

Démocratie

NE LAISSONS PAS LE TRAIN DE LA GAUCHE POST-SOCIÉTALE MASQUER LA FUSÉE DE LA GAUCHE INSATIABLE

Adeline Baldacchino

10/12/2025

En réaction à la publication de notre étude sur la troisième gauche¹, Adeline Baldacchino, essayiste et haute fonctionnaire², plaide pour une refondation profonde de la gauche en réhabilitant la tradition libertaire, fondée sur l'autonomie, l'horizontalité, la coopération et la démocratie directe. En renouant avec cette idéologie – toujours vivante dans de nombreuses pratiques citoyennes et pourtant absente du débat politique actuel –, la gauche pourrait redevenir désirable, capable de conjuguer liberté, justice sociale et utopie concrète pour répondre aux défis contemporains.

Que la gauche ait échoué à convaincre, les classes populaires comme les autres, de voter pour elle, pour bien des raisons étayées dans *l'étude* publiée par la Fondation Jean-Jaurès appelant de ses vœux l'avènement d'une « troisième gauche » (qui n'est pourtant pas sans rappeler furieusement, voire ironiquement la « troisième voie » blairienne), nul ne le contestera. En revanche, il est permis de douter de plusieurs points : d'une part, il se pourrait qu'il manque une raison fondamentale, jamais effleurée dans cette analyse, susceptible pourtant d'éclairer les fantômes dans la forêt, y compris ceux des « gilets jaunes ». D'autre part, découlant directement du péché originel de cet oubli presque inconscient, les perspectives ouvertes pour l'avenir pourraient bien rater, faute d'audace, l'objectif légitime d'« aggiornamento » idéologique qui justifie la réflexion initiale.

La simple approche terminologique – celle qui se concentre sur la récurrence d'un certain vocabulaire – suffit peut-être à désigner l'impasse : parler de gauche *universaliste, souverainiste, républicaine*, de gauche *réformiste, protectionniste, patriotique* ne dit strictement rien de ce qui demeure vivant dans l'imaginaire de la gauche et fut trop longtemps négligé (la gauche *partageuse, solidaire, coopérative, humaniste, horizontaliste, fédéraliste*, mais aussi *libertaire*), comme de ce qu'il va falloir inventer à défaut de le ressusciter (une gauche *joyeuse, audacieuse, inventive, innovatrice, technophile*, rétive aux sectarismes de tout poil et profondément attachée à l'autonomie).

Au-delà même, peut-être nous faut-il oser un vocable encore plus singulier en apparence : aller chercher du côté de la poésie, de la beauté, de l'abondance, voire de la gratuité tous les ressorts abandonnés qui deviendraient des leviers d'action. À rebours des assignations campistes, identitaires, sociétales ou post-sociétales : là où l'on peut aller mobiliser des ressources intellectuelles et culturelles, disponibles, curieusement escamotées du débat politique, et pourtant très présentes à un niveau moins conceptuel, dans l'attente et l'imaginaire de ceux-là mêmes qui aimeraient bien savoir pour qui voter, au moment où le sentiment d'abandon qu'ils éprouvent les incitent soit à renoncer complètement au vote, soit à se tourner vers un vote purement contestataire.

Échapper à l'impasse du vote par dépit ou défaut qui aboutit au mieux à l'abstention, au pire à la pulsion destructrice (renverser « le système » pour le forcer à changer) implique de réouvrir un espace de jeu à tous les sens du terme : jeu comme espace laissé entre les rouages d'un système, qui permet le mouvement et la réinvention hors des lignes toutes tracées ; jeu comme activité sans finalité utilitaire immédiate, où l'on apprend à faire société sans tout instrumentaliser en vue de butins électoraux ; jeu enfin comme ouverture à la souplesse, à la surprise, à l'inattendu, loin de la rigidité des doctrines figées. Une telle approche suppose la confiance, l'écoute, le partage des règles, mais aussi la joie d'en inventer d'autres en visant le long terme de l'utopie aussi bien que le moyen terme de l'action publique et le court terme des élections. Si nous voulons changer le monde, peut-être nous faut-il commencer par réexaminer les voies et moyens de le faire sans nous enfermer dans des débats largement imposés par l'adversaire, circonscrits par des termes fatigués.

À cet égard, faire un pas de côté, très précisément là où aucun parti ne s'ébat encore, c'est peut-être retrouver le sable de la plage sous les sabots usés par le piétinement ininterrompu d'une politique du « surplace » qui semble nous enfermer entre quatre murs, quand nous cherchons tous la fenêtre.

La mémoire des vaincus : l'oubli de la tradition libertaire

Il est frappant de constater à quel point les courants libertaires, anarchistes, mutuellistes ou autogestionnaires semblent avoir été rayés de la mémoire politique de ce qu'on appelle la gauche « institutionnelle » ou « républicaine ». [L'étude](#) publiée par la Fondation Jean-Jaurès en est une illustration symptomatique. Aucun des penseurs majeurs de cette tradition n'y est mentionné. Aucun de ses apports historiques, culturels ou sociaux ne fait l'objet d'une référence, même allusive. Le mot même d'« anarchisme » semble frappé d'interdit. Cette absence n'est pas anecdotique : elle relève d'un refoulement épistémologique et idéologique profond.

Clarifions immédiatement de quoi l'on parle. Le terme libertaire, issu de la tradition socialiste anti-autoritaire, désigne une pensée politique qui conjugue liberté individuelle et égalité sociale, en refusant aussi bien la domination étatique que l'exploitation capitaliste. Il s'agit d'un courant anarchiste, profondément attaché aux valeurs de solidarité, d'émancipation collective, de démocratie directe, et à la critique des hiérarchies, qu'elles soient économiques, étatiques ou patriarcales. À l'inverse, le mot libertarien, souvent utilisé dans le monde anglo-saxon, renvoie à une vision ultralibérale, où la liberté individuelle prime sur toute autre considération, y compris sociale. Le libertarisme prône un État minimal, la liberté de marché totale, et la propriété privée comme fondement des droits au prix d'une indifférence aux inégalités structurelles. Autrement dit, là où le libertaire veut abolir l'exploitation et l'oppression, le libertarien veut minimiser l'intervention publique, quitte à laisser les rapports de force inchangés. L'un est solidariste et égalitariste, l'autre individualiste et capitaliste. C'est bien sûr le premier qui nous intéresse.

Ne confondons pas non plus le libertaire politique avec le courant libéral-libertaire, issu d'une lecture consumériste de Mai-68. Ce dernier défend la liberté individuelle dans les mœurs, les styles de vie ou la création artistique (il est en ce sens l'ancêtre de cette gauche « sociétale » pourfendue par l'étude sur la « troisième gauche ») sans pour autant remettre en cause les fondements économiques du capitalisme. Il peut aller jusqu'à défendre une forme de permissivité sociale compatible avec l'ultralibéralisme ou avec l'abandon de toute exigence morale, allant jusqu'à signer des tribunes de défense de la pédophilie au nom d'une liberté sans bornes, désarrimée de toute éthique relationnelle, indifférente à la protection des plus vulnérables³. Une telle dérive n'a rien à voir avec la pensée libertaire, qui a toujours affirmé que la liberté des uns s'arrête là où commence l'intégrité d'autrui. Le libertaire ne défend pas la licence, mais l'autonomie responsable, l'émancipation réciproque, le soin des relations justes.

Si l'on remonte aux sources de la gauche moderne, les traditions libertaires apparaissent comme l'un de ses affluents les plus puissants. De Proudhon à Bakounine, de Kropotkine à Reclus, de Landauer à Malatesta, d'Emma Goldman à Ursula K. Le Guin, de Voltairine de Cleyre à Louise Michel, de Flora Tristan aux Mujeres Libres, les penseurs et penseuses anarchistes ont proposé, dès le XIX^e siècle, une vision alternative du socialisme, fondée non sur la prise du pouvoir d'État, mais sur la transformation des rapports sociaux par l'expérimentation, la coopération, l'éducation et la construction d'institutions libres. Ils ont été les premiers à penser l'autogestion, le fédéralisme intégral, la critique de l'État-nation, la démocratie directe, l'écologie sociale, l'éducation populaire et la liberté comme principe politique cardinal.

Le socialisme libertaire, à la différence du marxisme et de la social-démocratie, n'a jamais considéré la conquête de l'appareil d'État comme une fin en soi. Il a toujours refusé le centralisme,

la verticalité des hiérarchies, la planification imposée d'en haut. Il a promu une stratégie de transformation sociale par la base, par les collectifs, les communes, les coopératives, les syndicats, les communautés de vie. C'est en ce sens qu'il constitue une troisième voie oubliée entre la social-démocratie d'appareil et le communisme autoritaire. Une voie qui n'a pas totalement disparu, mais qui a été étouffée par les dogmatismes du XX^e siècle, d'un côté par le stalinisme, de l'autre par la technocratie dépolitisée de la gauche gestionnaire.

Ce refoulement a des conséquences : il empêche de penser l'autonomie comme valeur cardinale, il occulte des expériences historiques (la Catalogne de 1936, les communaux italiens, les expériences zapatistes, les ZAD), il dépolitise des pratiques vivantes (coopératives, Associations pour le maintien de l'agriculture paysanne (Amap), éducation alternative), il prive la gauche d'un héritage qui aurait pu nourrir un imaginaire renouvelé. Cette amnésie s'accompagne d'une rigidification du lexique républicain, où l'on voit la notion d'universalité dépolitisée être brandie comme une arme contre toute revendication minoritaire, communautaire, intersectionnelle, fussent-elles le reflet de préoccupations légitimes. Une partie de la gauche se fige ainsi dans une défense abstraite de la République, comme si celle-ci n'avait pas été, historiquement, un champ de bataille pluriel, travaillé par des forces antagonistes. L'universalisme républicain devient alors un mot d'ordre conservateur, voire réactionnaire, détourné de sa vocation émancipatrice pour servir de bouclier à l'ordre établi. Le refus de reconnaître les identités minorées, les oppressions systémiques, les hétérogénéités culturelles ou de genre sous prétexte de défendre l'universel est une autre forme de relégation : celle de la diversité réelle des combats de gauche.

Réhabiliter la tradition libertaire, c'est aussi déverrouiller cet universalisme figé pour retrouver un universalisme vivant, émancipateur, capable d'accueillir la pluralité des parcours, des voix, des formes de vie. C'est faire de l'autonomie non pas un repli individualiste, mais une puissance de cohabitation politique. La mémoire des vaincus, portée par des penseurs mélancoliques comme Walter Benjamin ou des romanciers de l'espoir comme Michel Ragon reste à réhabiliter, non par goût de l'archéologie, mais parce qu'elle contient encore des forces à inventer. Toute réinvention de la gauche passe par la reconnaissance de cette tradition enfouie, par une archéologie de ses utopies pratiques, par une mémoire active de ses insurrections joyeuses et de ses formes d'organisation libertaires. Faute de quoi, la « troisième gauche » ne sera qu'une deuxième droite.

De la même manière, la souveraineté est trop souvent invoquée comme condition prioritaire du politique, envisagée comme onction abstraite, au détriment de l'autonomie réelle. Pourtant, comme l'analyse, par exemple, le penseur de l'anarchisme Édouard Jourdain⁴, la souveraineté est une tâche inachevée, voire impossible : elle prétend être une totalité, une unité cohérente, quand elle impose plutôt des limites, des croyances et des processus économiques hégémoniques.

L'autonomie, en revanche, est auto-législation collective, auto-gouvernement, autodétermination. En un mot, anti-hétéronomie, démocratie directe contre centralisme, autolimitation contre absolutisme. Réhabiliter la tradition libertaire, c'est donc aussi refuser cette souveraineté fantasmatique pour retrouver une autonomie habitée, une puissance émancipatrice collective, solidaire et décentralisée, capable de nourrir une gauche véritablement post-autoritaire, appuyée sur l'invention partagée, l'échelle locale et la radicalité vivante, au sens d'une quête des « racines » des problèmes (et non des identités), féconde pour voir germer les graines des solutions.

Recevez chaque semaine toutes nos analyses dans votre boîte mail

[Abonnez-vous](#)

Tous anarchistes sans le savoir ? Des ressources théoriques et pratiques pourtant disponibles

Là où l'on pourrait nous rétorquer que si cette tradition est absente des discours politiques, c'est parce qu'elle n'intéresse plus, il faut répondre par un refus de se laisser bâillonner. Non, le ban n'est pas fermé. Un signe, discret, mais éloquent, éclaire l'horizon : l'opinion elle-même semble en attente, à la fois fascinée, méfiante et mal informée, sur ce que pourrait être un projet politique ancré dans les traditions libertaires. Il n'existe, à ce jour, aucun sondage grand public interrogeant directement les Français sur leur rapport à l'anarchisme – ce silence statistique est en soi une donnée. Un [sondage Ifop de mars 2025](#) indique pourtant que 89% des Français rejettent la notion de « radicalité », l'associant à la violence ou à l'extrémisme. Comme si l'anarchisme, sans être nommé, restait assigné dans l'inconscient collectif à une caricature, renvoyant à l'épouvantail d'un retour de la violence dans la société, massivement rejeté par 95% des Français⁵. Et pourtant, dans les marges, des signaux faibles abondent : le refus des partis et des chefs chez les « gilets jaunes », l'abstention qui demeure massive (malgré un recul conjoncturel lors des dernières élections législatives de 2022), les formes de vie communautaires (éco-lieux, tiers-lieux, habitats participatifs...), les aspirations à une démocratie plus directe. Ce que l'on pourrait appeler un anarchisme de fait. La série de documentaires réalisée par Tancrède Ramonet depuis 2016, *Ni dieu ni maître, une histoire de l'anarchisme*, a d'ailleurs rencontré un vrai succès public, avec des diffusions sur des chaînes nationales, une réédition en coffret⁶.

Nous sommes donc devant une situation paradoxale : une France pleine de M. Jourdain qui font de l'anarchisme leur idéal sans le savoir, où l'idée d'un monde sans domination formelle hante les consciences, sans trouver d'exutoire politique. Le mot effraie, l'idée attire. L'anarchisme demeure en creux, comme une forme poétique de la politique, un murmure dans les plis de l'imaginaire. Mais il ne lui manque peut-être qu'un récit pour redevenir audible, pour que l'attente devienne appel. Car si le mot « anarchisme » demeure tabou, la notion de liberté, elle, occupe toujours une place cardinale dans l'imaginaire politique français. Tous les sondages les plus récents montrent d'ailleurs que plus de la moitié des Français considèrent la liberté comme la valeur républicaine la plus importante, bien avant l'égalité ou la fraternité⁷. En 2024, une autre enquête internationale révèle que 97% des Français jugent important que chacun puisse exprimer ses opinions, et 95% défendent la liberté de la presse sans censure de l'État⁸. Ce constat appelle une lecture stratégique : la matrice libertaire, entendue non comme désordre, mais comme recherche d'autonomie, de justice horizontale, de démocratie vécue, pourrait bien renouer avec une attente diffuse, mais puissante.

Encore faut-il avoir le courage de réinvestir ce désir de liberté, que la gauche a parfois laissé en friche ou dédaigné au nom d'une rationalité froide ou d'un égalitarisme abstrait – au point de laisser l'extrême droite en capter les apparences, en la ravalant au rang de repli identitaire ou de refus des règles. Or, reprendre le terrain symbolique de la liberté, c'est ouvrir un espace neuf, encore peu exploré, pour déjouer les pièges de la régression autoritaire. Une gauche libertaire, si elle parvient à se réconcilier avec les aspirations concrètes à la liberté – non comme slogan, mais comme expérience partagée –, retrouverait là un levier puissant pour redéployer une pensée émancipatrice qui parle au cœur. Car il s'agit moins de convaincre par la doctrine que de rejoindre un ressentiment sourd contre la dépossession politique, et de l'élever en espérance active.

De nombreux citoyens, aujourd'hui, éprouvent une intuition diffuse, mais tenace, qui les place dans une forme de vertige politique : celle de ne trouver aucun lieu, aucun cadre organisationnel ou discursif, où exprimer leur colère, leur sentiment d'injustice, leur désir de transformation. Trop souvent, les partis traditionnels, y compris ceux de gauche, leur apparaissent comme des machines déconnectées, technocratiques ou centrées sur des luttes de pouvoir. Pourtant, lorsqu'ils rencontrent la pensée anarchiste, notamment sous sa forme d'anarchisme social, fédéraliste, égalitaire, beaucoup découvrent une proximité insoupçonnée. Cette pensée, parce qu'elle articule émancipation individuelle et organisation collective, liberté et justice sociale, leur offre enfin un horizon politique : celui d'une transformation sans chef ni dieu, d'une auto-organisation des communs fondée sur la responsabilité partagée. Contrairement à ce que l'on croit, elle laisse d'ailleurs aussi place à une réflexion sur le rôle des institutions⁹ – elle permet de réfléchir à une autre version et vision de l'État, médiateur du commun, garant de la paix sociale et acteur de

la mise en réseau des collectifs plutôt que figure centralisatrice, surplombante et jacobine du Léviathan.

Il importe d'ailleurs de distinguer clairement cette tradition libertaire de toute lecture réductrice qui l'associerait à la seule action violente ou à la figure spectaculaire du « black bloc ».

L'anarchisme social ne se résume pas à des tactiques de confrontation physique ou à une esthétique de la rupture. Il repose au contraire sur une éthique de la construction patiente, de la coopération entre égaux, de la solidarité active. C'est une pensée organisatrice, stratégique, qui privilégie la création d'institutions alternatives, la fédération des initiatives locales et la prise en main collective des conditions d'existence. La confusion entretenue entre anarchisme et nihilisme désabusé sert souvent à délégitimer des expériences politiques exigeantes et inventives, dont la visée n'est pas la destruction pour elle-même, mais l'émergence de formes de vie plus libres et plus justes. Loin d'être une survivance folklorique, cette tradition irrigue des pratiques vivantes et fertiles, à travers des penseurs comme Murray Bookchin, Cornelius Castoriadis, Raoul Vaneigem ou David Graeber, pour n'en citer que quelques-uns dont la réception fut internationale, alors que la gauche française néglige perpétuellement de les relire. Tous, à leur manière, ont proposé des manières de penser et d'agir qui permettent de sortir de l'étouffoir productiviste, pour renouer avec une politique de l'autonomie, du sens et de la création sociale.

Chez Murray Bookchin, le municipalisme libertaire constitue une réponse directe à l'échec des modèles représentatifs et à l'impuissance des États-nations face à la crise écologique. La ville y devient le lieu d'une démocratie directe réappropriée par les citoyens, et la commune, l'unité politique de base d'une fédération décentralisée. Inspiré à la fois par l'écologie sociale et par la tradition libertaire, Bookchin ouvre dès les années 1970 la voie à un socialisme écologique, rétif à toute logique de croissance, mais à l'opposé d'une régression austéritaire. Il s'agit d'organiser l'abondance en dehors des logiques marchandes, par la coopération, la relocalisation et la gestion partagée des biens communs.

Cornelius Castoriadis, fondateur de la lucide revue *Socialisme ou barbarie* avec Claude Lefort dès 1949, a donné une profondeur philosophique à la notion d'autonomie politique. Selon lui, toute société est une création imaginaire instituante, et l'histoire ne suit aucune nécessité, mais ouvre sans cesse la possibilité de nouveaux mondes. Il en découle une responsabilité radicale : celle d'instituer librement, collectivement, nos règles communes. Contre le capitalisme hétéronome, Castoriadis appelle à un projet d'autonomie où les citoyens ne sont plus seulement administrés, mais véritablement souverains sur les lois qu'ils se donnent.

Raoul Vaneigem, dans la lignée de l'Internationale situationniste, mais revenu de sa tentation de la

table rase, a fait du refus de la simple « survie » une éthique. Il continue de plaider, depuis l'Espagne et la Bourgogne, pour une vie fondée sur la jouissance, la création, la gratuité, contre la logique de l'échange marchand et de la rentabilité. Vaneigem ne conçoit pas l'émancipation comme une redistribution plus équitable de la misère, mais comme une sortie de l'économie de la rareté. Son appel à une « révolution de la vie quotidienne » trouve un écho dans les pratiques de soin, d'entraide, de culture libre, qui prolifèrent hors des institutions officielles¹⁰.

David Graeber enfin, anthropologue et militant anarchiste trop tôt disparu en 2020, a prolongé cette pensée en explorant la dette, les rituels sociaux et les fondements de l'échange¹¹. Il a surtout réintroduit une imagination politique au sein de la critique sociale, en réhabilitant la capacité à inventer des institutions. Le mouvement Occupy Wall Street, qu'il a soutenu et contribué à porter, ne proposait pas un programme mais une expérimentation directe de la délibération populaire. Pour Graeber, toute société humaine repose sur une invention permanente de règles collectives, rendant caduque l'idée selon laquelle l'ordre social ne peut être que délégué à une élite ou à un appareil central.

Ces auteurs, par leurs théories et les pratiques qu'ils ont inspirées, constituent des ressources politiques immenses. Le municipalisme de Bookchin, l'ontologie politique de Castoriadis, l'ode à la gratuité de Vaneigem, les occupations autogérées à la manière de Graeber dessinent les contours d'une gauche qui ne se contente pas de gérer les institutions existantes, mais en propose de nouvelles, à concevoir dans un monde nouveau. Tant d'autres, au demeurant, devraient être invoqués pour participer à la construction de nouvelles constellations intellectuelles – qu'il suffise, par exemple, de consulter les « abécédaires » et « cartouches » de la revue *Ballast* en ligne pour trouver mille ressources de lectures et raisons de penser. On aurait tort, aussi, d'ignorer les apports de penseuses contemporaines qui prolongent cette veine libertaire. Quelques exemples, là encore, simple fil d'Ariane à rejoindre pour dérouler ensuite la pelote.

Catherine Malabou propose dans *Au voleur !*¹² une réinterprétation de l'anarchisme à travers une démonstration de l'auto-censure qu'a pu s'appliquer une partie des penseurs du politique, n'osant pas franchir le pas de l'anarchisme tout en lui empruntant des éléments fondateurs, en particulier autour de la notion de « non-gouvernabilité », cette capacité critique face au commandement, ressort de la domination hiérarchique. Silvia Federici, théoricienne féministe et militante autogestionnaire, renouvelle la pensée libertaire en articulant critique du capitalisme, féminisme matérialiste et défense des communs¹³. Elle propose une politique de l'autonomie fondée sur la solidarité, les luttes locales et les pratiques collectives d'émancipation. Corinne Morel Darleux, autrice entre autres de *Plutôt flotter en beauté que couler sans grâce*¹⁴, inscrit son écologie politique dans une filiation décroissante, anti-productiviste et profondément poétique, où le refus de

parvenir, l'hospitalité et la dignité deviennent des principes d'action. La notion de « désertion féconde »¹⁴ lui permet de s'affranchir du système pour mieux le combattre, par l'édification d'« îlots de vie » (relocalisation, coopératives, écoles, agriculture paysanne) en préparation d'un monde possible, digne, frugal, vivant. Cette politique du retrait est comprise comme une stratégie collective réaliste : oser l'autonomie matérielle, émotionnelle et politique pour rendre visible un horizon post-salariat, post-productiviste, fondé sur le soin, l'abondance partagée et la transition vivante.

Chacune à leur manière, elles redonnent chair à une politique de l'autonomie, enracinée dans le corps, les affects, les territoires, et la puissance mutante des possibles : une réponse bien plus convaincante et radicale au traditionnel *There is no alternative* de la version blairo-strausskhanienne du social-libéralisme.

Notons au demeurant qu'il n'est pas nécessairement besoin de s'inscrire dans la seule histoire longue des idées anarchistes pour retrouver des sources d'inspiration fécondes. D'autres veines, parfois tues ou négligées, devraient aussi continuer de nourrir l'imaginaire de la gauche. Ainsi du romantisme révolutionnaire qui, des socialistes utopiques aux surréalistes et communistes hétérodoxes, de Fourier ou Cabet à Michaël Löwy¹⁵, affirme qu'il n'y a pas d'émancipation véritable sans élan poétique. À la froideur du calcul et à la linéarité supposée du progrès, il oppose une mélancolie ardente et une espérance insurrectionnelle. Non pas la nostalgie d'un âge d'or, mais l'appel à un monde plus riche de sens, où beauté, liberté et justice se conjuguent. Sa force critique demeure actuelle : rappeler que la transformation sociale ne se réduit pas aux institutions et aux lois, mais s'enracine dans l'imaginaire, le langage et le rêve. Dans un autre registre, le républicanisme mystique, de Pierre Leroux à Jean Jaurès, réactivé plus près de nous par les travaux de Vincent Peillon, a fait vivre une intuition proche : la République n'est pas pour eux une mécanique institutionnelle, mais une foi laïque, une mystique de la fraternité, un sacré transposé dans l'espace civil, par où s'ouvre la possibilité d'une méditation sur la transmission. Cette veine rappelle que la République n'est pas seulement un cadre juridique, mais une promesse spirituelle d'égalité, un projet de dépassement de soi au service du commun.

On pourrait aussi aller chercher des armes du côté des « sans-pouvoirs »¹⁶. Václav Havel, forgeant sa théorie dans la Tchécoslovaquie étouffée par la « normalisation » post-printemps de Prague, montre que la vérité vécue par peut fissurer les murailles les mieux gardées. L'idée centrale est simple mais explosive : dans un système totalitaire, le pouvoir repose moins sur la force brute que sur un mensonge partagé auquel chacun contribue, par peur, par confort ou par habitude. La domination ne s'impose pas seulement par la police et la censure, mais par la complicité silencieuse des individus qui affichent les slogans, qui répètent les formules, qui feignent d'y

croire. Mais Havel soutient qu'il existe une force inverse, à la portée de tous : vivre dans la vérité. Refuser le rituel du mensonge, même dans les petites choses (ne pas afficher de pancarte, dire ce que l'on voit vraiment), c'est déjà briser le cercle de l'auto-intoxication sociale. Ce geste, bien que risqué, déploie un pouvoir inattendu en révélant aux autres que l'ordre peut être défié. La capacité de l'homme ordinaire à ébranler le système en cessant de collaborer au mensonge au nom de la simple dignité humaine rejoint le projet d'insurrection de la vie quotidienne, où la vérité vécue devient une force politique.

Dans une démocratie fatiguée, où la défiance prospère et où le langage s'use en slogans, cette éthique des sans-pouvoirs pourrait inspirer une gauche qui se cherche : réapprendre que la force du politique n'est pas seulement dans la conquête d'appareils ou de majorités, mais dans la capacité des individus à incarner d'autres manières de parler, de travailler, d'habiter le monde. Ce pouvoir sans armure ni drapeau, enraciné dans la conscience et l'exemple, recèle toutes les étincelles secrètes qui peuvent rallumer la mèche.

Quand Pasolini, dans un texte fameux de 1975¹⁷, pleure la « disparition des lucioles », il ne parle pas seulement de la pollution lumineuse qui efface leur scintillement, mais du peuple minuscule des résistances invisibles qu'éteignent la consommation, la marchandisation de l'hédonisme et le pouvoir. Les lucioles, ce sont les gestes modestes, les insoumissions fragiles, les éclats de vie qui refusent l'écrasement. Leur lumière tremblante ne rivalise pas avec les projecteurs de la domination, mais elle persiste, obstinée, à signaler qu'un autre monde demeure possible et impérieusement désirable. Que la défense des lucioles contre tout ce qui voudrait les exterminer ne soit pas toujours une lutte couronnée de succès ni susceptible de récompense n'empêche pas, au contraire, de la poursuivre obstinément. Pour une gauche en quête de souffle, les lucioles sont l'image parfaite de ces foyers d'espérance disséminés au cœur d'une époque qui offre peu de motifs de réjouissance politique : associations tenaces, solidarités discrètes, poches de gratuité.

Les lucioles de Pasolini et les sans-pouvoirs de Havel disent en vérité la même chose, à savoir que la politique ne se réduit pas au vacarme des tribunes ou à la froide mécanique des appareils. Dans les deux cas, il s'agit d'une politique de la fragilité assumée, du clair-obscur où chaque lumière compte, sans naïveté pour autant face aux spectres du fascisme réhabilitant loi de la jungle et culte de la force. Car ce sont ces lumières faibles qui, mises ensemble, peuvent composer une clarté neuve – et puissante : l'énergie de la société civile, des mouvements de base, des voix dissidentes, des consciences qui refusent de se résigner. Pour une gauche qui cherche à renaître, reconnaître la puissance de ces flammes discrètes, qu'elles prennent la forme de lucioles italiennes ou d'étincelles tchèques, c'est accepter que la transformation ne viendra pas seulement d'en haut, mais des foyers dispersés où s'inventent, dans le secret des marges, d'autres manières de vivre et

de dire la vie.

Gauche épique, gauche désirable : assumer l'innovation au service de la justice sociale et climatique

Alors, que lui manque-t-il, à cette gauche, pour rêver et faire rêver ? Pourquoi est-elle incapable de se présenter comme catalyseuse d'espérance vive, ardente, plutôt que comme une cavalière paniquée de la énième apocalypse annoncée, ou comme une ascète repentante aux griffes grises et à la robe de bure ? De l'audace, peut-être, de la poésie, sûrement, de l'espérance, certainement. En résumé : une fidélité aux promesses de la jeunesse, celles qu'on se fait à soi-même et celles qu'on doit à nos enfants.

Il est saisissant de constater que **l'étude** publiée par la Fondation Jean-Jaurès passe totalement sous silence bien des bouleversements qui vont pourtant orienter le sens même de notre histoire : l'effondrement démographique qui se produit sous nos yeux (en partie de la faute même de la gauche qui aura fini par faire croire aux femmes que la liberté et l'indépendance, la décroissance et la sobriété rimaient nécessairement avec le refus d'enfanter, ce qui pourrait faire l'objet d'une note en soi) ; l'abandon en rase campagne de la notion d'élitisme culturel pour tous (qui passait par l'affirmation forte, depuis Malraux au moins, d'une singularité culturelle et d'une politique de l'offre ambitieuse offrant à chacun la possibilité d'accéder au meilleur, au risque de l'hermétisme et de la provocation, mais encourageant aussi la création pure et gratuite, sa part d'erreur, d'échec et de fulgurance). Mais surtout, c'est l'une des plus grandes révolutions de notre temps que la gauche croit encore pouvoir ignorer avec morgue : l'avènement de l'intelligence artificielle (IA) et l'émergence de l'informatique quantique.

Ces bouleversements technologiques, qui redessinent en profondeur les conditions du travail, de la connaissance, de la création et même de la décision politique, semblent encore trop souvent hors champ pour une gauche qui donne l'impression de courir après le réel plutôt que de l'anticiper. Loin d'être des objets techniques neutres, l'IA et le quantique posent des questions centrales sur le partage du pouvoir, l'accès aux ressources cognitives, la propriété des algorithmes et la capacité à démocratiser l'usage du savoir. Leur absence dans le paysage intellectuel d'une gauche en reconstruction est un symptôme de plus du fossé qui se creuse entre les forces progressistes et les imaginaires réels et populaires du XXI^e siècle.

Vouloir rejeter la technologie d'emblée, sans nuance, revient à abandonner le terrain à ceux qui l'instrumentaliseront, technocrates, grandes plateformes, bureaucraties ; c'est en réalité une

attitude réactionnaire masquée. Le progrès technique est un levier neutre – ce qui compte, c’est qui le maîtrise, comment, et au service de quel imaginaire. En ce sens, une vraie gauche libertaire doit être technophile éclairée : elle n’encense ni ne craint la technique, mais la reprend, la refonde, la déprivatise, la réinsère dans les communs pour qu’elle serve la liberté, la créativité partagée, l’abondance poétique, et non la surveillance, l’aliénation ou la standardisation molle.

Dans l’horizon anglosaxon, Aaron Bastani a osé, lui, relancé l’imaginaire socialiste dans la lignée de l’accélérationnisme. Son manifeste *Fully Automated Luxury Communism*¹⁸ propose une société post-rareté où l’automatisation, l’IA et les technologies renouvelables permettent de libérer du temps, de la richesse, du soin, de la sensualité – pour tous. Il imagine une époque où le travail contraint serait remplacé par une abondance technologique collectivisée, un luxe redéfini non comme ostentation, mais comme le droit d’accès à la liberté matérielle et créative. Cette proposition visant à mettre le «communisme de luxe» sur la table comme élément d’un débat sérieux n’est pas, contrairement aux apparences, un simple gadget conceptuel baroque ou loufoque : c’est une manière de forcer à rouvrir la porte trop vite close sur un culte mélancolique de la fin du monde, de construire la relance utopique d’un horizon matériel redistribué, joyeux, collectif – en phase avec une gauche qui aspire à l’égalité, au beau et à l’émancipation temporelle. Cette gauche de l’abondance doit s’approprier les technologies les plus neuves, ne pas renoncer à la science-fiction, en faire au contraire des outils d’émancipation, de coopération et de partage, et non de contrôle ou de rentabilisation.

Mais nous disposons aussi d’autres ressources, bien plus raisonnables et moins clivantes, du côté des communs et du fédéralisme, par exemple, pour explorer des manières alternatives de penser la gouvernance, l’État, la guerre elle-même. L’idée de communs, ces ressources matérielles ou immatérielles, gérées collectivement par des communautés d’usage, peut faire l’objet d’une réinterprétation libertaire, d’une réflexion sur les limites de la propriété privée. La réflexion de Pierre Crétois dans *La part commune*¹⁹ offre un éclairage précieux pour penser une société plus juste : en montrant que la propriété est toujours issue d’une part d’héritage collectif, il invite à repolitiser la question des biens communs et à interroger la légitimité des concentrations patrimoniales dans une démocratie²⁰. Édouard Jourdain rappelle, dans un papier sur « la part anarchiste des communs²¹ », que « la liberté sans égalité est libérale, et justifie l’exploitation d’un individu par un autre ; l’égalité sans liberté est autoritaire, et justifie la domination d’un groupe sur un autre ». Or, l’anarchisme couple ces deux exigences irréductibles, comme les communs sont une pratique de liberté égalitaire à l’œuvre, restituant le pouvoir à la communauté, là où l’on transforme les conditions de vie, voire les services publics ensemble, hors du marché et souvent à distance de l’État.

Il faut, enfin, souligner combien la redécouverte contemporaine du fédéralisme libertaire peut offrir une boussole dans un monde pris en étau entre centralisation autoritaire et éclatement néolibéral. Loin des caricatures technocratiques du fédéralisme à l'européenne ou à l'américaine – où des structures étatiques supranationales absorbent les prérogatives populaires –, le fédéralisme intégral, dans ses déclinaisons écologistes, économiques et géopolitiques, repose sur une subsidiarité radicale, construite de bas en haut, où chaque collectif, du quartier à la fédération, administre ses affaires par délibération et mandat impératif. Il ne s'agit pas là d'un retour à des formes archaïques ou localistes, mais au contraire d'une logique d'autonomie active, capable de lier justice sociale, démocratie directe, solidarité territoriale et gouvernance éco-politique adaptée aux enjeux contemporains. La portée de ce modèle n'est pas seulement organisationnelle ; elle est aussi philosophique et existentielle. Elle permet de repenser les relations entre peuples, territoires, religions, concurrents et adversaires, sans prôner l'absorption injuste ou la colocation conflictuelle. En cela, le fédéralisme libertaire constitue peut-être l'un des rares cadres capables d'articuler l'émancipation des individus, l'autonomie des territoires et la coopération à l'échelle planétaire. C'est là une voie politique encore largement inexplorée, mais d'une actualité brûlante, à l'heure où ni l'État-nation ni le capital globalisé ne semblent en mesure de résoudre les crises systémiques de notre temps.

Refuser la réaction signifie d'abord ne pas se résigner à la crispation identitaire, à l'obsession du déclin, à la glorification de l'ordre et du passé. Cela exige aussi de ne pas sombrer dans l'écologie punitive ou la mélancolie post-croissance déconnectée des aspirations populaires. Au contraire, une gauche de l'épopée devra réaffirmer que l'avenir est encore ouvert, que le roman collectif peut être joyeux, fécond, fédérateur et que l'innovation, loin d'être le monopole des startups financiarisées, peut retrouver un sens politique profond : celui de l'émancipation. C'est à cette condition que l'intelligence artificielle, les communs numériques, les circuits courts de production, l'éducation libre, les monnaies locales, les infrastructures ouvertes pourront devenir non des outils d'asservissement supplémentaire, mais les leviers d'une autonomie renforcée.

Pour une gauche insatiable : poétique, joyeuse, créative

Peut-on se permettre d'imaginer une gauche de l'abondance ? Non pas une abondance consumériste, extractive et destructrice, mais une abondance de liens, de sens, de temps, de beauté, de savoirs, de libertés partagées ; une gauche capable de se réconcilier avec l'idée de plaisir, d'invention, de création ? Cette abondance ne serait ni fuite en avant technologique ni simple rustine verte sur le vélo usé du capitalisme. Elle vise une réinvention des fins mêmes de la politique, dépassant le seul objectif de gérer les limites, pour y ajouter celui d'ouvrir des possibles. Sans nier le grand retour des identités, sans reculer devant les défis sociaux et sécuritaires qui

vont de pair, elle serait une manière de relire les problèmes, y compris les totems/tabous de la dette ou de l'immigration, à l'aune d'autres perspectives – y compris celles ouvertes par les tenants d'une économie profondément rénovée autour d'une monnaie écologique, ou d'une justice climatique d'un nouveau genre²².

Disons-le clairement, tant l'inverse infuse les esprits : une gauche libertaire peut être technophile, dès lors que la technologie est réinsérée dans des collectifs délibératifs et transparents. Face aux grands défis écologiques, sociaux et politiques, ce n'est pas le retour à la bougie qui fera rêver (encore que *La flamme d'une chandelle* soit l'un des plus beaux textes du philosophe Gaston Bachelard que la gauche pourrait aussi relire²³). C'est la promesse d'un monde dans lequel l'énergie serait gratuite et propre, les logiciels libres, la connaissance partagée, la mobilité fluide, la ville désirable, la campagne nourricière, le temps libéré, la santé préservée. Une gauche qui ose cette vision, qui la porte sans crainte ni complexe, qui reconnaît l'imaginaire anarchiste de la joie et de l'abondance comme matrice politique, peut encore transformer le monde – et se rendre désirable pour les nouvelles générations.

Sur une note plus personnelle encore, presque intime, il me semble que, pour légitimer un tel avenir, celui qui donnerait à des « inconfortables » dans mon genre l'envie de rejoindre l'arène politique plutôt que de la fuir, il nous faut placer au cœur de notre élan trois mots reniés, bafoués, considérés comme naïfs et ingénus. Le hasard, mais ce n'en est pas un, fait qu'ils sont tous trois de genre féminin et qu'on les lit rarement dans un manifeste ou une tribune : il s'agit de *la poésie*, de *la joie* (qui pourrait aller jusqu'à la jouissance) et de *la naissance*. Cette affirmation ne relève pas du laisser-aller lyrique, mais de l'invocation ferme, rétive à toutes les moqueries. Il m'aura fallu une vingtaine d'années pour l'assumer de telle manière dans un texte théorique, pour reconnaître que le temps de la subversion adolescente, passé au filtre du sérieux et de la maturité, doit continuer d'irriguer notre pensée d'adultes, sans quoi ce sont le renoncement et le cynisme qui nous menacent.

Comme l'écrit Jean-Pierre Siméon, lorsqu'on croit que « la poésie vécue, et vécue avec l'autre, est insurrectionnelle; [qu']autrement considérée, elle n'est qu'un baiser donné à sa propre lèvre²⁴ », alors elle retrouve sa puissance politique première: celle de reconnecter le commun à la langue, à la nuance, au sens, à l'insoumission vivante. C'est par ce retour à la chair du mot et du monde que la gauche peut enfin rompre avec son enfermement technocratique et ressusciter un élan de ferveur suffisant pour ne pas être confondu avec une panique collective. La véritable révolution politique agit comme un acte de naissance continu, un geste par lequel une collectivité s'invente, chaque jour, dans la discussion, le dialogue, la co-création. Chaque enfant qui naît nous redit cette évidence secrète, souvent occultée par les parents trop occupés pour admirer ce qui se passe sous

leurs yeux : le monde que l'on connaît, que l'on aime et que l'on craint, que l'on malaxe et que l'on subit, se renouvelle à chaque instant, se réinvente au rythme des contes et des ritournelles murmurées dans la nuit sur un berceau. L'enfant n'est pas une page blanche en devenir, il est la page en train de s'écrire, avec, puis après nous.

Pour retrouver un souffle, la gauche devrait enfin assumer ce que j'ai appelé ailleurs *notre insatiable désir de magie*²⁵. Une magie non pas ésotérique ou irrationnelle, mais une intuition sensible d'un autre monde possible, la reconnaissance d'un besoin de métamorphoses qui accompagne l'humain depuis toujours. Une exigence d'utopie qui ne nie pas le réel, mais l'éclaire de l'intérieur. Ce que le philosophe Martin Buber appelait la relation « Je-Tu »²⁶, cette manière d'entrer en dialogue avec le monde sans le réduire à un objet, mais en le rencontrant dans sa pleine altérité, sa profondeur vivante – nous en avons besoin aussi en politique. Trop souvent, la gauche moderne s'est enfermée dans des rapports « Je-Cela », purement utilitaires, technocratiques, objectivants, reposant sur une distance voire une instrumentalisation des indicateurs qui réduit la part de la rencontre et de l'humanité à la portion congrue. Elle a oublié que l'action ne se fonde pas seulement sur des bilans et des chiffres, mais aussi sur une parole habitée, une croyance partagée, une vision sensible. Le refus de cette part obscure, rêveuse, poétique de la conscience, au nom d'un rationalisme desséché, a longtemps privé les discours progressistes de leur puissance d'enchantement.

Le désir de magie dont il est question ici rejoint cette idée bubérienne d'un lien transformateur : l'espace politique devient le lieu d'une relation, pas d'une administration. Il faut reconnaître, admettre, réhabiliter ce besoin de merveilleux comme moteur de transformation collective. À cette condition seulement, l'utopie cesse d'être une abstraction désincarnée pour devenir une boussole concrète, une pratique nourrie d'imaginaire et d'expérience, ancrée dans l'ouverture infinie à l'autre et à ce qui devient, plutôt qu'arc boutée sur de grands mots et de grands principes depuis longtemps vidés de leur sens ou perçus comme tels. Car, pour que cette magie opère, encore faut-il rompre avec la langue morte, la langue d'appareil, la langue de bois. Celle qui enrobe, neutralise, dissimule. Celle qui transforme la promesse en périphrase et l'espoir en feuille de route. À cette langue-là, il faut opposer la verdeur, non la naïveté, mais la sève vive d'une parole qui sent la terre, la colère, la tendresse. Une parole poétique, c'est-à-dire agissante.

Ce chantier de reconquête symbolique autour de la liberté s'articule profondément avec des notions que la gauche a trop longtemps négligées, parfois même tournées en dérision : la mesure, la décence commune, la limite librement consentie. En ces temps d'outrance algorithmique et de surenchère verbale, il serait salutaire de relire Camus²⁷, qui opposait au nihilisme le respect de la frontière humaine, le refus de tuer au nom d'une idée totale ; de méditer sur Orwell²⁸, dont le socialisme prenait racine dans une éthique du quotidien, une attention aux humiliés, aux corps

fatigués, aux vérités non spectaculaires²⁸; ou encore de redécouvrir Koestler²⁹, qui dénonçait avec lucidité les dérives bureaucratiques du communisme en appelant à une fidélité à la justice sans renier la vérité. Tous trois portaient une exigence morale sans moralisme, fondée sur la clarté, la responsabilité et ce goût du réel qui n'exclut jamais le rêve mais en fixe les conditions.

Une gauche libertaire du XXI^e siècle pourrait puiser dans cet humanisme intransigeant, à la fois radical et modeste, les fondations d'une politique de l'autonomie partagée, ni cynique, ni infantile, mais vivable, décente. Justement parce qu'elle puiserait à des sources libertaires et non à un « canon » militant, cette gauche pourrait aussi aller là où on ne l'attend pas. Marguerite Yourcenar, par exemple, dont l'écologie n'était ni posture ni militantisme spectaculaire, mais exigence éthique lente, engagement de regard et de présence au monde³⁰. C'est cette attention aux vivants, cet esprit de continuité entre l'humain et le non-humain, ce refus d'araser les mystères au nom de la domination, qui pourrait inspirer une pensée politique nouvelle. La culture, loin d'être un supplément d'âme ésotérique, « aboli bibelot d'inanité sonore³¹ » comme diraient les mallarméens, serait alors le cœur battant d'une tradition vivante, populaire qui ne répète pas mais engendre.

La littérature, en ce sens (comme les arts, plus largement, de la poésie au cinéma en passant par la musique, les beaux-arts, le théâtre ou la danse), ne joue pas le rôle d'ornement qu'on lui confie parfois, mais se conçoit comme force active, capable de nous transmettre les gestes, les histoires, les noms qui font tenir debout. C'est là, peut-être, dans ce compagnonnage inattendu avec les artistes, les poètes, les voix d'hier et d'ailleurs que pourra naître une politique du sensible, qui ne trahirait ni le réel ni le rêve, mais les relierait mieux. La philosophe américaine Martha Nussbaum, professeure de droit et d'éthique à Chicago, a défendu dans *Poetic Justice* une idée forte³²: la littérature, et notamment le roman, forme le lecteur à l'empathie, à la nuance, à la capacité de jugement équitable³². Elle oppose ainsi la figure du lecteur imaginatif à celle du technocrate froid, et montre que juger, comme gouverner, demande de savoir se projeter dans la peau des autres, d'éprouver leur humanité. Nous avons besoin, dit-elle, de poètes pour rendre la justice...

La gauche qui viendra, si elle vient, sera une gauche qui invente, qui expérimente, qui fédère, qui se trompe et recommence, mais qui ne renonce pas à « changer la vie » autant qu'elle voulait « transformer le monde ». Cette gauche-là, si elle l'ose, redeviendra lieu de rêve et d'action, de naissances multiples, lieu d'une joie que rien ne peut circonscrire, mais que tout peut provoquer – en puisant dans le meilleur de l'anarchisme, dans les communs, dans les savoirs partagés et dans la puissance brûlante de la poésie. Une gauche ambitieuse autant que réaliste, oui, neuve plutôt que moderne, mais surtout insatiable.

Jean-Jaurès, 26 juin 2025.

2. Les positions défendues dans cette note n'engagent que leur autrice à titre personnel.
3. Voir en particulier les pétitions du 26 janvier 1977 dans *Le Monde* et du 23 mars 1979 dans *Libération*, en défense de condamnés pour « attentats à la pudeur », dans lesquels on peut lire qu'il n'y a pas lieu de s'inquiéter pour des affaires impliquant des « enfants consentants » ou que « donner de l'amour à un enfant et en recevoir de lui par une présence, de la tendresse, des caresses » n'a pas à être considéré comme un délit ou un crime. Une lettre ouverte à la Commission de révision du code pénal du 23 mai 1977, signée par 80 intellectuels, demandait la décriminalisation des rapports sexuels entre adultes et enfants de moins de 15 ans. Nous ne donnons pas ici la liste bien trop longue et atterrante des pétitionnaires, rassemblant la crème de la gauche intellectuelle française, qu'on trouve facilement en ligne et qui ne manquera pas de nous stupéfier.
4. Édouard Jourdain, « La souveraineté contre l'autonomie », *Ballast*, 25 juin 2020.
5. Ipsos, *Baromètre de la République*, 2025.
6. Intégrale des DVD, 1840-2012, en 4 épisodes, *La volupté de la destruction (1840-1911)*, *La mémoire des vaincus (1911-1945)*, *Des fleurs et des pavés (1944-1968)*, *Les réseaux de la colère (1968-2012)*, Arte Éditions.
7. 54% dans le sondage *Les paradoxes français*, Harris Interactive, 2023 ; 55% dans le *Baromètre Ipsos du lien social*, 2024.
8. « Who in the world supports free speech? Findings from a global survey », *The Future of Free Speech*, think tank basé à l'université de Vanderbilt (États-Unis), mars 2025.
9. Proudhon lui-même, loin de rejeter toute forme d'institution, s'efforce au contraire, dans *Du principe fédératif* (1863), d'en repenser les fondements en vue d'une réorganisation politique émancipatrice, fondée sur la fédération des autonomies locales. Cette filiation critique et constructive se prolonge par exemple jusqu'à Pierre Bance, dont *La grande fédération. Démocratie directe et vie fédérale* (Éditions Noir et Rouge, 2025) explore les possibles d'un ordre social sans domination, mais structuré, à travers des institutions démocratiques radicalement horizontales.
10. Je me permets de renvoyer à mon étude : Adeline Baldacchino, *Raoul Vaneigem, une politique de la joie*, Paris, Michalon, 2022.
11. Par exemple, dans David Graeber, *Dettes : 5000 ans d'histoire*, Paris, Les liens qui libèrent, 2013 [2011].
12. Catherine Malabou, *Au vouloir ! Anarchisme et philosophie*, Paris, PUF, 2022.
13. Silvia Federici, *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Genève, Entremonde, 2017 [2014].
14. Corinne Morel-Darleux, *Plutôt couler en beauté que couler sans grâce : réflexions sur l'effondrement*, Montreuil, Libertalia, 2019 ; *Alors nous irons trouver la beauté ailleurs*, Montreuil, Libertalia, 2023.
15. Michael Löwy et Robert Sayre, *Révolte et mélancolie : le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.
16. Václav Havel, « Le pouvoir des sans-pouvoirs », 1978, in *Essais Politiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1984.
17. « L'article des Lucioles », publié initialement dans le *Corriere della Serra* sous le titre « Le vide du pouvoir en Italie », 1975, repris dans *Écrits corsaires*, Paris, Champs Flammarion, 2018.
18. Aaron Bastani, Verso Books, 2019, traduit en français : *Communisme de luxe, un monde d'abondance grâce aux nouvelles technologies*, Paris, Diatino, 2021.
19. Pierre Crétois, *La part commune. Critique de la propriété privée*, Paris, Éditions Amsterdam, 2020.
20. Jérôme Fourquet, Marie Gariazzo et Sylvain Manternach, *La roue de la fortune. Constitution et transmission des patrimoines dans la France contemporaine*, Fondation Jean-Jaurès, 4 septembre 2025.
21. Édouard Jourdain, « La part anarchiste des communs », *Revue Ballast*, 2020.
22. Isabelle Delpla, *Du pays vide. Réfuter le solipsisme politique*, Paris, Éditions Vrin, 2023.
23. Gaston Bachelard, *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1981 [1961].
24. Jean-Pierre Siméon, *La poésie sauvera le monde*, Paris, Le Passeur, 2015.
25. Je me permets de renvoyer à Adeline Baldacchino, *Notre insatiable désir de magie*, Paris, Fayard, 2019.
26. Martin Buber, *Je et Tu*, Paris, Aubier, 2012 [1923].
27. « La fin justifie les moyens ? Cela est possible. Mais qui justifiera la fin ? », écrivait-il dans *L'homme révolté*, Paris,

- Gallimard, 1951.
28. Par exemple, *Hommage à la Catalogne*, Paris, Payot poche, 2024 [1938].
 29. Voir en particulier la récente biographie de Stéphane Koechlin, *Arthur Koestler : la fin des illusions*, Paris, Éditions du Cerf, 2025.
 30. Marguerite Yourcenar, *Les yeux ouverts*, entretiens avec Mathieu Galey, Paris, Le Livre de poche, 1981.
 31. Dans le fameux sonnet en yx, « Ses purs ongles très haut dédiant leur onyx », Stéphane Mallarmé, *Poésies*, Nouvelle Revue française, 1914.
 32. Martha Nussbaum, *L'art d'être juste : l'imagination littéraire et la vie publique*, Paris, Climats, 2015 [1995].