907). *Les Illusions du progrès*. Lausanne: l'Âge d'homme. coll. Classiques de la pensée politique, 315 p.
- SOREL, Georges. 2007a (1894). *D'Aristote à Marx. L'ancienne et la nouvelle métaphysique*. Paris : Éditions de Sandre, 276 p.
- SOULEZ, Philippe. 1989. *Bergson Politique*. Paris : PUF, 409 p.
- STANLEY, John. 1981. *The Sociology of Virtue: the political and social theories of Georges Sorel*. Berkeley: The University of California press, 387 p.
- STERNHELL, Zeev. 2000 (1983) *Ni Droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*. Paris : Fayard, 537 p.
- STERNHELL, Zeev. 2006. *Les Anti-Lumières : du XVIIIe siècle à la guerre froide*. Paris: Fayard, 588 p.
- TRAVERSO, Enzo. « Interpréter le fascisme ». *Revue internationale des livres et des idées*. url: <http://www.revuedeslivres.net/articles.php?idArt=99>. Consulté le 06/05/2010
- VALÉRY, Paul. 1945. *Regards sur le monde actuel*. Paris : Gallimard, 384 p.
- VARIOT, Jean. 1935. *Propos de Georges Sorel*. Paris : Gallimard, p.273 p.
- VERNON, Richard. 1973. « Rationalism and commitment in Sorel ». *Journal of the history of ideas*. vol.34. no.3, pp.405-420
- WILLARD, Claude. 1991. *Jules Guesde, l'apôtre et la loi*. Paris : Éditions ouvrières, 125 p.
- ZOURABICHVILI, François. 2003. *Le Vocabulaire de Deleuze*. Paris : Ed. Ellipses, 96 p.