

REVUE D'HISTOIRE

DES FACULTÉS DE DROIT
ET DE LA CULTURE JURIDIQUE

LECTURES DE... N° 14 :

LA SOCIÉTÉ CONTRE L'ETAT
(Editions de Minuit, 1974)
de Pierre CLASTRES

Journée d'étude organisée le 13 mai 2023 à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, textes mis en ligne le 23 janvier 2026.

Pour citer cet article : Pierre Birnbaum, « Pierre Clastres, contre l'État “despote” », *Revue d'histoire des Facultés de droit*, 2025, Hors série *Lectures de... n° 14 : La Société contre l'Etat* (Editions de Minuit, 1974), de Pierre Clastres.

En ligne sur :

<https://univ-droit.fr/recherche/actualites-de-la-recherche/manifestations/46682-lectures-de-la-societe-contre-l-etat-de-pierre-clastres-editions-de-minuit-1974>

PIERRE CLASTRES, CONTRE L'ÉTAT « DESPOTE »

Pierre BIRNBAUM
Professeur émérite de sociologie,
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

En mai 1968, les manifestants lancent leurs cris hostiles à l'autoritarisme, « il est interdit d'interdire », « Tout État est policier », se lèvent contre les éducateurs, les parents, l'administration et l'État qui opprime. On dénonce l'oppression de tous les appareils idéologiques de répression et, aux cris de « CRS-SS », l'État républicain universaliste se trouve assimilé au nazisme, au totalitarisme hitlérien, à la répression sans limite, à l'encontre des bienfaits de la démocratie participative. Dans un même élan, on s'en prend avec force aux partis communistes, au totalitarisme soviétique qu'Alexandre Soljenitsyne vient de dénoncer dans *Une journée d'Ivan Denissovitch*¹. Le mouvement de mai 68 fait ainsi figure d'utopie libertaire hostile à tous les pouvoirs, à tous les États, qu'ils soient républicains et universalistes ou totalitaires², tous sont supposés réprimer aveuglément.

Dès lors, le retour à la société civile s'impose, à la nature accueillante et bienfaisante, à la communauté locale source de plénitude, au bonheur de vivre en rejetant toute forme d'aliénation, au Larzac ancré dans la Terre accueillante. Loin de l'État, telle est l'urgence. Sus à l'État, tel est le mot d'ordre partagé par nombre de ses ennemis au nom d'idéaux divers et opposés. Cette levée contre l'État au nom d'une liberté retrouvée emporte presque les convictions les plus diverses et se présente comme un moment

¹ A. Soljenitsyne, *Une journée d'Ivan Denissovitch*, Julliard, 1963.

² P. Grémion, « Mai 68 et le choc du Goulag », *Esprit*, mai 2000.

essentiel de la France contemporaine, une rupture durable qui touche profondément les valeurs et les comportements³.

À bas l'État, tel est alors le nouveau mot d'ordre de nombreux intellectuels qui se veulent libres et lancent des revues, hostiles aux totalitarismes telles *Socialisme ou Barbarie* ou encore *Libre* à laquelle participent Claude Lefort, Cornélius Castoriadis ou Pierre Clastres. Cette conception libertaire hostile à toute forme de pouvoir entendue comme nécessairement violente, source de domination de l'Un sur les autres, de servitude, d'obéissance contrainte, émerge donc durant ce moment d'après 68 durant lequel l'on récuse toute forme d'État au nom soit d'un retour à une communauté imaginée comme forme parfaite de relations sociales structurées.

De manière provocatrice⁴, Régis Debray dénonce pourtant l'utopie libératrice de mai 1968 en considérant ses effets inattendus, radicalement contraires à la vision naturaliste de retour à la nature, à l'anarchisme communautariste. Il estime que le mouvement de 68, en légitimant le refus de l'État, en plaident pour un retour à la société mais aussi pour la liberté de l'acteur et la renaissance de l'individualisme à tous crins, a justifié l'adhésion au libéralisme et menée paradoxalement à l'élection du libéral Giscard d'Estaing, à la libéralisation de la société qui l'éloigne de l'État gaulliste émancipateur conçu dorénavant comme répressif, à la contestation de la notion d'État elle-même : comme si la centralisation de l'État républicain français émancipateur pouvait être rapprochée de l'État totalitaire qui représente, au contraire, la fin de l'État, la domination du parti sur l'État.

D'une certaine manière, cette critique concerne implicitement la tradition libertaire hostile à l'État qui s'épanouit en France au même moment et qui, dans la sociologie politique, émerge à travers le beau livre de Pierre Clastres, *La société contre l'État* (1974). Comme aux États-Unis, durant la même période, on entend, à l'instar de Carole Pateman et dans la tradition rousseauïste, consolider la démocratie

³ E. Morin, Cl. Lefort, C. Castoriadis, *Mai 68 : La Brèche*, Bruxelles, Complexe, 1988 ; G. Dreyfus-Armand, R. Frank, M.-Fr. Lévy et M. Zancarini-Fournel, *Les Années 68, le temps de la contestation*, Paris, IHTP/CNRS, 2000.

⁴ R. Debray, *Modeste contribution aux discours et cérémonies officielles du dixième anniversaire*, Maspéro, 1987, rééd. 2008 avec le titre *Mai 68 : une contre-révolution réussie* ; cf. aussi J.-P. Le Goff, *Mai 68, l'héritage impossible*, La Découverte, 2002.

participative ancrée dans le local par l'entremise d'un retour à la nature⁵, Clastres se tourne vers des sociétés qui, elles aussi, auraient évité la « malencontre » de la servitude, c'est-à-dire de l'État sans toutefois pouvoir rendre compte de son émergence historique, « cette apparition mystérieuse, irréversible, mortelle pour les sociétés primitives, ce que nous connaissons sous le nom d'État »⁶, un État porteur de « malheur » que la société tupi-guarani refuse de manière « héroïque »⁷. Il ajoute : « Quel formidable événement, quelle révolution laissèrent surgir la figure du Despote, de celui qui commande à ceux qui obéissent ? D'où vient le pouvoir politique ? Mystère, provisoire peut être, de l'origine »⁸. L'État demeure une métaphore inquiétante du Mal, rien de plus.

Lorsque Clastres déclare que « forcément, parler des sociétés sans État, c'est nommer en même temps les autres, c'est-à-dire, les sociétés à État »⁹, il se contente de cette affirmation de bon sens sans pour autant prendre le temps d'analyser ces sociétés à État, leurs différences, leurs rapports distincts avec la culture, la religion, le territoire, leur structure bureaucratique institutionnalisée ou non etc. À ses yeux, dès lors, l'État, celui du « monde occidental », n'est qu'une figure de rhétorique purement abstraite. Clastres s'intéresse ainsi aux sociétés sans État sans savoir vraiment de quoi sont faites les sociétés à État. D'où le caractère un peu déséquilibré de toute réflexion sur sa belle lecture imaginée des sociétés sans État.

À ses yeux, l'État est la « forme ultime » de la violence, c'est-à-dire « l'État centralisé »¹⁰. Or il ne va pas de soi qu'en tant que tel, l'État centralisé soit la forme ultime de la violence, c'est confondre autorité et violence. On pourrait même soutenir le contraire, à savoir que c'est la fin de l'État et son remplacement par un parti totalitaire ou un leader charismatique qui incarnent la forme ultime de la violence en impliquant la disparition de l'État. Davantage encore, l'État centralisé demeure une exception, il n'est guère le résultat inéluctable

⁵ C. Pateman, *Participation and democratic theory*, Cambridge University press, Cambridge, 1970.

⁶ P. Clastres, *La société contre l'État*, éd. de Minuit, 1974, p. 172.

⁷ *Ibid.*, p. 185.

⁸ *Ibid.*, p. 174.

⁹ P. Clastres, « Entretien avec L'Anti-Mythes, 1974 », *L'Anti-Mythe*, Sens et Tonka, 1974 p. 14.

¹⁰ P. Clastres, *La société contre l'État*, *op. cit.*, p. 23.

d'une évolution inéluctable comme l'avance Clastres puisque nombre de pays démocratiques du monde « occidental », comme il le nomme, de la Suisse à l'Italie, de l'Allemagne à l'Espagne ou encore la Grande Bretagne, des Pays Bas aux États-Unis ont certes chacune d'entre elles un État mais non un État centralisé. Dans ce sens, il est profondément réducteur de soutenir qu'« il y a d'une part les sociétés primitives ou sociétés sans État, il y a d'autre part les sociétés à État »¹¹ sans tenir compte de l'immense diversité des types d'États, rares étant ceux qui sont centralisés.

Pour Clastres, dans ces sociétés sans État, en fonction d'une « intentionnalité sociologique... le pouvoir est exactement ce que ces sociétés ont voulu qu'il soit. Et comme ce pouvoir n'y est, pour le dire schématiquement, rien, le groupe révèle ce faisant son refus de l'autorité, une négation absolue du pouvoir »¹². Par une « décision » collective, la société refuse la naissance d'un pouvoir séparé. Comme « le pouvoir est en son essence coercition », la société piège d'une certaine manière le lieu du pouvoir pour en refuser la naissance, le chef n'étant que « le maître des mots » dont « la parole n'est pas dite pour être écoutée ». Dès lors, « le devoir de parole du chef, ce flux constant de parole vide qu'il doit à la tribu, c'est sa dette infinie, la garantie qui interdit à l'homme de parole de devenir homme de pouvoir »¹³. Comme « l'essence » de l'État, c'est « la violence »¹⁴, il s'agit d'empêcher que le chef se transforme en « despote », à l'instar de l'État que Clastres nomme « le Despote », qu'il demeure « au service de la société (car) c'est la société en elle-même (lieu véritable du pouvoir) qui exerce comme telle son autorité sur le chef »¹⁵ : en séparant chefferie et coercition, la société primitive parvient à « rendre le pouvoir impuissant »¹⁶.

Ces réflexions sur l'État, le pouvoir, l'autorité ou la coercition ne vont pas de soi puisque Clastres emploie presque indifféremment ces notions¹⁷. Que cette société primitive parvienne à empêcher la

¹¹ *Ibid.*, p. 170.

¹² *Ibid.*, p. 39.

¹³ *Ibid.*, p. 135-136.

¹⁴ *Ibid.*, p. 174.

¹⁵ *Ibid.*, p. 174 et 176.

¹⁶ P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Le Seuil, 1980, p. 18.

¹⁷ Aux yeux de Clastres, « le groupe révèle ce faisant son refus radical de l'autorité, une négation absolue du pouvoir », *La société contre l'État*, *op. cit.*, p. 39.

différentiation, la naissance d'un pouvoir distinct, qu'elle évite la construction d'un espace politique car elle a « l'intuition » qu'il mènerait à l'usage de la violence, soit. Peut-on pour autant voir en l'État simplement un despote qui recourt par nature à la violence, appréhender cette « malencontre » qu'est l'État comme « le signe répugnant d'une déchéance »¹⁸ propice à l'avènement de la « servitude » ?

Certes, à une reprise du moins, Clastres se montre soucieux de ne pas réifier l'État : il écrit « ainsi, on ne saurait réduire à un seul type les diverses figures historiques de l'État et rien ne permet de confondre entre eux l'État des despotes archaïques, ou l'État libéral bourgeois, ou l'État totalitaire fasciste ou communiste »¹⁹. En dépit de cette précaution formulée à une seule reprise, dès que Clastres examine un État spécifique, tel celui de la France, ces sages distinctions paraissent disparaître, c'est davantage le « despote » qui réapparaît comme si la France se révélait proche des sociétés à « État totalitaire ». En constatant ainsi que l'histoire de la société française a été une longue suite de répression des cultures minoritaires, des Albigéois au patois réprimé par l'école laïque, Clastres écrit, « Affirmer, à partir de l'exemple français, que l'ethnocide, appartient à l'essence unificatrice de l'État conduit logiquement à dire que toute formation étatique est ethnocidaire ». Il ajoute :

la violence ethnocidaire, comme négation de la différence, appartient bien à l'essence de l'État, aussi bien dans les empires barbares que dans les sociétés civilisées d'Occident : toute organisation étatique est ethnocidaire, l'ethnocide est le mode normal d'existence de l'État²⁰.

Enfin, revenant à une vision générale de l'État, il estime que les « États occidentaux » connaissent « une capacité ethnocidaire sans limites, elle est effrénée »²¹.

Clastres a raison de souligner la répression des cultures minoritaires par l'État à la française, la manière dont 1789 entend éradiquer les patois mais il surestime la réalité de ce processus qui

¹⁸ *Ibid.*, p. 112.

¹⁹ *Ibid.*, p. 103-104.

²⁰ *Ibid.*, p. 54-55.

²¹ *Ibid.*, p. 56.

n'est en rien, sauf exception, ethnocidaire. Les langues régionales subsistent après 1789 comme l'ont montré nombre d'historiens, tout comme la diversité religieuse. *Composition française*, le beau livre de Mona Ozouf en témoigne à lui seul qui montre la survivance des deux côtés, celui de la République laïque et celui du bas breton²². De même, pour ne prendre que cet exemple, en dépit de la violence régénératrice qui s'exerce sur eux, les Juifs ont su entrer dans la citoyenneté et préserver le sens d'une histoire propre, des modes de sociabilités distincts²³. C'est dire qu'il semble difficile de rapprocher l'ethnocide des Indiens d'Amérique de la régénération à la française dans une vision radicalement négative de l'État. C'est souligner aussi la différence entre types d'État centralisés ou non, unitaires ou pluralistes : ainsi l'État britannique ou l'État italien ou encore l'État suisse ne répriment en rien les minorités linguistiques dont ils légitiment au contraire l'expression culturelle et politique. Il semble donc difficile d'estimer tout de go que la capacité ethnocidaire « des États occidentaux » est sans limite.

On peut avancer, contre Clastres, que les sociétés à État, non à État totalitaire mais à État au sens wébérien du terme, ne sont pas simplement des sociétés d'obéissance et de soumission, qu'elles ne peuvent être considérées comme despotiques, recourant nécessairement à la violence extrême. Détenteur de la violence légitime, l'État exerce son autorité davantage que son pouvoir sans recourir, en son essence, à la violence : s'il assume sa fonction universaliste, sa légitimité auprès de ses citoyens est telle que le recours à la force ne se pose pas, qu'il ne peut qu'être exceptionnel au moment justement où il a perdu sa légitimité, où il ne se comporte plus comme un État.

La société contre l'État, rédigé d'une plume tout aussi poétique et bouleversante que *Tristes Tropiques*, constitue un hymne à l'harmonie avec la nature, au respect de ses règles, à l'accord profond avec ses habitants qu'ils soient humains ou non, à la compréhension intime des valeurs des animaux ou encore des plantes et des arbres avec lesquels s'engage un dialogue de tous les jours, une symbiose qui passe aussi par la violence permanente exercée contre les tribus

²² M. Ozouf, *Composition française*, Gallimard, Folio, 2010.

²³ Cf., par exemple, P. Birnbaum, *Les fous de la République*, Le Seuil, Point, 1995.

voisines qui structure presque quotidiennement la vie du groupe dans ses rapports avec ses voisins. Cette organisation collective préviendrait la naissance d'une séparation, la formation de cette société redoutée où l'on s'éloigne des normes de la nature avec l'apparition d'une relation dominant dominé, avec la naissance d'un État extérieur à la société dont la société s'emploie à prévenir la formation.

Mais la société contre l'État de Clastres qui évite la soumission à un chef qui se contente de jouer au chef, de parler dans le vide, d'occuper le rôle, est aussi une société à la contrainte sociale absolue, à l'entièvre soumission aux normes collectives, au marquage des corps qui témoigne de cette soumission totale qui passe par l'usage accepté de la torture comme forme incontournable d'intégration à la société des guerriers, aux rôles stricts qui révèlent le poids de la conscience collective. Aux yeux de Clastres,

la propriété essentielle (c'est-à-dire qui touche à l'essence) de la société primitive, c'est d'exercer un pouvoir absolu et complet sur tout ce qui la compose, c'est d'interdire l'autonomie de l'un quelconque de ses sous-ensembles qui la constituent, c'est de maintenir tous les mouvements internes, conscients et inconscients²⁴.

On se trouve bien en présence d'une société proche de la solidarité mécanique de pure contrainte façonnée par la conscience collective omniprésente décrite par Émile Durkheim, d'une forme de contrainte sociale extrême appréhendée de manière holiste qui opprime les individus, d'autant plus que « la société imprime sa marque sur le corps des jeunes gens », elle « dicte sa loi à ses membres, elle inscrit le texte de la loi sur la surface des corps. Car, la loi qui fonde la vie sociale de la tribu, nul n'est censé l'oublier »²⁵. D'une société en tous points opposés à la « reconnaissance » des individus qui la compose, de leur personne, de leur « je » propre, de l'« estime » qu'ils peuvent avoir d'eux-mêmes au terme de leur histoire personnelle construite à partir des processus d'interaction sociale²⁶. Cette société indienne qui récuse toute forme d'autonomie

²⁴ P. Clastres, *La Société contre l'État*, op. cit., p. 180.

²⁵ *Ibid.*, p. 158.

²⁶ A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Gallimard, Folio, 2021.

individuelle en est l'antithèse absolue et on voit mal comment elle peut combler les attentes d'un ethnologue des années libertaires post-68.

Clastres rétorque durement qu'il « ne milite pas en faveur du monde des Sauvages », qu'il « tente de dévoiler les modes de fonctionnement et non d'élaborer des programmes », il se gausse avec une ironie cinglante de ceux qui prônent, au nom de la Raison, le « Retour aux Lumières »²⁷ qu'accompagne, selon lui, la « pratique la plus brutale du colonialisme »²⁸ que charrie la modernité. Certes Clastres souhaitait « rompre avec la relation téléologique (pour ne pas dire théologique) entre la dimension politique de la vie collective et la forme-État, virtuellement affirmée et justifiée par toute la philosophie occidentale »²⁹ animée par ces Lumières émancipatrices contre lesquels il part en guerre au nom d'une forme de relativisme culturel propre à légitimer la logique de la société primitive telle qu'il la décrit. Il n'empêche que cette société particulière a une telle conscience qu'elle impose elle-même des normes collectives qui ne seraient, dès lors, pas perçues comme contraignantes. Que le pouvoir de la société soit celui d'un « tout unitaire » qui ne relève pas du pouvoir, qu'elle déjoue intentionnellement la naissance d'un pouvoir politique séparé et rejette délibérément la potentialité de l'État, soit, que l'on puisse considérer comme légitime de récuser une vision téléologique et évolutionniste qui mènerait nécessairement à l'État, soit encore.

Mais pourquoi déduire de cette présentation de la logique si contraignante de certaines sociétés primitives une telle rage à l'encontre de l'État et, par contraste implicite, valorisée la seule société contre l'État qui n'évite le pouvoir séparé qu'au prix de l'imposition de normes collectives profondément intégrées et qu'il n'est pas question de récuser, sous peine de mort sociale ou de mort tout court ? Pour quelles raisons partir en guerre contre la vision durkheimienne de la conscience collective comme forme de

²⁷ Cf. P. Birnbaum, « Sur les origines de la domination politique : à propos d'Etienne de La Boétie et de Pierre Clastres », suivi de P. Clastres, « Le retour des Lumières », *Revue française de science politique*, février 1977, XXVII (1).

²⁸ P. Clastres, « Entretien avec L'Anti-mythes, 1974 », *op. cit.*, p. 22 et 24.

²⁹ E. Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*, éd. Dehors, 2019, p. 39.

contrainte qui s'exerce d'autant plus fortement en l'absence d'un État³⁰? N'est-ce pas remplacer l'État despote par une Société tout aussi despotique, faire jouer à la Société la fonction que Clastres attribue, à tort, à l'État dans les sociétés modernes occidentales ? La coercition n'en serait que plus répressive puisque l'État ne prétend pas recouvrir la société sauf à devenir totalitaire.

Dans un entretien publié, en 1974, peu après *La société contre l'État*, Clastres soutient « qu'il n'y a pas de coercition dans les sociétés primitives » puisque les normes collectives sont celles de la société elle-même. Au contraire, l'État, c'est « la figure du despote »³¹. À ses yeux :

La machine d'État, dans toutes les sociétés occidentales devient de plus en plus étatique, c'est-à-dire qu'elle va devenir de plus en plus autoritaire... à mon avis, on ira de plus en plus vers des formes d'État autoritaires parce que tout le monde veut de l'autorité... la machine d'État va aboutir à une espèce de fascisme, pas un fascisme de parti mais un fascisme intérieur. Quand je disais la machine étatique : il ne s'agissait pas seulement de l'appareil d'État (le gouvernement, l'appareil central d'État). Il y a des sous-machines, qui sont de véritables machines d'État et de pouvoir et qui fonctionnent, en dépit parfois des apparences, en harmonie avec cette machine centrale de l'État. Je pense aux partis et aux syndicats, principalement au PC et à la CGT [...] qui sont] des organes très importants de la méga-machine étatique... si l'État devient le tout,

³⁰ Pour avoir avancé cet argument, Clastres s'en prend férolement à « Durkheim-Birnbaum » (P. Clastres, « Entretien avec Pierre Clastres », *op. cit.*, p. 24) alors que, comme l'observe Eduardo Viveiros de Castro qui défend l'auteur de *La société contre l'État*, « Clastres tend occasionnellement à hypostasier la société – du moins donnait cette impression – en la concevant comme un sujet collectif » dans l'esprit... de Durkheim ! E. Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités*, *op. cit.*, p. 56. C'est également ce qu'observe un Claude Lefort pourtant très élogieux à l'égard de Clastres et qui partage nombre de ses préoccupations qui constate à son tour une « tentation durkheimienne dans son œuvre ». Claude Lefort, « L'œuvre de Clastres », *Recherches d'anthropologie politique*, Le Seuil, 2012, p. 198. Cf. aussi Cl. Lefort, « L'œuvre de Clastres », *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique* (M. Abensour éd.), Le Seuil, 1987, p. 198.

³¹ P. Clastres, « Entretien avec l'Anti-mythes, 1974 », *op. cit.*, p. 25. Eduardo Viveiros de Castro qui admire l'œuvre de Clastres parle lui aussi de « la naissance du monstre État » : E. Viveiros de Castro, *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*, *op. cit.*, p. 84.

on est dans le totalitarisme. C'est évident... La Sécurité sociale, c'est l'État³².

Cette vision orwellienne de l'État despote dont la coercition se manifeste aussi par l'instauration de la Sécurité sociale ne tient guère compte de ce qu'est l'État en tant qu'institution spécifique. En confondant l'État avec le despotisme ou le totalitarisme, Clastres récuse toutes les analyses contemporaines de l'État comme institution différenciée et institutionnalisée, comme instance qui énonce le droit, comme réalité légitime prenant en compte l'intérêt général et le service public. Un État dans lequel peuvent se reconnaître ses citoyens, qui n'est en rien totalitaire dans la mesure justement où le totalitarisme nie l'État, le détruit pour le remplacer par un parti-État qui en est l'antithèse. L'anarchisme de Clastres s'inscrit dans la logique de 68 et récuse explicitement d'un même geste tout l'apport des sciences sociales contemporaines en une verve dénonciatrice extrême. Max Weber mais aussi Otto Hintze, Hans Kelsen ou Charles Tilly passent à la trappe tout comme la sociologie politique de l'État qui examine les différents types d'États dans une analyse comparative qui oppose les États forts (mais en rien totalitaires) aux États faibles, en s'interrogeant sur le type d'État comme variable indépendante par rapport à laquelle s'organisent différentes mobilisations sociales et politiques.

Renversant la perspective marxiste, Clastres estime curieusement que « l'État engendre les classes »³³, niant, tout autant que la logique marxiste, la spécificité de l'État et sa distance à l'égard des classes sociales. Décidément, l'État, à ses yeux, est bien le responsable des malheurs du monde. C'est oublier que l'action de l'État ne s'identifie pas à la seule contrainte, que la société civile conserve toujours son autonomie, ses sphères de liberté, que, sauf à se nier, l'État « à l'occidentale », comme il le nomme, n'a jamais été réducteur de la société civile à une pure homogénéisation comme forme de contrainte de l'Un, que l'emprise de l'État varie selon les sociétés,

³² P. Clastres, « Entretien avec l'Anti-mythes, 1974 », *op. cit.*, p. 57-59. En dépit de son opposition radicale à l'approche marxiste de l'État, cette étrange vision de l'État semble rapprocher paradoxalement Clastres des conceptions de Louis Althusser, de ses appareils idéologiques d'État, de sa théorie fort à la mode à l'époque et élaborée durant la même période.

³³ *Ibid.*, p. 16-17.

que les sociétés anglo-saxonnes ou encore l'Espagne et l'Italie connaissent des formes extrêmes de pluralisme interne, de contestation, de refus de l'Un³⁴. Claude Lefort, un ami proche de Clastres qui partage ses valeurs, n'en souligne pas moins le manque de « prudence » de Clastres dans l'analyse des formations étatiques³⁵.

Contre Hobbes, Pierre Clastres l'affirme sans détour, « l'État n'est pas éternel ». Et de s'interroger : « la lumière jetée sur le moment de la naissance de l'État éclairera-t-elle également les conditions de possibilité (réalisables ou non) de sa mort »³⁶ ? C'est dire que le moment État peut se trouver aboli. Une fois né, l'État peut-il disparaître ?

Si Clastres le souhaite, si le temps du Léviathan se trouve quelque peu dépassé, il s'agirait d'un chamboulement sans comparaison de l'histoire moderne qui a vu la naissance des États, entre le XII^e et le XVII^e siècle, des institutions diverses au cœur des siècles passés qui s'évanouiraient, laissant les citoyens désemparés, laminant leur alliance avec l'État. Retourneront-ils à la guerre de tous contre tous antérieure à l'État ou, à l'instar des sociétés primitives, sauront-ils instaurer entre eux des relations solidaires, parviendront-ils à imaginer une démocratie participative fort différente de la société primitive contre l'État mais qui partagent son refus du « despote », des modes de gouvernement collectif analogues aux utopies anarchistes des ZAC ou d'Occupy Wall Street ? Par quel mode de représentation les citoyens parviendront-ils à se faire entendre sans que la fureur et la violence ne se répandent par un retour à une nouvelle guerre de tous contre tous qui succéderait, cette fois, à l'État ?

³⁴ B. Badie et P. Birnbaum, *Sociologie de l'État*, Pluriel, 2018.

³⁵ Cl. Lefort, « L'œuvre de Clastres », *op. cit.*, p. 193.

³⁶ P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, *op. cit.*, p. 108-109.