

INTROUVABLE KATHÊKON

Réflexions à partir du dernier Tronti

Dans notre texte récent¹, sur les faits et les méfaits des élections législatives de l'été 2024, nous nous sommes référés aux thèses de Mario Tronti sur la totalisation de la démocratie (et non pas du totalitarisme démocratique).

¹« Évanescence du temps historique et victoire à la Pyrrhus pour la démocratie »
Temps critiques, *Interventions* n°27, juillet 2024.

Tirant le bilan des forces et des faiblesses du mouvement opérâiste des années 60 et 70, notamment l'échec du projet d'autonomie du politique, Tronti, profondément pessimiste, en vient à affirmer que dans le *crépuscule de la politique* dans lequel nous sommes et qui nous mène à l'ultime catastrophe, penser le politique revient à rechercher quelle force, quelle *néguentropie*, pourraient encore freiner, retenir le puissant processus anthropologique de capitalisation du monde.

Puisque l'autonomie du politique aux mains du mouvement ouvrier révolutionnaire a perdu la bataille et conduit à la démocratie et à l'État, Tronti pense qu'il convient maintenant d'essayer, si ce n'est de bloquer du moins de ralentir, cette chute vers le gouffre. Il n'y a plus grand-chose à attendre de la politique, car elle n'est plus que gestion, maintenant que les anciennes contradictions capital/travail ont été englobées, résorbées par la démocratie. Dans son écrit sur « La politique au crépuscule », il constate l'impuissance de la politique à intervenir sur le cours du monde. Ce qu'il nomme la « Grande politique » ou encore la « Grande histoire » a pris fin avec la défaite du mouvement ouvrier. Dans ses *Thèses sur Benjamin*, il écrit :

« Le mouvement ouvrier a réglé ses comptes d'égal à égal avec le capitalisme. Confrontation de la grande histoire, entre dix-neuvième et vingtième siècles. Alternance des phases. Aboutissements réciproques de victoires et de défaites. Mais la force-travail ouvrière, part interne du capital, ne pouvait s'en sortir. Le fond obscur de la défaite de la révolution tient à cela. Tentatives, raisonnables et folles, de changer le monde, toutes déçues. La longue marche réformiste n'a pas eu plus de succès que l'assaut du ciel. Mais les ouvriers ont changé le capital. Ils l'ont contraint de se changer. Pas de défaite ouvrière sur le plan social. Défaite, s'il en est, sur le terrain politique ». (Mario Tronti, *La politique au crépuscule*. L'éclat, 2000.

Devant un semblable assombrissement de l'horizon, Tronti se tourne vers le kathêkon, un concept issu des philosophes stoïciens et transformé par l'eschatologie chrétienne, qui exprime justement cette puissance de retenue, de ralentissement du règne de l'Antéchrist. Il cite

avec faveur l'exemple de la prédication de Saint Paul, puis de la tradition de l'Église catholique qui ont pu, dans certaines circonstances historiques, avoir une fonction de *kathêkon* face à l'évolution du monde.

Loin d'être un ultime recours à la métaphysique comme le lui reproche Negri², cette démarche de Tronti mérite une analyse plus approfondie malgré ce qui peut être perçu comme un recours à la théologie politique.

²« L'autonomie du politique n'est désormais plus liée à l'histoire du mouvement ouvrier ou à sa politique, mais bien plutôt proposée ici [par Tronti] comme un fait ontologique, comme une nécessité de la pensée, de la vie et de la cohabitation humaine. (...). Nous nous trouvons devant une sorte de précipitation catastrophique comme on dit qu'on précipite dans un gouffre ; une chute inarrêtable. À présent tout est égal, tout se vaut, et la seule fonction de la pensée politique qui demeure ne peut être que celle du *kathêkon*. Il s'agit simplement d'essayer de bloquer, d'arrêter, de désaccélérer cette chute dans laquelle nous nous trouvons entraînés. » Toni Negri, « Autonomie du politique chez Tronti », *EuroNomade*, 13 avril 2019.

Dans la dernière période de sa vie, le principal fondateur de l'opérisme italien, choisit le retrait, la retraite réflexive, voire gnostique, pour une ouverture sur « le mystère du monde » seule démarche pour ne pas céder au nihilisme.

Il écrit : « La vie mondaine et le royaume, la solitude et la communauté, l'institution et l'indigence, la force et la grâce, l'esprit et la loi, la contemplation et le combat, chacune de ces paires de mots nous ramènent au mystère du monde, de l'histoire, et à ce que nous pourrions appeler la dimension de *l'au-delà* ». Cité par Gerardo Muñoz, dans « Un aventurier révolutionnaire dans l'interrègne. Mario Tronti (1931-2023) », site [Grand Continent](#), 2023.

C'est donc à partir des écrits des dix ou quinze dernières années de la vie de Mario Tronti que nous développons les présentes réflexions.

Mais tout d'abord, le *kathêkon*, de quoi s'agit-il ?

1- De l'action appropriée à la retenue d'une la marche vers l'apocalypse

Il convient de tracer un rappel de la genèse et des développements ultérieurs du concept de *kathêkon* dans l'histoire de la philosophie, car le terme lui-même et ses diverses significations sont peu familiers aux milieux politiques contemporains, qu'ils soient marxistes, antimarxistes, anarchistes ou relevant d'autres philosophies politiques. D'autres y dénoncent un condamnable recours à la théologie politique, mais sans avancer d'arguments probants, car ils s'en tiennent à la seule condamnation idéologique familière à tous les progressismes.

Les stoïciens grecs les premiers ont créé le concept de kathêkon. Ils en donnent une définition positive. Kathêkon (et son pluriel kathekonta) désigne l'action appropriée, l'action droite ; celle qui correspond à la nature de l'homme ; car l'homme doit d'abord vivre en accord avec la nature. Chez les stoïciens romains, ce sens premier s'étend pour désigner l'action convenable, raisonnable, conséquente, responsable, puis prend un sens proche de la notion de devoir (*officium*).

Remarquons d'abord que parti d'une définition positive chez les stoïciens (l'action appropriée de l'homme à l'égard d'autrui comme à l'égard de la nature), le kathêkon en vient à être défini négativement comme une puissance, des pouvoirs, une communauté, un individu qui, si ce n'est bloquent intégralement, du moins ralentissent, retiennent, retardent, ajournent, le cours du monde vers la catastrophe finale.

Cette seconde acception est celle de la théologie catholique selon laquelle sont kathêkon les pouvoirs (théologico-politiques) qui retiennent l'avènement de l'Antéchrist. Or, dit Saint Paul, il faut que celui-ci se réalise dans l'apocalypse, pour que s'accomplisse la seconde venue du Christ. Le verset qui a fait l'objet de multiples et âpres commentaires chez les théologiens catholiques comme chez nombre de philosophes de l'histoire est le suivant :

« Que personne ne vous trompe d'aucune manière, car il faut d'abord que vienne l'apostasie et que l'Homme de l'Impiété se soit révélé. (...) Et maintenant vous savez ce qui le retient pour qu'il se révèle en son temps. Certes, le mystère de l'Impiété déploie déjà ses énergies ; que seulement celui qui le retient encore soit écarté et alors l'Impie se révélera. »

Saint Paul, *Seconde épître aux Thessaloniens* (2 Th3).

Les dimensions énigmatiques des propos de saint Paul sur ce qui retient le déchaînement des puissances qui renient la foi chrétienne (apostasie) et qui la méprisent (impiété) se sont prêtées à des commentaires divergents.

Certains théologiens voient dans la période pendant laquelle le kathêkon opère sa retenue le règne bienheureux de la foi, d'autres une période angoissante, car en permanence sous la menace de l'apocalypse. Cependant, une majorité des théologiens de l'antiquité ont désigné l'Empire romain comme étant l'ultime résistance à l'accomplissement de la fin des temps.

2- La retenue contre les forces apocalyptiques

Parmi les théoriciens ou hommes politiques du XXe siècle , il en est pourtant quelques-uns — rares autant que singuliers — qui, leurs espoirs de révolution ou de contre-révolution déçus, ont cherché dans le kathêkon une ultime forme de pensée politique. Nous l'avons évoqué, parmi les

marxistes non orthodoxes, c'est le cas de Mario Tronti, mais on peut aussi mentionner Amadeo Bordiga, fondateur du parti communiste italien (1921), partisan de « l'invariance » du programme communiste contre tous les « modernisateurs » et qui admirait l'église catholique pour sa fidélité deux fois millénaires à son dogme initial. Bordiga entretenait d'ailleurs des relations cordiales avec le pape Pie XII. Mentionnons aussi un ancien de la gauche communiste italienne, Giani Collu, qui se convertit au catholicisme en 1985.

En 1972, Giorgio Cesarano et Giani Collu ont publié un livre qui critique ce qu'ils nomment « l'utopie-capital », livre intitulé *Apocalypse et révolution*. (Réédité par les éditions [La Tempête](#), en 2019).

Un livre qui montre comment avec le Rapport du Club de Rome (1972) sur les limites de la croissance, le capitalisme s'empare des croyances millénaristes sur la fin des temps pour tenter de s'autoréguler ; comment avec cette sorte d'autocritique d'État sur les dégâts envers l'environnement et les aliénations de l'espèce humaine, le capital étend son emprise sur les dimensions biologiques des individus ; comment il tend à se faire humain.

Pour Collu et Cesarano, la révolution ne sera plus celle du prolétariat, mais elle commencera par les corps, avec les corps de tous les individus ; car c'est l'espèce humaine qui est en voie de capitalisation. À la domination anthropologique du capital, la révolution doit répondre et attaquer sur ce même terrain. Face à la dynamique apocalyptique du capital, ils appellent à une révolution biologique et anthropologique de l'espèce humaine. Ils espèrent que la fenêtre des possibles ouverte dans l'enfermement capitaliste par l'ébranlement mondial des années 65-70 permettra à cette révolution de commencer.

Espoir déçu comme nous sommes nombreux à l'avoir vécu de près. Désespéré, Cesarano met fin à ses jours en 1975. Dix ans après, Collu se convertit au catholicisme. Ne tirons aucune conclusion politique intempestive de ces deux destinées individuelles, mais remarquons cependant que cette fenêtre espérée par ces deux auteurs s'est refermée à double tour.

Au XXe siècle, jusqu'à nos jours, d'autres philosophes ou théologiens de l'histoire ont fait référence au kathêkon en proposant des réinterprétations ou des actualisations du concept.

Parmi eux, le juriste et philosophe Carl Schmitt (1888-1985) a donné une contribution majeure sur l'effet kathêkon dans l'histoire. Il a montré notamment comment le Saint-Empire romain germanique a retenu la division de l'empire en États séparés, comment son unité a été conservée, comment les guerres ont été limitées.

Voyons d'abord l'apport de C.Schmitt à l'effet kathêkon puis — cela est pour nous plus fructueux — comment Mario Tronti a discuté, en marxiste hétérodoxe, le concept de kathêkon.

3- Le kathêkon chez Carl Schmitt

Pour saisir l'usage que fait Carl Schmitt de la notion de kathêkon, il faut se référer à sa théorie du droit international comme ordre spatial souverain. Dans *Le nomos de la terre*, (Carl Schmitt, [Le nomos de la terre](#), PUF, 2012), livre écrit en Allemagne pendant la Seconde Guerre mondiale et publié en 1950, Schmitt montre que le droit international trouve son fondement dans la souveraineté des États et que cette souveraineté provient du *nomos*³ que projettent ces États sur leur propre terre comme sur l'espace international. Une souveraineté fondée sur l'équilibre des rapports de forces et non sur des pactes ou des traités.

³ Depuis sa formulation chez les grecs anciens, le concept de *nomos* a pris des acceptions différentes selon les philosophes qui l'ont utilisé. Originellement, il désigne le lien entre une localisation et un ordre ; c'est-à-dire une « prise de terre », une conquête d'espace sur lequel le souverain mesure et répartit la terrent, donc fonde un ordre à la fois temporel et religieux. La signification du *nomos* s'est ensuite rétrécie pour devenir les réglementations, les lois, les normes puis les savoirs être, les convenances. C'est dans son sens premier que Schmitt emploie le mot *nomos* dans *Le nomos de la terre*, à savoir la prise de terre, l'appropriation d'un sol : « un acte originel qui ordonne l'espace. Cet acte originel est le *nomos* », écrit-il page 82 (PUF, rééd. 2022). Cette prise de terre étant « l'évènement constituant du droit des gens » (*ibid.* p.23).

C'est en Europe que ce droit international (*Jus publicum Europaeum*) est apparu dans l'histoire occidentale, car le pouvoir temporel et le pouvoir religieux, bien qu'en opposition (le pape versus l'empereur), y étaient unifiés dans un même ordre : la République chrétienne (*Respublica Christiana*). L'empire chrétien des rois germaniques étant la continuité de l'Empire romain.

D'où la cohésion politique de cet ordre européen qui limitait les guerres ou du moins les contenait dans des concurrences ou des conflits (des guerres-duels) auxquels ces États se livraient sur un pied d'égalité. Seules les souverainetés territoriales des États et non des traités, fondaient un droit international politiquement et spirituellement authentique. Dans le temps historique long fondé par le *Jus publicum Europaeum*, des guerres d'extermination d'un peuple par un autre n'étaient ni concevables ni envisageables.

Au regard de cette philosophie politique et théologique, on comprend mieux les raisons pour lesquelles C.Schmitt désigne comme kathêkon le Saint-Empire romain germanique. En effet, pendant plus de huit siècles, cet État composite, bâti par la domination des souverainetés royales sur les principautés, est parvenu à conserver non pas une unité, mais une légitimité et un ordre en s'inscrivant comme le continuateur de l'empire romain. Il était doté d'une sainteté, car les empereurs règnent par droit divin. L'*Imperium* n'est pas une dignité royale absolue, mais, dans les

croyances médiévales, il devait se perpétuer, car la division en plusieurs royaumes représentait un affaiblissement du *kathêkon*, donc le signe d'une proche apocalypse avec la venue de l'Antéchrist.

Est-il pour autant fondé d'avancer que pour Schmitt, seul l'État souverain et total (pas totalitaire, mais totalisant la décision politique), serait susceptible de produire un effet *kathêkon* par sa seule existence ? Non. L'État schmittien n'est pas immobiliste ; il forme des stratégies, prend des initiatives et des décisions qui peuvent l'altérer, mais jamais modifier sa souveraineté politique, juridique et transcendantale. Tirant sa puissance politique et sa légitimité juridique de son ancrage territorial, l'État projette son *nomos*, c'est-à-dire ses lois à la fois temporelles et religieuses ainsi que ses mœurs, sur les espaces géopolitiques intérieurs et extérieurs. Ce n'est donc pas l'État en tant que tel, en tant que puissance juridico-politique qui peut opérer un ralentissement de la marche à l'abîme, mais l'effet *kathêkon* qu'il exerce sur le temps historique. Un *kathêkon* qui, ajournant la fin des temps, permet un équilibre entre des États souverains ; équilibre qui tend à réduire les divisions et les guerres.

Une conception qu'exprime Bernard Bourdin dans ces termes :

« Avec la découverte du *katêkon*, Schmitt a résolu le problème qui hante sa pensée théologico-politique depuis son œuvre de jeunesse, à savoir la nécessité de rendre compatible « la foi eschatologique » avec « la conscience historique ». (...) Dès lors, le gardien du temps qu'est le *kathêkon* (souligné par nous) ne saurait être identifié à une posture 'conservatrice ou réactionnaire', pas plus que la foi eschatologique ne saurait être amalgamée à la paralysie. Dans l'un et l'autre cas, c'est le sens de l'histoire qui se délite (souligné par nous) : il manque au temps séculier moderne, cette structure explicative que permet de façon très spécifique une théologie politique chrétienne ». (B.Bourdin, « Carl Schmitt : un contre messianisme théologico-politique ? » revue des sciences philosophiques et théologiques, 2014/2 tome 98).

Un propos qui fait écho à l'affirmation de Schmitt sur l'État :

« Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés » écrit-il dans la première version de sa *Théologie politique* publiée en 1922. Celle-ci consiste en une approche descriptive et sociologique visant à établir une simple proximité de structure entre les concepts théologiques et les concepts politiques ; d'établir un isomorphisme entre eux et non pas un rapport de causalité.

Dans la seconde version, publiée plus de 40 années plus tard après la Seconde Guerre mondiale, Schmitt critique les tenants d'une non-corrélation entre le théologique et le politique. Une séparation de ces deux ordres, réalisée dans sa forme la plus accomplie par la Révolution française. Il vise par là tous les penseurs de la modernité qui prônent une déthéologisation, une sécularisation du politique. Une modernité

politique, qui pour Schmitt abandonne le *kathêkon* et en conséquence ne peut que conduire au césarisme.

Or, pour Schmitt, le politique a nécessairement des fondements théologiques. En évacuant la référence à un Dieu transcendantal, les penseurs politiques libéraux ont privé l'État souverain de son pouvoir. Dépolitisation et neutralisation des rapports qui sont le propre de la modernité libérale et technicienne avec sa vision d'un homme bon, et qui ont conduit à la dissolution du politique, à la fin de l'autonomie du politique.

On comprend mieux alors pourquoi, ayant tiré le bilan des échecs de l'autonomie du politique porté par le mouvement ouvrier révolutionnaire et qui a abouti à l'État démocratique totalisé, Mario Tronti a cherché à mettre en rapport la théologie politique de Carl Schmitt et « la foi eschatologique » de Karl Marx. Deux conceptions opposées de « l'achèvement du temps historique », mais dans lesquelles le *kathêkon* n'est pas absent. (cf. (J.Wajnsztejn, *L'achèvement du temps historique*. L'Harmattan, 2025).

4- Tronti et « ses » deux Karl-Carl

Publié en Italie en 1966 et traduit en français en 1977, *Ouvriers et capital* de Mario Tronti constitue le grand classique du mouvement opéraïste italien. En faisant de la classe ouvrière, de son autonomie politique et de sa subjectivité, le moteur du capital, Tronti renverse la tradition théorique du marxisme. C'est le mouvement historique de la classe ouvrière et de ses luttes spécifiques dans les usines qui constituent l'opérateur central du capitalisme, les forces qui fondent une autonomie du politique, en dehors des organisations réformistes ou révolutionnaires. Tronti sera exclu du Parti communiste italien pour « activité fractionniste » en 1965.

Tirant les conséquences de l'échec de l'autonomie de la classe, Tronti revient au PCI en 1972 au nom du réalisme politique de la révolution dont seul le parti peut être encore porteur. En 1991, la dissolution du PCI l'amène à adhérer au Parti démocratique de la gauche (PDS) avec lequel il sera élu sénateur à deux reprises.

Depuis cette place, Tronti observe la fin de la « Grande politique », celle qui devait être accomplie par la classe ouvrière et sa subjectivité révolutionnaire collective : s'appropriier le cours de l'histoire pour conduire l'émancipation de l'humanité. Déçu, mais non aigri, il oriente sa réflexion sur *Le crépuscule de la politique*, selon le titre même d'un de ses derniers livres. Livre bilan sur les assauts des luttes des classes au cours du XXe siècle et leur échec sur le roc...de la démocratie. Livre sur la grande défaite ouvrière du XXe siècle, véritable tragédie anthropologique que Mario Tronti résume dans cette sentence : « Le mouvement ouvrier n'a pas été vaincu par le capitalisme. Le mouvement ouvrier a été vaincu par la démocratie ». Nous ne discuterons pas cette

vaste question-bilan. Ce sont les dimensions eschatologiques des philosophies politiques de Marx et de Schmitt interprétées par Tronti qui nous intéressent seulement ici.

Sur le site de [Temps critiques](#), dans des textes qui courent sur plus de trois décennies, on trouvera plusieurs développements analysant et critiquant la position de Mario Tronti.

Dans le chapitre « Karl und Carl » de son livre *Le crépuscule de la politique*, Tronti revient sur la grande affaire de sa vie intellectuelle et politique : l'autonomie de la politique. Il écrit :

« Avec Carl Schmitt : en accord divergent. Avec Karl Marx : en convergeant désaccord. C'est le sentiment intérieur du théoricien de la politique, enfant du mouvement ouvrier, à la fin du vingtième siècle, après la défaite de la révolution. Entre Marx et Schmitt, un rapport de complémentarité historique naturelle. Impossible au vingtième siècle de lire politiquement Marx sans Schmitt. Mais lire Schmitt sans Marx n'est pas non plus possible, parce que, sans Marx Schmitt n'existerait pas. »

Cette lecture croisée permet à Tronti de saisir les raisons pour lesquelles ni le mouvement ouvrier révolutionnaire ni la révolution conservatrice n'ont su ni pu s'opposer à la modernité. La modernité qui avançait aussi bien sous couvert d'État démocratique que d'État totalitaire.

Seule cette alliance des deux Carl/Karl permet de saisir une « herméneutique tragique du moderne » de la crise de la raison politique moderne ; une autre façon de dire la fin de l'autonomie de la politique.

Les maximes de Schmitt selon lesquelles tout anéantissement de l'ennemi conduit à son propre anéantissement viennent se conjuguer avec celle de Marx. Citons Tronti : « Marx, qui avec l'instrument moderne des luttes de classe, découvrait les lois du mouvement du capital. Schmitt, qui redécouvrait la décision politique du *Léviathan* moderne contre le *Behemoth* des guerres civiles mondiales ». (Karl und Carl, *ibid.*)

Dans *Karl und Carl*, Tronti rappelle⁴ combien, dans les années 60 et 70, il a été redevable à Schmitt pour l'élaboration de la théorie opératoire sur l'autonomie politique de la classe ouvrière par rapport au capital.

⁴« Le fait que l'ouvriérisme italien des années soixante ait à son tour croisé dans les années soixante-dix la présence de l'œuvre de Schmitt a donc des motivations plus profondes que celles que Galli lui attribue. Il faudrait revenir sur cette aventure intellectuelle dans un autre cadre. Il est vrai qu'il y eut au début l'ambition pratique d'extorquer à Schmitt le secret de l'autonomie de la politique pour le remettre, comme arme offensive, au parti de la classe ouvrière. » M.Tronti, *La politique au crépuscule*. Première édition italienne 1998. Première traduction en français publié aux éditions de l'Éclat en 2000.

Les prolétaires sont « dedans et dehors » ; dedans, car subordonnés au rapport salarial d'exploitation ; dehors, car seule l'autonomie politique de

la classe ouvrière peut inventer un devenir autre au capitalisme ; une société humaine. Et cette capacité créative peut s'exercer grâce à l'autonomie du politique ; grâce à la lutte dans et en dehors de l'usine.

Tirant le bilan négatif que l'on sait du moment opéraïste, voulant « communiquer un état de désespoir théorique », Tronti va-t-il trente ans plus tard, abandonner la pensée de Schmitt sur l'autonomie du politique ? Non, il la transpose et la transfigure. Le mouvement ouvrier révolutionnaire a échoué dans l'instauration de l'autonomie de la politique comme État et ordre politique. Étant désormais dans l'éclipse de la « Grande histoire », c'est la culture et la civilisation qui peuvent affirmer l'autonomie de la politique.

Ainsi, dans l'antienne qui ouvre l'ouvrage, il écrit : « Aujourd'hui, le critère du politique fait peur. Mais l'ami/ennemi ne doit pas être supprimé, il doit être civilisé. Civilisation/culture dans le conflit. Lutte politique sans la guerre : noblesse de l'esprit humain ».

S'il reste un « État d'exception » à rechercher, c'est celui de « formes de vie » qui neutralisent les actuels rapports sociaux : une ontologie politique.

Bien que Tronti n'évoque pas explicitement le kathêkon dans ce chapitre du *Crépuscule de la politique*, il n'en est pas moins présent en creux, en négatif en quelque sorte. On pourrait alors avancer que pour Marx comme pour Schmitt, c'est l'État démocratique, la dissolution/neutralisation de l'autonomie de la politique qui retiennent la marche vers les temps ultimes : l'apocalypse pour l'un, le communisme pour l'autre.

Avec la fin de l'autonomie du politique, l'achèvement du temps historique, la généralisation de la société capitalisée, il semble vain de rechercher un quelconque effet kathêkon dans l'espace-temps contemporain.

En revanche, s'y manifestent visiblement des parodies et autres simulacres de kathêkons. Voyons lesquels.

5- Cybernétique et technologies : des kathêkons parodiques

Avec le Concile de Vatican II, l'église chrétienne catholique ayant fait sa révolution à la fois moderne et post-moderne, l'écart entre la marche du monde et la permanence de l'église a été effacé. Outre la mise au goût du jour de sa liturgie et l'actualisation de son clergé, l'église a fait sien les discours catastrophistes et les politiques de « transition » du capitalisme vert en leur apportant une coloration eschatologique. Comprendons que le Saint Empire romain germanique ne reviendra pas et que donc tout espoir de voir un kathêkon apparaître de ce côté-là est chose vaine et illusoire.

Cela est moins vrai pour l'Église orthodoxe au point que certains traditionalistes à la recherche d'un kathêkon pensent y trouver une puissance d'ajournement de la fin du monde. Nous y revenons plus loin.

L'hypothèse chrétienne étant écartée reste les technologies, et leur énorme puissance entropique.

Dans un récent article⁵, l'universitaire californien David Bates tente d'établir de possibles rapports entre la théologie politique de Carl Schmitt et les technologies numériques en réseaux d'aujourd'hui.

⁵Article publié en 2020, puis traduit en français et diffusé sur divers supports. La version que nous utilisons ici est diffusée par la revue en ligne *Entêtement* en mars 2024. « [La théologie politique de l'entropie : un kathêkon pour l'ère cybernétique](#) ».

Bates rappelle d'abord que dans ses écrits des années 60, Schmitt interprète la puissance des systèmes techniques et des pouvoirs qui les développent, comme autant de « neutralisations » du politique. C'est précisément dans la mesure où les technologies sont habituellement considérées comme neutres qu'elles en tirent autant de pouvoir politique. Bates entreprend alors une assez longue argumentation pour montrer que la conception vitaliste et existentielle de l'autonomie du politique chez Schmitt est analogue aux formes en réseaux qui organisent tous les domaines de la vie aujourd'hui. Le vivant et le technologique tendent à fusionner. Ce que Schmitt a nommé « la religion de la technique ».

En référence à la théorie générale des systèmes, Bates en vient alors à interpréter l'analyse par Schmitt du Saint Empire romain germanique comme un système « en équilibre » dans lequel les États et les principautés avaient des droits égaux mutuellement reconnus. Comme tels, ils constituaient un frein à ce qui menace tous les systèmes : la désagrégation et le désordre. D'où la pérennité de cet empire pendant une très longue période historique.

Et Bates d'énoncer en conséquence (dans des termes étrangers à Schmitt, reconnaît-il), que cette protection du désordre exercée par l'autonomie du politique est analogue à la force de néguentropie dans un système. Une force qui engendre une baisse de sa désorganisation et donc qui prolonge sa survie.

On devine le résultat auquel aboutit Bates : « Ce que je veux suggérer, par conséquent, c'est de voir le Katechon de Schmitt moins comme une figure ou une institution unique que comme une fonction au sein d'un système, car c'est ce qu'il a lui-même démontré si clairement dans *Le Nomos de la Terre* ».

Pour conforter son argument, Bates trouve dans le journal personnel de Schmitt publié après sa mort, un passage où celui-ci écrit que dans le monde contemporain, le kathêkon peut apparaître de manière « éclatée et fragmentaires ». Une raison supplémentaire pour assimiler le kathêkon à la cybernétique. Bates se dit en accord avec Paolo Virno qui avance que «

le kathêkon est un concept (...) qui s'oppose à l'atrophie de l'ouverture au monde ».

Bates alors, de conclure : « Quels que soient les nouveaux alignements et les nouvelles inimitiés que notre nouveau monde technopolitique exige, le principe katechontique qui limitera les pires excès pourrait bien être notre résistance à cette atrophie de l'ouverture. Car cette atrophie est une neutralisation invisible et subreptice, insidieuse et peut-être même néfaste, de l'ouverture de la décision et de l'invention, une ouverture qui va bien au-delà de la politique et qui s'adresse à toutes les sphères supérieures de la cognition et de la vie humaines ».

Arrivés là, des questions surgissent. Quelle est-t-elle, cette « atrophie de l'ouverture de la décision et de l'invention » ? Qui sont les acteurs de ces forces « néfastes » et insidieuses ? Sous quels sombres déguisements se cachent-ils ces partisans de la tendance du monde à la fermeture ?

Nous ne le saurons pas.

Bates et Virno se méprennent lourdement sur le sens et les contenus de ladite ouverture. Le monde contemporain n'a jamais été aussi ouvert, très grand ouvert. L'ouverture du monde à toutes les innovations, toutes les meta⁶ technologies, toutes les meta expérimentations, toutes les méta extrapolations, les méta anticipations, les meta accélérations, sont les puissants opérateurs de la capitalisation généralisée.

⁶Exemple entre mille de l'assomption du meta : en 2021 FaceBook devient META, préfixe de *Meta Platforms*.

Car c'est la dynamique du capital, qui n'en finit pas d'ouvrir, d'élargir, de généraliser, de dissoudre et d'englober les anciennes institutions de la société bourgeoise, les formes de groupements stables, les structures communautaires et les modes de vie solidaires.

Bates fait-il autre chose ici que répéter l'idéologie de « la société ouverte » et du monde « ouvert », celle-là même du milliardaire américain George Soros et sa fondation OSF *Open Society Fondation* ? Certes. Il est lui aussi partisan du réseau de fondations OSF (une meta fondation) qui s'activent pour intensifier la globalisation dans tous les domaines politiques, économiques, culturels bien sûr au nom de la « gouvernance démocratique », de l'État de droit et de la circulation absolue des individus et des capitaux.

On est là en présence d'une inversion totale d'un possible effet kathekon qui, selon la théorie, ralentit, freine, retient, ajourne les flux de « la société ouverte ».

Le supposé kathêkon de David Bates n'est qu'une parodie de kathêkon.

6- L'attentisme par foi aveugle dans « les solutions » technologiques

Dans un article non signé, intitulé « [Apocalypse no rush](#) » et publié dans Lundi matin du 10 septembre 2018, l'auteur analyse les solutions technologiques que les pouvoirs donnent comme un kathêkon. En référence au manifeste de 700 scientifiques français sur le climat qui met en avant les réponses scientifiques et techniques pour réduire les effets de serre et les autres causes du réchauffement climatique, il pense qu'en effet, les technologies se donnent comme une planche de salut pour le plus grand nombre ; une nouvelle religion. D'où la formule : « Qu'importe le climat, nous avons la climatisation ». Dans l'ère technologique qui est la nôtre et puisque nous n'avons pas le pouvoir de l'achever, l'auteur propose d'attendre.

Il écrit : « nous n'avons pas le pouvoir d'achever l'âge technologique, ni de prévoir pour l'instant comment nous en reprendrons les armes. Attendre vraiment, ce n'est pas tomber dans le quiétisme. C'est se disposer à vivre ce qui arrive au monde, à l'éprouver de tout près et à être autrement catastrophé. Car le propre du *Katheton* est de nous priver rigoureusement des catastrophes. »

Remarquons d'emblée qu'ici, l'auteur se méprend sur le sens profond du kathêkon. Celui-ci ne prive pas le monde des catastrophes ; au contraire, il agit parmi celles-ci en permettant qu'elles ne se totalisent pas dans une « ultime catastrophe », celle de la fin finale, de la fin du monde. Car les catastrophes et les idéologies catastrophistes permettent au monde de continuer.

Commencé avec des propos intéressants sur les eschatologies chrétiennes qui au cours des siècles annoncent la fin du monde et la victoire de l'Ante-Christ pour que la seconde venue du Christ sauveur s'accomplisse, cet article tourne court dans le verbalisme. Verbalisme que ce néologisme de « l'attente » qui exprimerait l'indifférence des gens à la catastrophe annoncée par les scientifiques et les médias, car ils ont une confiance religieuse dans les technologies. Mais où donc l'auteur voit-il une indifférence aux discours catastrophistes ? Nous ne le saurons pas. La rhétorique tourne à vide et elle se double d'une antinomie : d'une part, reprocher aux gens leur attentisme et d'autre part leur conseiller de ne pas se précipiter.

Verbalisme que ce conseil spéculatif de la fin du texte qui appelle à « une nouvelle sensibilité aux présages ». L'auteur serait-il alors un nouveau devin qui annonce certes une apocalypse, mais vers lequel il convient de cheminer...avec lenteur (*no rush*) ?

7- Greta Tunberg : Une héroïne du kathêkon ?

Dans un entretien donné au journal *Le Monde* le 31 mai 2019, intitulé « », le sociologue Bruno Latour témoigne de sa longue admiration pour Charles Péguy. Le socialiste catholique l'aide à comprendre le monde

actuel. Considéré comme antimoderne, Péguy redevient actuel aujourd'hui que la modernité a abouti à la catastrophe écologique et à la crise de civilisation. « Or Péguy avait compris ceci : le monde moderne nous prive de notre capacité d'engendrement, cette perte est une tragédie. (...) Comment va-t-on s'y prendre pour que le monde continue ? ».

Les mouvements des jeunes pour le climat (*Youth for Climate*) prennent au sérieux cette question. L'interviewer en vient vite à demander à B.Latour si Greta Thunberg ne peut pas être vue comme « une figure péguyste » ? Sans surprise, exaltée, la réponse fuse : « Si Péguy était vivant, il parlerait d'elle autant que de Jeanne d'Arc ! C'est une figure apocalyptique, une figure du kathêkon, une jeune fille autiste, sans aucun charisme apparent, qui essaie de freiner la catastrophe. Elle me fascine. Sa maladresse même lui confère une puissance de conviction extraordinaire. Elle répand non l'espoir, mais la peur ».

Au cours de cet entretien, B.Latour revient sur la nécessité de ne pas esquiver la menace apocalyptique, car elle peut provoquer une prise de conscience « optimiste » face à « la désorientation générale des consciences ».

Transformant sa sociologie descriptive en théologie politique, B.Latour entérine la vaste exploitation de l'image quasi divinisée de l'adolescente suédoise. Transformée en icône du catastrophisme écologiste, elle est transportée comme une relique dans les parlements, dans le Forum de Davos, devant le pape et dans les cercles du capitalisme du sommet. Cavalière de l'apocalypse starisée et forte de sa fondation financière, elle assure avec foi la publicité de la transition écologique et du capitalisme vert. Une dynamique économique, financière et culturelle qui ne retient rien, mais accélère tout. Depuis plus de vingt ans que se serait enclenchée « la transition », la révolution du capital n'a jamais été aussi opérante. Bien loin d'être kathêkon, Greta Thunberg n'en est qu'une pitoyable parodie.

8- Les traditionalismes catholiques, candidats au kathêkon ?

Nous avons vu supra comment et pourquoi l'Église catholique ne pouvait en rien être retenue comme une hypothèse de kathêkon. La révolution de Vatican II, progressiste, particulariste et sécularisante a protestantisée l'Église catholique. Elle a définitivement dissous toutes les séparations théologiques, sacerdotales et politiques entre l'église et la modernité des années soixante puis la postmodernité des décennies suivantes. L'Église catholique est en phase politique et culturelle avec la société capitalisée ; elle accompagne et parfois même anticipe (droit-de-l'hommeisme, interreligieux et interculturel maximalistes) le cours dominant de l'histoire. Elle ne « retient » rien.

Des courants catholiques fondamentalistes ont résisté et résistent encore à la révolution progressiste vaticane. Ils perpétuent la célébration de la messe en latin selon le rite dit tridentin (du Concile de Trente au XIVe siècle) et ordonnent des évêques. Ces mainteneurs considèrent que les papes d'après Vatican II sont hérétiques, qu'ils ont fondé une nouvelle religion, qu'ils prêchent l'AntéChrist, etc. Bien qu'actifs dans le monde, mais divisés, ces groupes ne sont pas parvenus à coaguler leurs efforts dans une force politique. Les catholiques traditionalistes ne représentent qu'une force spirituelle. Leurs évêques n'ont pas fondé une véritable église qui exprimerait un *sacerdotium*, c'est-à-dire une puissance religieuse qui s'opposerait à *l'imperium* des États. Les communautés traditionalistes se situent davantage dans une position de repli et de protection ; elles n'agissent pas directement à contre-courant, mais indirectement par fidéisme et témoignage.

Pour certains commentateurs, il n'en serait pas de même pour l'Église orthodoxe. On trouve dans les écrits des courants eurasistes l'idée que la proximité politique entre la puissance russe et le patriarche de Moscou serait en continuité avec le principe de Moscou comme « troisième Rome ». Ceci d'autant plus que le régime actuel en Russie affirme son identité chrétienne.

Dans un article récent (V. Fontan-Moret, « [Le kathêkon selon Carl Schmitt : de Rome à la fin du monde](#) » site PHILITT 23 oct. 2017), le philosophe Valentin Fontan Moret prend en considération cet argument, mais, *in fine*, le réfute. Il écrit : « Il n'y a cependant là rien de comparable avec l'articulation historique de *l'imperium* et du *sacerdotium*, ni avec le rayonnement universel de l'Église romaine d'autrefois ». Nous partageons pleinement cette conclusion.

9- Anabaptistes, mennonistes et amishs : des Réformés, donc des progressistes, donc éloignés du kathêkon

Dans d'autres sphères des traditionalismes religieux, arrêtons-nous un instant sur les modes de vie et les croyances des communautés protestantes anabaptistes, notamment celles des mennonites et des amishs. Il y a chez eux, un incontestable fixisme ; le temps historique est arrêté aux modes de vie traditionnels des anabaptistes suisses et allemands du XVIIe siècle. Des mouvements qui ont émergé dès les débuts de la Réforme, mais qui ne sont ni luthériens ni calvinistes. Qualifiés de groupes de la Réforme radicale, ils ont été désignés comme « l'aile gauche de la Réforme » ou encore « d'anarchisme chrétien », car ils contestaient non seulement les dogmes religieux, mais aussi les institutions de la société de classe du XVIe siècle.

Ils restent cependant déterminés par la modernité profonde des réformés.

Or, la Réforme fut l'anticipation du devenir bourgeois du monde, les prémices des Lumières et de la Révolution française, celle qui, bien qu'universaliste, fut le triomphe d'une classe sociale : la bourgeoisie, la classe des propriétaires. La classe qui affirme et propage l'universalité de la propriété, du travail, du profit et de la liberté. Il y a eu certes « un peuple protestant » qui n'appartenait pas à la classe bourgeoise, mais les églises protestantes et leurs membres les plus influents étaient des bourgeois et de riches bourgeois.

Nous l'avons analysé supra, l'Église catholique représentait alors un *kathêkon* par rapport à cette modernisation, à ce progressisme économique, social, culturel de la Réforme. D'où la contre-réforme comme expression historique de ce ralentissement du cours bourgeois de l'histoire. Les réformés (surtout les calvinistes) expriment et réalisent l'émergence, puis l'hégémonie du capitalisme dans ses formes marchandes, puis industrielles et urbaines.

Dans cette perspective, les diverses communautés amishs et mennonites, comme les églises réformées, sont porteuses de la protestantisation du monde occidental, c'est-à-dire de formes démocratiques et parlementaristes du pouvoir politique. Une pratique démocratique et assembléiste qui se manifeste dans les conseils presbytéraux assurant le gouvernement des paroisses protestantes.

En cela, les anabaptistes et les mennonites sont modernes, comme le sont tous les réformés, opposants déterminés à l'État royal ou impérial. Mais ils cherchent à créer des modes de vie à l'écart des mœurs dominantes. Ils sont modernes comme le furent toutes les formes théologiques et politiques de la réforme, qui toutes étaient porteuses des traits principaux de la modernité. L'individualisation : le fidèle est en rapport direct avec Dieu sans passer par les médiations des prêtres et du clergé.

Cependant, chez les réformés radicaux, le processus d'individualisation porté par la Réforme luthérienne et calviniste est ici limité par la pratique communautaire. Des règles morales strictes organisent et contrôlent la vie individuelle, familiale et communautaire. Les intérêts et les idéaux de la communauté priment sur les intérêts individuels. De ce point de vue, les communautés anabaptistes pourraient être considérées comme des freins au mouvement du capital des XVIIIe et XIXe siècles. Mais leurs tendances sectaires et autarciques (ils ne sont pas prosélytes), ne favorisent pas une généralisation qui pourrait alors constituer un possible *kathêkon* à la marche vers la catastrophe finale.

Chez les anabaptistes, le travail intense et permanent pour toutes et tous est placé au centre de la vie communautaire. Ses réussites sont le signe de la grâce de Dieu. Selon la volonté de Dieu, le travail est une fin en soi de l'activité humaine.

C'est cette éthique protestante du travail et de l'ascétisme que plus tard, Max Weber, donnera comme un opérateur idéologique majeur du capitalisme. (cf. Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1904). Travail domestique et commercial pour les femmes, travail artisanal, gestionnaire et religieux chez les hommes.

Avec l'artisanat et le commerce des produits issus de la ferme, s'installe une autonomisation d'un capital individuel ou collectif selon les degrés dans la mise en commun des biens et des services : plus individuel chez les mennonites et plus collectif chez les Amishs.

L'immobilisme économique, culturel et religieux des communautés anabaptistes constitue un élément de stabilité politique et théologico-politique, mais ce frein est ultra minoritaire et très localisé. En tant que tel, il ne peut être retenu comme un possible effet kathêkon.

10- Jacques Camatte, l'inversion et le kathêkon

Sur la page d'accueil du site de la revue en ligne [Invariance](#), Jacques Camatte met en exergue cette maxime : « Je n'ai pas d'ennemis, l'enfermement s'abolit ». Comment l'interpréter ?

Au regard de la thèse de Carl Schmitt qui fait de la désignation de l'ami et de l'ennemi le critère fondamental du politique, on pourrait alors voir dans la formule de J.Camate une sortie du monde politique ; un placement hors du champ politique. Cette hypothèse n'est pas à rejeter lorsqu'on connaît les écrits publiés dans *Invariance* sur l'anthropomorphose du capital, signe de sa fin potentielle. Sans oublier les thèses de J.Camate sur l'ontose et la spéciose, les deux déterminations de l'aliénation de l'individu et de l'espèce.

Mais J.Camate n'en verse pas pour autant dans un fatalisme eschatologique. Il définit une voie possible pour l'espèce : l'inversion. Non pas retour au passé, non pas révolution, mais mouvement de régénération pour affirmer la naturalité des homo sapiens qui subsiste encore chez eux. Ce mouvement d'inversion permettant l'émergence d'une nouvelle espèce humaine : *homo gemeinwesen*, l'homme de la communauté.

Dans le glossaire publié sur le site *Invariance*, J.Camate définit ainsi l'inversion : « Désigne la mise en place d'un devenir contraire à celui effectué jusqu'à nos jours, comportant en particulier : sortie de la nature, répression, refus, abstraction, émeutes (soulèvements, révolutions), mais aussi guerres et paix. Elle n'est pas un détournement de ce qui fut détourné et n'est pas un retour au moment où ceci s'est imposé. Non, car c'est à partir du potentiel *gemeinwesen* en nous ici et maintenant et en la communauté de ceux et celles qui convergent et participent, que cela s'effectuera. Il ne s'agit donc pas de retourner à une phase antérieure, à un comportement ancestral, mais d'accéder à quelque chose en germe en nous, en l'espèce : la naturalité profonde qui a toujours été réprimée, en

grande partie occultée, ainsi que la continuité avec tous les êtres vivants, avec le cosmos ».

Il n'y a donc pas chez Jacques Camatte de recherche d'un effet kathêkon, ni l'affirmation d'une puissance politique et anthropologique qui ralentirait la marche vers l'ultime catastrophe et qui, dans l'embrasement général, engendrerait un salut pour l'espèce humaine et le vivant. Pas de dialectique suprême ; pas de jugement dernier ; pas de millénarisme ; pas d'apocalypse propitiatoire. Mais une mise en continuité des hommes avec la nature grâce à la redécouverte de leur naturalité réprimée par des millénaires de sortie de la nature et d'errance. Une profonde mue de l'espèce humaine qui donne naissance à une nouvelle. Une nouvelle espèce humaine qui, on l'a compris, n'a rien à voir avec « l'homme nouveau » ou « l'homme total » de Marx ni avec l'*homo sovieticus* communiste, ni avec l'homme nouveau fasciste ou nazi et pas davantage avec « l'homme augmenté » des transhumanistes.

S'il y a bien dans la pensée de J.Camate une sortie du monde politique, ce n'est pas en ralentissant la marche vers un « enfermement » absolu que se trouve la voie nouvelle, mais dans un mouvement d'inversion de cette marche funeste. Le kathêkon retient, l'inversion régénère.

Car rien ne retient l'errance de l'espèce humaine vers son devenir hors nature. Les éventuelles et premières manifestations d'une « inversion » à venir, n'auraient pas d'effet kathêkon, car ralentir l'errance avec les moyens du capital ne sert qu'à le renforcer et accélérer son mouvement comme d'ailleurs le fait la révolution, car : « [La révolution intègre](#) ».

Depuis sa sortie du Parti communiste international, en 1966, puis la création de la revue *Invariance*, Jacques Camatte a conduit une recherche de type bioanthropologique sur le devenir de l'espèce humaine, aujourd'hui enfermée dans la capitalisation de toutes ses activités. Le mouvement du capital domine la valeur, il crée une communauté matérielle qui se substitue aux déterminations naturelles des hommes.

Avec les concepts de mort potentielle du capital, de dynamique anthropomorphique du capital, de communauté matérielle du capital, de la fin du cycle historique des révolutions et d'autres concepts de cet ordre, on pourrait dire que J.Camate s'inscrit dans une eschatologie politique de tendance millénariste. La totalisation capitaliste des êtres vivants, des hommes et de leurs activités conduit l'humanité vers un anéantissement, une marche effrénée, erratique et aveugle, vers un effondrement, un engloutissement dans l'abîme de la fin des temps.

Cette perte des liens avec sa naturalité, cette séparation d'avec la nature, place l'espèce humaine dans une « errance » ; une psychose collective ontologique — que J.Camate nomme *la spécieuse* — qui la conduit à son extinction.

Seule une « inversion » de ce processus, la création de rapports harmonieux avec la nature peuvent permettre l'émergence d'une nouvelle

espèce, *homo gemeinwesen ie.* l'homme de la communauté. Avec l'avènement de cette espèce humaine, les hommes retrouveront leur naturalité profonde ainsi que la continuité avec tous les êtres vivants et le cosmos. (cf. J.Camatte, [Inversion ou extinction. Folle prémonition ?](#) La Grange batelière, 2023.)

Au regard de notre présente démarche, il peut être ici judicieux de se demander si le concept d'inversion pourrait relever d'un kathêkon.

Autrement dit, si les individus et les groupes qui amorceraient un mouvement d'inversion, engendreraient un ralentissement de la marche collective vers l'abîme ou bien tenteraient-ils de quitter le navire avant son naufrage pour trouver un hypothétique lieu de régénérescence ?

Théorie de l'inversion, certes spéculative, mais qui, indirectement, n'est pas dénuée d'intérêt politique, car elle met en relief la vacuité de la distinction dominante entre progressistes et réactionnaires. Les progressistes accélérant le processus eschatologique et les réactionnaires (ou néoconservateurs) échouant à le faire ralentir. Progressistes et néoconservateurs représentant ainsi les deux pôles faussement antagoniques d'un même processus, celui de l'extinction potentielle d'homo sapiens.

Dans ce sens, nous partageons la remarque de Bernard Bourdin, qui écrit : « Dès lors, *le gardien du temps* qu'est le kathêkon, ne saurait être sidentifié à une posture 'conservatrice ou réactionnaire', pas plus que la foi eschatologique ne saurait être amalgamée à la paralysie. Dans l'un et l'autre cas, c'est le sens de l'histoire qui se délite : il manque au temps séculier moderne, cette structure explicative que permet de façon très spécifique une théologie politique chrétienne ». (B.Bourdin, « [Carl Schmitt : un contre messianisme théologico-politique ?](#) » revue des sciences philosophiques et théologiques, 2014, tome 98)

L'inversion pensée par J.Camatte n'est pas une théologie politique, mais elle est une vision naturaliste et continuiste du devenir humain formulée précisément dans une période où s'achèvent les discontinuités et les événements qui donnaient à l'histoire sa profondeur.

Au terme de ce bref tour d'horizon historique, religieux et politique devient davantage visible cette réalité : avec l'achèvement du temps historique et la marche contemporaine du cours du monde, le recours à un possible kathêkon relève de la fiction.

Jacques Guigou

14 avril 2025