AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4
Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10
http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php
http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm

UNIVERSITÉ DE METZ
S.C.D.
N° Inv. 2003 127 L
Cote L/M3 03/23
Loc mag 1'étage

L'INTÉRIORISATION DE L'UNIVERSEL

LA CONSCIENCE RÉPUBLICAINE

EXCLU DU PRÊT

COMME ÊTRE - COMMUN.

Idéalité politique et désingularisation.

Recherches sur les fondements de la civilisation républicaine.

Thèse présentée le 12 juin 2003 par
Monsieur Franck COSSON
pour obtenir le titre de
Docteur en philosophie.

- **Directeur de thèse** :

Monsieur le Professeur Jean - Paul RESWEBER (Université de Metz).

- **Membres du jury** :

Madame Rose GOETZ (Professeur à l'Université de Nancy 2).
Madame Juliette GRANGE (Professeur à l'Université de Nancy 2).
Monsieur Alain RENAUT (Professeur à l'Université de Paris 4).
Monsieur Lukas K. SOSOÉ (Professeur au Centre Universitaire du Luxembourg).

BIBLIOTHEQUE UNIVERSITAIRE DE METZ
031 536268 4

EXCLU DU
PRÊT

PPU .093 f6 62 46

UNIVERSITÉ DE METZ
S.C.D.
N° Inv. 2003127L
Cote L/M3 03/23
Loc mag. 1er étage

L'INTÉRIORISATION DE L'UNIVERSEL

LA CONSCIENCE RÉPUBLICAINE

EXCLU DU PRÊT

COMME ÊTRE - COMMUN.

Idéalité politique et désingularisation.

Recherches sur les fondements de la civilisation républicaine.

Thèse présentée le 12 juin 2003 par
Monsieur Franck COSSON
pour obtenir le titre de
Docteur en philosophie.

- **Directeur de thèse** :

  Monsieur le Professeur Jean - Paul RESWEBER (Université de Metz).

- **Membres du jury** :

  Madame Rose GOETZ (Professeur à l'Université de Nancy 2).
  Madame Juliette GRANGE (Professeur à l'Université de Nancy 2).
  Monsieur Alain RENAUT (Professeur à l'Université de Paris 4).
  Monsieur Lukas K. SOSOÉ (Professeur au Centre Universitaire du Luxembourg).

A la mémoire de Jean - Paul Frick et de Jean - Toussaint Desanti.

INTRODUCTION.

LA CRISE DE LA CONSCIENCE RÉPUBLICAINE : L'ÉPISTEMÈ POLITIQUE À L'ÉPREUVE DE LA SINGULARITÉ.

Que les choses et les êtres soient en commun est une de ces évidences que les hommes et singulièrement les philosophes ont tendance à oublier. *C'est pourtant là que le philosophe doit s'ancrer pour commencer sa méditation et tenter de dégager l'intelligibilité du réel.* Ces choses et ces êtres ne sont pas simplement en commun au sens d'un lien indéchirable qui constitue à tout instant la trame des existences et même des objets pourtant inertes. Toute entreprise de connaissance, et la science en particulier, tente de ramener la singularité phénoménale à un l'être - commun de la loi, c'est - à - dire à une modalité rationnelle qui, inscrite dans l'être même du phénomène, lui donne une intelligibilité et un sens qui l'excède. Cette universalisation de l'événement en lui - même singulier n'est pas une réduction de la phénoménalité non plus qu'une forme d'imposition de l'ordre à ce qui est. Elle est au contraire en son essence un processus de désingularisation ontologique par lequel le phénomène échappe à ce qu'il contient comme pur manifesté immédiat. Si la science n'en reste jamais à l'immédiateté et à la singularité de l'être manifesté c'est précisément pour mettre en

évidence ce qui fait l'intelligibilité de la chose ou du phénomène et qui n'est rien d'autre que ce qu'il a de commun avec les autres phénomènes de la même catégorie. Rendre intelligible en ce sens c'est bien échapper à la singularité et la rapporter à un être - commun qui tisse le lien universel avec d'autres phénomènes du même type. Pour le dire autrement : si dans l'être ne se logeait pas déjà un certain être - commun l'intelligibilité du réel et de notre rapport à lui nous serait sans doute inaccessible. Cet être - commun ne s'épuise pas dans une pensée mondaine au sens d'un simple renvoi à ce qui est ou, plus exactement, au sens d'un ensemble de structures par lesquelles les différents éléments renvoient les uns aux autres. *L'être - commun que nous voudrions appréhender dans ce travail part certes du terrain de l'expérience du monde et des hommes, mais à partir de là il voudrait mettre en évidence l'intelligibilité et l'idéalité inhérentes à ces rapports.*

L'être - commun indique qu'il existe un être qui effectivement est commun à des êtres, des choses ou des éléments en eux - mêmes séparés et différents. La question que nous posons est alors celle de savoir de quelle manière s'opère la jonction entre la conscience et l'ordre des choses, entre une conscience en quête de sens et d'intelligibilité surgissant *dans* le monde et, si l'on peut dire, *par* le monde. La conscience philosophique doit, d'une façon ou d'une autre, s'inscrire en ce point pour rendre possible le déploiement de l'être dans lequel elle se trouve incluse. *Il ne s'agit donc pas d'étudier du dehors ou simplement du dedans ; il s'agit de concilier les deux approches pour rendre possible la collusion signifiante de la subjectivité et de l'objectivité, de l'intériorité et de l'extériorité sous une forme qui permette d'envisager leur co - détermination.* Car au point de vue de la connaissance le rapport de la conscience à l'extériorité est le point problématique par excellence générant le caractère énigmatique de l'acte du connaître : comment en effet éviter de tomber dans une position seulement subjective ou seulement objective? Et comment dès lors penser le lien permettant de passer de l'un à l'autre pour envisager une co - détermination ? D'un côté le philosophe chercherait la subjectivité absolue comme origine de la constitution de toute objectivité fût - elle scientifique, de l'autre une objectivité qui peut sinon être atteinte du moins être visée et de toute façon conçue comme réalité indépendante de la façon dont subjectivement on pourrait la penser.

Dans ce cadre philosophique général, notre point de départ est constitué par l'hypothèse suivante : il existe des expériences impliquant la conscience et la connaissance qui révèlent des types d'intelligibilité non réductibles à une approche subjectiviste ou à une approche objectiviste. Non pas que la subjectivité et l'objectivité disparaissent purement et simplement pour laisser place à un troisième mode de connaissance. La chose serait sans signification puisque ces catégories, ne serait - ce que dans leur définition formelle, permettent la structuration de la connaissance sous la forme première de la distinction — épistémologiquement fondatrice de toute mise en évidence de relations d'intelligibilité — du *sujet connaissant* et de *l'objet connu ou à connaître.* Pour reprendre une distinction opérée par M. Foucault on peut dire que la constitution de cette intelligibilité peut prendre trois formes qui peuvent être connexes et pas nécessairement séparées dans l'analyse philosophique : une forme, fondée sur l'intériorité qu'il appelle le « sujet fondateur », une seconde privilégiant « l'expérience originaire » et une troisième inscrivant sa recherche dans le cadre de « l'universelle

médiation.»[1] Dans ces trois modalités on trouve un certaine façon d'envisager le rapport à l'intériorité et à l'extériorité. Mais la seconde et la troisième ne doivent pas nécessairement être envisagées comme opposant l'intériorité et l'extériorité ou, pour se placer dans une perspective de la philosophie de la connaissance, une opposition entre le constituant et le constitué. *Au fond tout procès d'intelligibilité porte en lui même la double exigence philosophique de l'intériorité et de l'extériorité* : s'inscrire en ce point d'intersection de la conscience et du monde dont nous parlions plus haut c'est actualiser une relation au monde dont on se sent et dont on se sait partie prenante, c'est, par conséquent, participer du monde aussi extérieur qu'il puisse nous sembler dans l'expérience de l'éloignement perceptif et du regard qui l'accompagne et qui place les objets mondains en face de nous — en face d'un regard qui prend sa source dans la conscience. Nous ne sommes pas *dans* le monde comme si aucune détermination, aucune relation (plus ou moins saisissable, exprimable, formalisable ou conceptualisable) ne précédait notre *actuel* être - au - monde. Si l'homme n'est pas un étranger dans le monde, cela implique que tout ne relève pas pour lui de l'altérité ; il existe des types d'expérience originaire qui lui révèlent des identités entre lui et le monde, identités qui, *parce qu'elle sont en lui et hors de lui*, participent de certaines formes d'intelligibilité. D'ailleurs, si tel n'était pas le cas, comment la connaissance pourrait - elle naître en son sens le plus large? Nous serions au contact originaire et identitaire avec nous - mêmes nous enfonçant dans une expérience première, certes, mais distante de tout objet et reléguant l'extériorité et l'objectivité au rang de concepts vides de toute réalité et de toute saisie adéquate. Cette expérience première de l'intériorité et de la subjectivité pourrait soit nous révéler *un contenu* ou, au contraire, nous mettre en présence d'une pure forme, d'une pure faculté consistant à penser ou à énoncer un *Je* autocentré plaçant le sujet au centre et au fondement de toute objectivation ultérieure comme dans l'aperception transcendantale kantienne décrite au paragraphe 16 de *La critique de la raison pure*. Ce n'est plus tant d'un rapport à l'être ou à notre être qu'il s'agit que d'un rapport interconstitutif qui place la relation envisagée dans une interaction rendant intelligible notre présence au monde et aux autres. En ces points originaires surgit l'intelligibilité dans laquelle s'efface la distinction de l'intériorité et de l'extériorité, ou plus exactement de l'intériorité subjective absolue et de l'extériorité objective absolue. Tout s'inscrit alors dans *le relatif* puisque d'une certaine façon, cet être - au - monde originaire qui forme la trame de l'expérience, ne peut se comprendre que comme *continuité* entre l'intérieur et l'extérieur : le rapport premier du monde à soi est rapport premier de soi au monde et c'est dans cette réciprocité que se joue la détermination essentielle, que se joue le double rapport unifié : rapport à soi et au monde. C'est cette expérience qu'il nous faut considérer si nous voulons tenter de mettre à jour les processus d'intelligibilité non plus opposé mais *participatifs*. *Si le monde est en moi, c'est dans l'unique mesure où ces éléments mondains peuvent être réinvestis par la conscience dont la puissance propre m'appartient par ailleurs*. C'est dans ce type de connexion que l'être se révèle comme participatif, et non séparé de la conscience que j'en ai. C'est dans ce type d'expérience originaire que se forme une subjectivité qui n'est pas indépendante de

1 FOUCAULT, L'ordre du discours, Paris, Gallimard, 1984, p. 51.

l'objectivité extérieure, et que se forme une objectivité qui n'est pas non plus indépendante de la subjectivité intérieure.

Or, ce lien premier qui existe entre le sujet et le monde correspond à la manifestation en soi d'un ou de plusieurs éléments appartenant à une forme d'être - commun. Car l'élément considéré, s'il est en nous se retrouve, comme manifestation de l'être - commun, dans d'autres êtres ou d'autres objets. En ce sens nous ne sommes jamais en situation *d'isolement ontologique* ; notre être - propre — que nous expérimentons d'une manière unique et originale dans l'appréhension de nous - mêmes — n'est plus dissociable de l'être en général ou, plus exactement, d'un type d'être universel. Tout se passe comme si, au moment de saisir par un acte de perception ou de pensée un élément A au titre d'une expérience en soi subjective et intérieure (au moins dans son mode d'apparaître), cette saisie qui m'appartient pourtant était en quelque sorte doublée ou corrélée par des A ayant une existence en dehors de la conscience que j'en ai. *En un sens chaque être, chaque objet a son être - commun, dans la mesure où il ne peut être pensé rationnellement dans sa pure singularité, et qu'il ne peut s'actualiser dans une relation à une irréductible unicité* comme s'il s'agissait d'une substance subsistant en soi, par soi et pour soi, indépendamment de déterminations secondaires et contingentes. L'approfondissement de l'être ne nous révélera pas une essence constitutive : celle - ci n'est essence déterminante et nécessaire que dans la mesure où elle prend sa source en terme de détermination originaire dans la relation qui la constitue dans une structure de co - détermination indissociable d'une manière d'être commune. On ne peut ainsi jamais se contenter de considérer une chose ou un être isolément : il est nécessaire de les rapporter à un ensemble structurel qui détermine les modalités de son être - au - monde et intègre aussi en retour ce qu'il est au sein de l'ensemble. C'est alors, nous semble - t - il, que l'on peut saisir le point originaire de détermination où apparaît la nécessité rationnelle inhérente à l'être ou à l'objet considérés par le philosophe.

Les êtres, et peut - être les états de chose, sont déterminés par des modalités de l'être - commun. Il ne s'agit pas pour autant de nier les singularités, et, en ce qui concerne l'homme, de nier l'expérience de la singularité. Cependant même lorsqu'il s'agit de manifestations spécifiques dans l'ordre des choses naturelles ou humaines, il y a dans toute organisation des éléments qui renvoient à un registre toujours présent et déterminant dans lequel s'inscrit une certaine communauté d'être, une manifestation prenant des formes diverses mais qui n'est jamais close sur elle - même. *Il en va ainsi pour une parcelle de matière, pour un être vivant ou pour l'expérience de la conscience qui s'inscrit en tant que manifesté dans un ordre rationnel de co - détermination* constitutive de leur être impliquant un phénomène de désingularisation. Les modalités par lesquelles se manifeste et se déploie l'univers des choses et des êtres et, en particulier, le cosmos humain, nous semblent être essentiellement structurelles et rationnelles. On peut penser que la question a des implications ontologiques si nous reprenons l'aphorisme de Vauvenargues en vertu duquel « *tout ce qui a de l'être a de l'ordre* ». Ainsi, une singularité isolée, si tant est que cela soit pensable, ne saurait ni se déterminer ni s'ordonner ; si l'être manifeste un ordre, c'est dans le registre d'une rationalité qui, au titre d'une co - détermination originaire, s'inscrit dans les êtres et les objets. Selon quelles modalités se manifeste - il? Quels sont ses principaux modes de détermination? L'analyse de ces modalités peut nous révéler le type de détermination du domaine considéré. Car la philosophie ne consiste - elle pas,

lorsqu'il s'agit d'interroger le réel, à rapporter *systématiquement* les éléments les uns aux autres, pour montrer à la fois l'incomplétude de chaque être et de chaque objet — son insuffisance singulière — et le champ des déterminations structurantes qui s'actualisent sans cesse pour dégager une certaine intelligibilité qu'il faut s'efforcer de connaître?

* *

*

Or, le domaine politique s'inscrit dans cette relation, dans ce va - et - vient entre singularité et universalité, entre phénomène d'universalisation et de singularisation. Plus précisément, la civilisation républicaine semble travaillée par deux forces antagonistes qui sont précisément la puissance multiplicatrice de singularisation et la puissance unificatrice d'universalisation, comme si, tel un cosmos organisé de manière dynamique, l'organisation politique républicaine était déterminée de l'intérieur par une force centripète et une force centrifuge. Sans préjuger de l'équilibre qui peut naître de ce dynamisme structurant l'organisation républicaine, il nous a paru essentiel de commencer par un travail d'interrogation portant sur la crise du politique, et, en particulier, sur des aspects de la crise déterminés par certaines tendances caractérisant les sociétés démocratiques.
Mais d'où cette crise de la conscience et de la civilisation républicaines vient - elle ? Si la question est posée de manière quelque peu abrupte au début de ce travail c'est parce qu'il nous semble qu'on ne saurait, dans le domaine de la philosophie politique, se trouver entièrement détaché de ce que l'on vit : cette réflexion naît d'une inquiétude devant des tendances contemporaines qui semblent montrer le délitement des relations politiques mais aussi intersubjectives et sociales, délitement qui nous permet de parler d'une *crise du relationnel, d'une crise politique de la médiation rationnelle interconstitutive, c'est - à - dire de l'inscription de l'universel dans le logos politique*. En philosophie politique prime évidemment l'idéal et la volonté réflexifs de déterminer le plus objectivement possible les concepts opératoires structurant et organisant l'approche proposée dans le cadre de la problématique envisagée. Mais cet idéal trouve dans l'investigation politique une limite dans la mesure où la réflexivité et le questionnement ont un lien avec un donné aussi bien historique, qu'idéologique et politique. Il nous a donc semblé opportun, *sur le plan méthodologique,* d'expliciter les raisons de la recherche et ses implications liées à l'inquiétude portée sur certains aspects du monde contemporain afin de mieux faire ressortir la perspective philosophique générale ensuite proposée.

Voyons pour commencer quelles sont les principales caractéristiques de ce que nous avons appelé la crise de la conscience républicaine. Ce qui est d'abord mis en question, c'est un certain modèle fondé sur l'universalité comme référent, comme valeur et comme finalité de la pensée et de l'action politiques, ce que nous appelons l'épistémè politique classique [2]. Nous prenons le terme d ' « épistémè politique », au sens d'une organisation politique dans laquelle un ensemble de relations structurantes déterminent à la fois le tout et les parties. L'interdépendance qui est ainsi au cœur de l'organisation politique, de l'épistémé politique classique, révèle une rationalité qui lui est immanente et qui en forme la structure essentielle. *Celle - ci en effet prenait tout son sens et toute sa force unificatrice en tant qu'elle permettait à la volonté individuelle de s'objectiver.* Cette volonté, en effet, se constituait en volonté politique car elle participait à l'élaboration de quelque chose de commun ; cette détermination universelle formait le soubassement de la rationalité politique permettant de définir le politique comme norme instituée, c'est - à - dire voulue et reconnue de tous. C'est en particulier le modèle du contrat social dans lequel les citoyens sont indissociablement actifs et passifs, dans lequel la volonté indivisible de tous détermine les conditions d'une objectivation politique, notamment dans le cadre de l'objectivation de toutes les volontés individuelles dans l'acceptation puis l'application de la loi commune. La liberté dans ce modèle s'organise conformément à un ordre politique global. La rationalité consiste ici en ce que la volonté libre prend la forme de la nécessité et que toutes les deux sont indissociables. Au sein de cet ordre politique nous sommes donc simultanément sujet et objet, nous sommes à la fois constituants et constitués, instituants et institués, et c'est ce qui détermine la forme classique de la citoyenneté. Le citoyen est alors une partie du tout, tout qui le détermine dans sa manière d'être singulière lorsqu'on le considère comme être politique. Mais réciproquement ce tout doit son existence à la multiplicité des volontés. En particulier il y a une corrélation parfaitement réalisée dans l'organisation politique entre les droits et les devoirs : d'une certaine façon, on ne peut faire du point de vue de sa liberté que ce que l'on doit faire du point de vue du tout dans lequel on s'inscrit. C'est sans doute Hegel qui a donné à cette conception la forme la plus achevée. C'est ainsi qu'il écrit dans les *Principes de la philosophie du droit* que l'Etat unit la singularité et l'universalité d'une manière quasiment organique car chaque individu réalise l'Etat et celui - ci est médiateur de toutes les consciences. Cette indissociabilité s'exprime et se réalise en particulier au niveau des notions de droit et de devoir : « Ce concept de l'union du devoir et du droit est une des déterminations les plus importantes et contient la force interne des Etats.» [3] *Le citoyen est ainsi à lui - même son propre objet à condition qu'il soit médiatisé par le corps politique tout entier, par une organisation universelle.* Au fond une rationalité immanente à l'organisation de l'Etat crée des formes nouvelles de rapports entre toutes les individualités dont on peut dire alors qu'elles sont à la fois déterminées et déterminantes car s'inscrivant dans le registre de la réciprocité universelle des droits et des devoirs qui caractérise la

2 Michel FOUCAULT définit ce qu'il appelle « l'épistémè classique » dans la relation à un ordre : «Ce qui rend possible l'ensemble de l'épistémè classique, c'est d'abord le rapport à une connaissance de l'ordre.» (131) Elle joue ainsi sur des relations organisées dans lesquelles s'insèrent les identités et les différences (Cf. Les mots et les choses, Chapitre 3).

3 HEGEL, Principes de la philosophie du droit, Paris, Vrin, Collection " Bibliothèque des textes philosophiques ", 1981, § 261, p. 266.

réalité étatique. En ce sens, on ne saurait confondre l'Etat avec la société civile et si tel est le cas, « (...) on lui donne pour destination la tâche de veiller à la sûreté, d'assurer la protection de la propriété privée et de la liberté personnelle, c'est l'intérêt des individus comme tels qui est le but final en vue duquel ils se sont unis et il s'ensuit qu'il est laissé au bon vouloir de chacun de devenir membre de l'Etat.» [4] Et Hegel de poursuivre : « Mais l'Etat a un tout autre rapport avec l'individu ; étant donné que l'Etat est Esprit objectif, l'individu ne peut avoir lui - même de vérité, une existence objective et une vie éthique que s'il est membre de l'Etat. L'union en tant que telle est elle - même le véritable contenu et le véritable but, car les individus ont pour destination de mener une vie universelle; les autres formes de leur satisfaction, de leur activité et de leur conduite ont cet élément substantiel et universel pour point de départ et pour résultat. Considérée concrètement, comme c'est le cas ici, elle consiste, quant à son contenu, dans l'unité de la liberté objective, c'est - à - dire de la volonté substantielle générale et de la liberté subjective, en tant que savoir individuel et volonté cherchant à réaliser ses buts particuliers.» [5] On voit de quelle façon se joue dans la pensée hégélienne le dépassement de la subjectivité pure qui ne peut jamais en rester à elle - même, à ce qu'elle est simplement en soi et par soi sinon en une relation singularisée et exclusive. La volonté est, explique Hegel, en son premier moment « négativité abstraite » [6] et elle révèle l'essence de la subjectivité comme « (...) l'élément de la pure indétermination ou de la pure réflexion du moi en soi, dans laquelle se trouvent supprimés toute limitation, tout contenu donné et déterminé, qu'il proviennent de la nature, des besoins, des penchants, des désirs ou de quelque autre source que ce soit. C'est l'infinité sans borne de l'abstraction ou de l'universalité absolue, la pure pensée de soi - même.» [7] *En effet, la volonté subjective ne peut pas être à elle - même son propre critère non plus que son propre objet.* L'extériorisation et l'objectivation par lesquelles elle se constitue lui permettent de trouver sa détermination dans une forme universelle de la médiation et celle - ci a pour fonction la limitation de la volonté subjective en elle - même infinie et contingente. De ce point de vue la volonté trouve son sens, sa valeur et sa vérité dans la mesure où elle se constitue et s'accomplit comme « volonté rationnelle » par laquelle le vouloir devient indissociable d'une nécessité inséparable de l'ensemble de l'organisation politique.

Or, outre la crise de ce modèle d'organisation politique, bien des tendances contemporaines liées à l'individualisme vont dans le sens d'une logique de la singularisation qui nous semble représenter une forme aiguë de la servitude démocratique. En particulier, une dissociation de plus en plus grande semble s'opérer entre les individualités et l'Etat au point de menacer d'arriver à une disjonction et, conséquemment, à une autonomisation inquiétante de la sphère du pouvoir mais aussi de celle des individus centrés sur leur existence privée. Voyons plus précisément par quels mécanismes s'opère ce phénomène qui n'est pas sans liens avec le temps présent.

---

4 Ibid., § 258, p. 258.

5 HEGEL, op. cit., § 258, p. 259.

6 Ibid., § 6, p. 74.

7 Ibid., § 5, p. 73.

Tout d'abord, la politique est de plus en plus soumise à des critères d'efficacité et, en particulier, d'efficacité économique qui dépassent dans bien des cas la sphère du pouvoir de décision et d'action des Etats. Autrement dit les politiques étatiques semblent déterminées pour une part de plus en plus importante par des critères extérieurs qui de fait s'imposent comme des données essentielles avec lesquelles il faut au moins composer. De plus, l'utilité et l'adaptation deviennent omniprésents dans la langue politique contemporaine. Il existerait ainsi un ordre économique et des lois du marché auxquels il faudrait s'adapter sans cesse et qui détermineraient les choix politiques. Ici s'instaure une première forme de la domination. Alors que d'un côté on ne cesse de tenir le langage de la liberté individuelle devenu maître - mot toutes catégories du prêt - à - porter politique et idéologique, on tient simultanément et paradoxalement le discours de la nécessité des choses. On dit aux citoyens : « vous êtes maîtres de votre volonté et de vos désirs mais il existe un ordre du réel inéluctable auquel il faut impérativement obéir.» Voici une curieuse ontologie du donné qui impliquerait une soumission à l'ordre des choses, à des mécanismes ou à des lois inéluctables. Le maître est l'ordre du monde lui - même et le discours des maîtres est alors épistémologiquement fondé : c'est le retour, à l'âge de la démocratie prétendument omniprésente, de la politique platonicienne, du pouvoir politique laissé à ceux qui savent. Savoir et pouvoir s'associent alors en une forme inédite de domination, mais dont on retrouve la structure tout au long de la longue histoire de l'aliénation : un pouvoir qui échappe à la majorité et qui a une origine ou un fondement transcendant, extra - humain, qu'il soit religieux ou, comme aujourd'hui, fondé sur une soi - disant objectivité, sur un ordre des choses. Le pouvoir politique et/ou technocratique de ceux qui savent aujourd'hui est garanti d'une manière extérieure par une objectivité décrétée qui sert de paravent à toutes les critiques possibles. On ne maîtrise plus vraiment l'ensemble de ces discours puisqu'ils trouvent une légitimité non pas dans l'échange et le débat démocratique, mais dans un univers qui se trouve bien en amont et qui les fonde. *Le progrès lui - même ne trouve plus sa source dans la volonté des hommes mais il est finalement destin inéluctable : le progrès technologique devait permettre la libération et nous sommes, par bien des aspects, soumis à la nécessité d'un destin technologique.* Ma responsabilité, nous disent ces hommes puissants en un argument quasiment religieux, trouve sa source et son explication hors de moi - même ; les choses étant ce qu'elles sont, je ne suis pas responsable de cette responsabilité et, à la limite, comble du paradoxe, je suis là pour vous servir, je suis un peu comme le fonctionnaire idéal, l'homme de l'universel au service de tous les hommes et de toutes les nations. Quel langage tenir alors? Que pouvons - nous dire? D'une certaine façon nous ne pouvons dire que ce qui est! *L'Etre, premier, est investi d'une autorité ontologique, et le devoir - être doit s'y plier : la politique n'est plus l'élaboration collective et débattue du possible, elle devient le discours du nécessaire, le discours d'une servitude fondée sur un ordre des choses décrété universel et indépassable.* Drôle d'époque, décidément paradoxale : on prétend avoir dépassé toutes les croyances et superstitions irrationnelles et pourtant, il y a, omniprésente dans le discours des experts mais aussi des hommes politiques, la référence à un ordre de croyance méta - politique et transcendant aux différents discours du politique définis comme élaboration collective du possible et du souhaitable. Quoi qu'il en soit, le discours politique a de plus en plus une prétention à l'objectivité et le citoyen ne peut plus prendre part, prendre sa part faudrait - il dire, à son élaboration. Comme le

disait Kant à l'époque des Lumières, ce citoyen est dans la minorité. Son devoir impérieux ou, plus exactement, l'injonction implicite qui lui est faite : *être libre : c'est à dire réaliser sa liberté subjective*. La forme supérieure et achevée de cette liberté étant le souci de soi dans lequel pourrait être neutralisée toute forme de critique ou de prospective politique. Peut - être aujourd'hui sommes - nous condamnés à être libres parce que nous nous situons en extériorité par rapport à l'ordre du monde et que l'usage politique de notre liberté se trouve compromis. Deviens ce que tu es sans te soucier du reste ! Tel est ton destin puisque tu ne peux pas changer l'ordre des choses. Tu n'a pas le choix et pourtant tu es libre et cela est indiscutable: voilà sans doute l'un des paradoxes de notre modernité politique. Qu'as - tu alors à réclamer? Il y a un asservissement collectif de par la liberté individuelle. *Plus nous sommes libres individuellement et moins nous sommes capables, ou moins nous nous sentons capables, de réaliser une liberté collective s'inscrivant dans un projet commun*. La nouvelle minorité paraît alors être celle - ci : vous êtes libres grâce au droit, à l'Etat : votre devoir est simplement d'être pleinement vous - mêmes en tant qu'individus et de consommer en tant que consommateurs ; vous n'êtes pas responsables du reste. C'est une déresponsabilisation d'un nouveau genre qui se profile ainsi. Enfin, les lieux du pouvoir ne sont plus, comme naguère, clairement repérables. Il n'y a presque plus de châteaux ou de palais matérialisés reflétant explicitement toute la symbolique d'un pouvoir effectif qui ne se cachait pas. Aujourd'hui le plus souvent la domination et parfois les actes de violence qui l'accompagnent, est inassignable, impersonnelle et sans visage. C'est une forme inquiétante et multiforme de la domination: elle est délocalisée, désincarnée et insaisissable dans son origine. Qui décide, et comment, de telle ou telle intervention armée? De telle ou telle politique économique au niveau mondial? Si nous accédons à l'information dans son contenu et si nous pouvons en considérer éventuellement les effets, les causes décisionnelles nous échappent et nous sommes ainsi dépossédés d'un réel pouvoir de critique et de discussion. Nous sommes bien aliénés puisque dépossédés de l'usage de notre liberté. Comment en effet la volonté politique du citoyen pourrait - elle se déterminer? Comment saisir et s'approprier un objet qui ne se révèle que partiellement? La domination est alors relayée par une conséquence qu'elle produit et qui est une forme inédite de nihilisme : le nihilisme politique. Agir, demande - t - on! Mais sur quel objet? Et comment mettre en question un ordre des choses dont s'occupent des experts à New - York ou à Bruxelles? Nous sommes asservis car la parole et l'action politiques semblent devenir indéterminées : elle ont perdu ce qui leur donne force sous la forme d'une finalité clairement identifiée dans laquelle elles puissent s'objectiver. La liberté moderne se développe dans une logique individualisée de la singularisation menant à une dissociation de plus en plus grande de la subjectivité et de l'objectivité, de l'ego et des cadres dans lesquels il devrait s'accomplir collectivement. Poursuivons : de par cette dissociation de l'individuel et du collectif, la domination prend parfois la forme d'une infantilisation qui peut se définir comme insouciance ou peut être comme inconscience de sa condition de dominé. Car l'individualisme maintient les gens dans l'enfance, au niveau notamment des besoins immédiats et des désirs liés à la satisfaction de l'ego. On maintient les individus dans leur spécificité, dans leurs singularités. *Ils ne pensent plus l'universel et ne s'inscrivent plus en lui, mais l'horizon de leur projet semble être la satisfaction dans une forme individuelle d'accomplissement de soi*. L'individualisme n'est - il pas alors isolement et absence de communication politique? *La*

nouvelle servitude n'est - elle pas servitude de soi - même? Les individus ne sont - ils pas asservis, souvent sans le savoir, à cette logique de la singularité? Il y a maintien des individus dans la minorité, dans un état de tutelle, puisqu'ils restent rivés à leur existence propre. L'individu risque ainsi de se réduire à la logique de son propre désir dans une sorte d'assujettissement à sa propre singularité : c'est le piège de la subjectivité et de l'ego dont on n'a sans doute pas fini de mesurer toutes les conséquences. Dans le registre de l'implication et de la participation l'individu n'est plus citoyen et perd sa conscience politique comme intériorisation de l'extériorité, c'est - à - dire du sens universel de l'organisation politique et de l'exigence qu'il y a pour lui de s'y inscrire et d'y participer. La question est alors de savoir précisément qui gouverne, c'est - à - dire, qui décide, de quelle manière et en vertu de quelle légitimité? *Une autre forme de la servitude en effet peut venir du régime démocratique lui - même.* L'habitude de la délégation de pouvoir peut permettre graduellement l'autonomisation de la sphère de l'exercice du pouvoir des gouvernants. Dans un passage en avance sur son temps Alexis de Tocqueville a décrit cette servitude politique : elle est «réglée, douce et paisible» et quasiment consentie. Car « Ils se consolent d'être en tutelle, en songeant qu'ils ont eux - mêmes choisi leurs tuteurs.» [8] Et il poursuit: «Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde: je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux - mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres: ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais ne les voit pas; il les touche mais ne les sent point ; il n'existe qu'en lui - même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie. Au dessus de ceux - là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge tout seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir». Plus grave encore, Tocqueville, s'interrogeant sur les conséquences d'une telle situation provoquée par la démocratie, ajoute qu'il est « (...) difficile de concevoir comment des hommes qui ont entièrement renoncé à l'habitude de se diriger eux - mêmes pourraient réussir à bien choisir ceux qui doivent les conduire (...).» [9]

Cette situation est d'autant plus préoccupante que l'indétermination démocratique prend une forme qui tend à s'étatiser. *Cette étatisation de la démocratie viendrait pour une part d'un éloignement ou d'une indifférence des citoyens par rapport à la chose publique.* Ce processus repéré par Tocqueville suivrait un développement tel qu'on assisterait de plus en plus à une prise en charge de la citoyenneté par l'Etat. Le problème posé serait celui de la mise en question de la responsabilité et aussi celui de ce qu'on pourrait appeler une stratégie de survie démocratique. Le délitement du circuit de la démocratie qui suppose des acteurs réels, impliqués dans la vie publique et politique,

8 TOCQUEVILLE, De la démocratie en Amérique, 2 vol., Paris, Flammarion, Collection " GF ", 1981, tome 2, pp. 387/388.

9 Ibid. p. 388.

expliquerait l'émergence d'un Etat démocratique gestionnaire. Relisons Alexis de Tocqueville : « A mesure que les conditions s'égalisent chez un peuple, les individus paraissent plus petits et la société semble plus grande, ou plutôt chaque citoyen, devenu semblable à tous les autres, se perd dans la foule, et l'on aperçoit plus que la vaste et magnifique image du peuple lui - même (...). Ils [les hommes des temps démocratiques] accordent assez volontiers que *le pouvoir qui représente la société possède beaucoup plus de lumière et de sagesse qu'aucun des hommes qui le composent, et que son devoir, aussi bien que son droit, est de prendre chaque citoyen par la main et de le conduire.»* [10] Or, aujourd'hui, la citoyenneté semble non plus intériorisée sous forme de conscience politique, mais a plutôt une source extérieure. Il ne s'agit plus seulement de fêtes républicaines, consécrations rituelles et presque sacrées de la démocratie comme commémorations. Il ne s'agit pas non plus à proprement parler de campagnes à valeur symbolique sensées rappeler aux individus les valeurs et les références fondatrices d'un certaine manière d'être ensemble liée par exemple à l'histoire. Il semble que nous soyons là en présence d'un phénomène de type nouveau qui s'apparente à un mode de gestion étatique de la citoyenneté et même, ce qui est plus préoccupant, *à un mode de gestion étatique de certains aspects de la relation sociale ou de la relation interindividuelle. Non content de réorganiser ou de réactiver les relations de citoyenneté, l'Etat descendrait jusque dans les pratiques de civilité* qui se placent à l'intersection du domaine public et du domaine privé de l'éducation. Je pense à ces journées qui se multiplient, souvent à l'aide de campagnes médiatiques, et au cours desquelles on demande, à côté des questions de légalité, de changer son comportement individuel et de faire preuve de civilité. *Il y aurait ainsi un appel étatique à une cohérence civique suppléant le déficit civique et en un mot le déficit républicain.* A côté de la loi se mettrait en place un autre mode de gestion mettant en jeu un consensus issu d'une orchestration démocratique : plutôt que d'imposer des normes en extériorité, l'Etat et l'ensemble de ses administrations semblent s'appuyer sur une conception gestionnaire de la société et de la citoyenneté ; il s'agit non plus de s'inscrire dans le cadre d'une obéissance consentie médiatisée par l'universalité de la loi, mais de s'efforcer de produire des *consensus gestionnaires* sur les points qui paraissent essentiels à l'existence et à la perpétuation de l'organisme collectif : le citoyen ne vit plus de l'intérieur la chose commune, mais l'Etat - tuteur démocratique lui montre de l'extérieur en quoi il doit la respecter. Dans des sociétés individualistes et consumériste dans lesquelles chacun pense d'abord à lui – même en terme d'intérêts, d'amélioration de vie, de confort ou plus généralement de projet, il peut sembler naturel que le consensus vienne d'une source extérieure, d'un Etat démocratique gestionnaire qui supplée les déficiences de citoyenneté et cela d'autant plus cet Etat trouve sa légitimité dans une délégation du pouvoir politique qui lui est octroyée comme condition démocratique.

La faiblesse de nos démocraties vient ainsi de ce que le citoyen n'a plus en lui *la source intériorisée* de ce qui déterminait son rapport aux valeurs politiques sous la forme du contrat social qui privilégiait la préexistence de l'être - ensemble, d'un certain être - commun, d'un Nous politiquement antérieur aux individualités et aux communautés partielles. *Les mécanismes de*

10 Ibid.,p. 356.

l'intériorisation des normes politiques républicaines apparaissent aujourd'hui pour une part inopérants ; ne sont - ils pas remplacés par cette orchestration de la citoyenneté — mise en scène à visée éducative et civique sensée républicaniser les esprits mais qui de fait les déresponsabilise et les dérépublicanise — qui passe par le canal étatique? Car c'est souvent l'Etat qui *décrète* les thèmes essentiels de la citoyenneté dépossédant, de fait, l'individu de l'exercice effectif d'une citoyenneté intégrée qui serait signe de sa condition politique et déterminerait la conscience de sa responsabilité collective. Or nous pouvons demander : *comment ces thèmes sont – ils choisis? Quelle est le rôle de l'opinion majoritaire par rapport au choix de ces thèmes? Peut – on laisser la gestion de la société et de la citoyenneté aux hommes et aux instances politiques qui sont représentants et non organisateurs de la citoyenneté dans son ensemble, pour tous les individus?* Qui décide des points essentiels qui doivent faire l'objet d'un consensus et quelles sont les modalités institutionnelles de la prise de décision politique? En effet, *ces orchestrations ne sont pas de l'ordre de la décision politique* telle qu'elle peut émaner d'un représentant légal mais elle sont un mode de gestion global décidé au nom de l'ensemble du corps politique. *Que devient la conscience du citoyen, la conscience partagée d'une responsabilité commune qui devrait être naturelle et liée à sa condition et non décrétée en extériorité, la conscience républicaine qui va de pair avec l'universalité d'une conception globale de la société politique qui est la sienne?* Que devient la conscience du citoyen réel dans une démocratie qui semble dédoublée au sein de laquelle il lui est demandé de mimer son propre rôle et d'être « un bon citoyen » sans que lui - même ait clairement conscience, du fait de l'extériorité de la source, de ce qu'est ce bien, de ce que recouvre exactement l'exigence commune qui est impliquée dans cette action?

Interrogeons - nous sur les causes du phénomène. N'est - ce pas là l'effet de sociétés tendant à *l'anomie* du fait de l'individualisme démocratique que Tocqueville définissait comme le sentiment erroné que chacun a de sa propre indépendance dans la société, sentiment dont l'effet est de générer de l'isolement, de la solitude et une certaine indifférence aux affaires publiques? *Quoi qu'il en soit on a l'impression que c'est une forme de transfert (d'usurpation?) de pouvoir qui s'étend graduellement et s'impose subrepticement à l'insu des citoyens eux - mêmes. On* fait en leur nom ce qu'ils ne font pas ou ce qu'on croit qu'ils ne font pas ; en un sens *on* décide en leur nom de ce qui est bon pour eux et pour l'existence collective. Tocqueville observait que dans les siècles égalitaires il était beaucoup plus facile à un Etat ou à une administration d'imposer une règle uniforme à tous, c'est - à - dire de concentrer le pouvoir : « On n'a jamais vu dans les siècles passés de souverain si absolu et si puissant qui ait entrepris d'administrer par lui - même, et sans le secours de pouvoirs secondaires, toutes les parties d'un grand empire ; *il n'y en a point qui ait tenté d'assujettir indistinctement tous ses sujets aux détails d'une règle uniforme, ni qui soit descendu à côté de chacun d'eux pour le régenter et le conduire.*(...).»[11] L'égalité des conditions permet ainsi au pouvoir de l'Etat de s'exercer dans le détail auprès de chaque citoyen car il n'existe aucun pouvoir intermédiaire c'est - à - dire de contre pouvoir dans un univers politiquement centralisé. *N'est - ce pas le début de la mise en place de ce que Tocqueville appelait dans un texte célèbre « un pouvoir*

11 TOCQUEVILLE, op. cit., p. 383.

immense et tutélaire » qui caractérise la « tyrannie douce » : le pouvoir d'un l'Etat qui tend à prendre en charge et à organiser la responsabilisation des citoyens devenus de plus en plus distants voire indifférents à la chose publique? Peut - être aurions - nous alors un Etat - citoyen à la place des citoyens ; un Etat qui fait être les citoyens, qui les fait exister comme tels. *Selon cette hypothèse il y aurait une démocratie réelle et un double de cette démocratie, une citoyenneté réelle — pleinement consciente de son intégration dans un tout et rapportant sa responsabilité individuelle aux exigences du collectif — et un double étatique de cette citoyenneté.* Peut - être y aurait - il un changement des grands modes de régulation du politique, un changement de paradigme politique, et un passage plus ou moins sensible *de la loi républicaine au consensus démocratique.* Ainsi l'Etat exerce sa prérogative souveraine et son pouvoir d'initiative du fait de cette orchestration démocratique où il s'agit d'organiser de nouvelles manières d'être - ensemble pour des individus - citoyens qui n'ont plus entre eux de relations politiques universelles au sein de l'organisation républicaine. La conscience républicaine serait ainsi travaillée par une dualité : d'un côté la légitime intégration de tous dans le circuit de la participation politique, et de l'autre l'éloignement de chacun de l'exercice de la citoyenneté. Il y aurait ainsi une mise en scène et une représentation de *la citoyenneté d'origine étatique* et *production étatique d'un univers normatif* qui ne viendrait plus prioritairement des citoyens actifs et participatifs. On appelle ainsi *dualité démocratique* le phénomène par lequel *l'organicité républicaine* tend à s'estomper dans la mesure où le circuit de la citoyenneté politique n'est plus entièrement bouclé, dans la mesure où le citoyen ne porte plus en lui les normes *politiques* de l'existence collective et ne les fait plus vivre. Conformément à l'intuition tocquevillienne, l'inquiétude politique peut venir par ailleurs de la considération d'une égalité qui semble devoir s'étendre encore mais qui, de plus en plus, risque de signifier platitude et absence de toute forme de contradiction et d'opposition dans un mouvement qui pourrait se développer selon un processus d'homogénéisation croissante des idées, des opinions et des modes de vie. D'un côté l'égalité génère désir mimétique et concurrence et de l'autre nivellement et indifférence. *Ce qui nous semble manifeste sur un plan dynamique c'est l'absence d'extériorisation collective qui viserait à l'accomplissement de l'idéal* et ce qui fait défaut c'est le processus par lequel cet accomplissement peut s'opérer à l'échelle historique de la politique. Si l'idéal individuel peut exister, il semble manquer de la possibilité politique de son incarnation effective. Comment alors remédier à cette forme particulière de servitude par laquelle est menacée la communication républicaine et la possibilité corrélative de fonder un pouvoir légitime?

Enfin, d'une façon plus générale, si nous considérons ces difficultés au niveau historique, nous constatons que ce qui manque le plus au sein de cette immanence du présent c'est le changement ou la possibilité du changement. La politique a perdu ce qui pendant longtemps a fait son essence : la tension intérieure qui la traverse continûment dans la mesure où elle ne s'accomplit qu'en vertu d'une fin qui donne sens et consistance au présent collectif et au vécu des individus même lorsqu'ils ne sont pas acteurs directs de l'histoire. La finitude qui nous paraît ainsi caractériser la modernité politique est *une finitude entéléchique* : le présent, dans le déploiement ponctuel et sans profondeur de l'actualité, tend à s'isoler du passé et de l'avenir et ne plus s'inscrire dans une continuité temporelle. Plus fondamentalement il n'est plus habité par son propre dépassement et, en lui, ne se

manifestent plus les contradictions et les oppositions créatrices caractérisant une temporalité historique en elle - même finie mais tendant, à travers cette finitude manifestée, à autre chose qu'à ce qu'elle est purement et simplement. En ce sens *l'histoire — comme mode de réalisation progressif du politique — est essentiellement manifestation et refus temporel - originel de l'être. Autrement dit : le mouvement même de l'histoire est la négation de soi à la fois comme particularité individuelle et comme moment ou époque déterminée et limitée.* Il faudrait dire plus complètement qu'il y a *négation actuelle de soi* — et donc reconnaissance d'une finitude ontologique immanente à notre être - actuel prenant la forme d'une mise en question et d'un arrachement émancipateur visant le dépassement dans l'accomplissement — et médiation de l'idée ou de l'idéal qui se joue dans l'acte même de négation subjectif. Le cours de l'histoire est alors constitué d'une *tension oppositionnelle* qui permet au sujet de se mettre en question pour se saisir comme autre dans la mesure où, se saisissant non plus dans l'immédiateté mais dans la réflexion médiatrice de l'idée ou de l'idéal il s'inscrit dans une distance et même un écart constitutif de la conscience qui reste la sienne. C'est au fond *le principe même de la spiritualité* qui habite le sujet historico - politique : il n'est plus dans l'immédiateté des déterminations matérielles et naturelles ; il n'est plus comme *être* mais son être devient déterminé par la puissance de l'idée ou de l'idéal et, toujours en devenir, il n'est jamais purement et simplement déterminé par les choses et les êtres de la nature. C'est à présent l'universalité en acte qu'il porte en lui au titre de sa condition d'être - en devenir, au titre d'une condition qui vaut non en vertu de l'actuel, de ce qui est (que cela soit naturel ou culturel et politique), mais qui vaut en vertu de la double négation qui le met à distance de lui - même et des différentes étapes du développement de l'idée ou de l'idéal.

Dans le cadre de cette problématique, le point de départ de la réflexion consistera à s'interroger sur les modalités de la constitution d'horizons d'universalité pour tenter d'en cerner les effets sur le plan de la conscience républicaine. Cette analyse, chemin faisant, nous permettra de commencer *une analyse des soubassements phénoménologiques et épistémologiques de la rationalité politique dans ses fondements conceptuels et dans son élaboration communicationnelle pour tenter de mettre à jour les caractères essentiels de l'être - commun politique qui nous semblent à la fois être déterminants pour la compréhension de la notion de sujet politique et pour poser quelques éléments permettant de réfléchir philosophiquement à la notion de civilisation républicaine.*

1. - DÉSINGULARISATION ET CONSTITUTION PREMIÈRE DE L'ÊTRE – COMMUN POLITIQUE.

1.- LE « SUJET EXTRAVERTI » [12] ET L'ÊTRE - COMMUN DE LA CITÉ. LOGOS POLITIQUE, DÉNATURATION ET HUMANISATION.

12 L'expression est de J. - P. VERNANT, L'individu, la mort, l'amour. Soi - même et l'autre en Grèce ancienne, Paris, Folio, Collection " Histoire ", 1996 , p. 225.

Jusqu'à il y a peu nous étions encore sur le plan politique dans le cadre d'une civilisation républicaine héritée d'une tradition antique réactualisée à certaines périodes de l'histoire. On sait, par exemple, l'influence qu'eurent la référence à la Cité antique chez des philosophes comme Rousseau ou Hegel. Cette conception constituait un lien entre politique et anthropologie dans la mesure où l'organisation politique déterminait une définition et un certain statut de l'homme. L'historien Claude Nicolet a résumé cette conception dans *L'idée républicaine en France.* Il écrit : « En faisant intervenir un contrat, implicite ou explicite, entre gouvernés et gouvernants, on affirme de toute manière l'analogie et l'homogénéité entre les liens sociaux de l'espèce et les liens politiques de l'Etat. Là encore, il faut bien voir que l'origine lointaine, mais commune, de toutes les doctrines de cet ordre réside dans le modèle de la cité antique. Celle - ci, en effet, dont la théorie a été faite très tôt par la philosophie politique grecque, si elle peut concrètement succéder dans le temps à des groupements préexistants comme la famille ou la tribu, représente cependant l'accomplissement parfait du lien social. On peut dire que l'humanité totale n'est acquise à la société ou à l'espèce que lorsque se constitue une cité marquée d'abord par la soumission volontaire à une norme générale, la Loi. Or cette norme exclut aussi bien l'intervention d'une transcendance — même si les dieux la favorisent — que le recours à la force : les cités ont des fondements ou des législateurs, elles ne naissent pas de la conquête. Elles ne naissent au sens propre et exact, que de la *politique*, c'est à - dire d'une organisation consensuelle de la collectivité.» [13]

Hegel a fort bien expliqué ce qui oppose cette conception antique de la civilisation politique à la conception moderne lorsqu'il écrit : « La liberté subjective précisément qui constitue dans notre société le principe et la forme particulière de la liberté, le fondement absolu de notre Etat et de notre vie religieuse, ne pouvait apparaître en Grèce que comme *destruction.* L'intériorité n'était pas éloignée de l'esprit Grec, il devait bientôt y aboutir ; mais elle précipita son monde à la ruine, car la constitution n'avait rien calculé à cet égard et ignorait cette détermination parce qu'elle ne la contenait pas. *Des Grecs, sous la forme première et vraie de leur liberté, nous pouvons affirmer qu'ils n'avaient pas de conscience ; chez eux régnait l'habitude de vivre pour la patrie, sans autre réflexion.* L'abstraction d'un Etat, qui est pour notre entendement l'essentiel, ils ne la connaissaient pas, mais leur fin était la patrie vivante : cette Athènes, cette Sparte, ces temples, ces autels, cette manière de vivre ensemble, ce milieu de concitoyens, ces moeurs et ces habitudes. Pour le Grec poursuit Hegel, la patrie était une nécessité hors de laquelle il ne pouvait vivre.» [14] L'existence individuelle était ainsi indissociable de l'existence collective et les deux s'intriquaient au point que la conscience de sa propre liberté dans des actions singulières séparées du corps politique ne pouvait pas être entièrement réalisée. *La conscience des Grecs existe essentiellement comme être - commun et de ce point de vue il n'y a pas de conscience de soi* singulière. A cette période philosophique de

13 C. NICOLET, L'idée républicaine en France, Gallimard, Collection " Tel ", 1994, p..396.

14 HEGEL, Leçons sur la philosophie de l'histoire, Paris, Vrin, 1967, p. 194. C'est nous qui soulignons.

l'histoire de l'humanité on en est, selon Hegel, à une phase qui est celle de la « (...) La moralité objective encore immanente (...)», moralité dont les consciences et les libertés ne pouvaient encore se détacher pour *rentrer en elles - mêmes* dans l'élément de la subjectivité. Ce point est capital car il nous permet de caractériser le moment de *l'intériorisation* des normes et des valeurs morales et politiques organisant l'existence collective de la cité grecque sur le mode originaire d'une objectivité pré - réflexive donnée à chacun de par l'existence préalable de l'organisation globale de la société. En un sens donc les consciences ne pouvaient finalement accéder à leur être que dans l'univers rationnellement organisé de l'être - commun. L'être - commun de la Cité Grecque s'organisait alors pour chaque conscience comme transcendance factuelle et aucune d'elle n'accédait à la conscience de soi et à la réflexivité interne que cela implique. Ce qui est caractéristique, c'est l'absence de scission et de séparation entre le sujet politique et l'objet auquel il se rapporte et dans lequel il s'insère, c'est - à - dire la cité dans son ensemble. Dans ce cadre le sujet n'a pas encore d'existence indépendante et, plus fondamentalement, son intériorité et sa profondeur subjectives lui sont en un sens inaccessibles. *Le cogito s'esquisse en un Je qui aussitôt qu'il est conçu ou prononcé s'incorpore dans le Nous commun* ; il ne peut encore nullement s'apparaître à lui - même comme l'acte du sujet pensant fondant sa propre existence dans le critère autorévélé d'une vérité première. L'intériorité n'est nullement constitutive d'une prise de conscience individuelle qui établirait une distinction avec les autres sujets. Elle se trouve déterminée au sein de l'être - commun de la cité par l'universalité qui organise et structure l'ensemble des relations *extérieures* entre les individus - citoyens, ce qui revient à dire que *l'intériorité n'est autre que la présence de ce logos extérieur*, présence qui a pénétré l'être intérieur pour lui retirer l'exclusive conscience de soi et sa quête d'indépendance, de différenciation et de singularisation.

Comme le souligne Hegel la claire conscience de soi est un caractère de l'époque moderne, caractère qui rendit possible non seulement la scission opposant le singulier à l'universel, mais permettant aussi au sujet d'accéder à la pleine conscience de sa dignité et sa valeur en tant qu'il peut être à l'origine d'opinions et de convictions personnelles et, sur un autre plan, d'une autonomie de la pensée et du jugement. Or précisément Hegel, dans des analyses des *Leçons sur la philosophie de l'histoire* qui nous semblent anticipatrices de certains problèmes politiques contemporains, remonte pour ainsi dire à la *racine historique et philosophique de la rupture qui affecte l'être - commun* envisagé comme totalité et unité de la cité et déniant au sujet la faculté de se référer à une subjectivité constituante autonome. Voyons comment il présente cette rupture d'une part et comment, d'autre part, il en voit les prolongements dans la modernité politique. Pour sortir de l'être - commun de la cité il a fallu que les conditions soient remplies pour que chacun puisse trouver *en lui* des critères pouvant fonder des convictions subjectives et que dans le même mouvement chacun se trouve assuré dans ses capacités, dans sa valeur et dans sa dignité. Or, un tel bouleversement philosophique et politique apparaît avec les sophistes dont l'influence va être déterminante au point de rompre non seulement l'unité politique de la Cité mais de rendre ultérieurement possible l'approfondissement de l'intériorité subjective au détriment de l'extériorité de l'être - commun politique et du logos qui le caractérise. Le pouvoir de la parole — la capacité rhétorique de considérer une question ou un problème et de la retourner en tous sens pour les présenter à son

avantage — devient ainsi le moteur d'un bouleversement qui affecte non seulement les critères de la vérité politique ou collective, mais aussi le statut de l'ordre collectif extérieur. C'est une intériorité ambivalente sur le plan de l'organisation politique qui surgit avec les sophistes. Elle peut en effet développer l'esprit critique et la relativisation des points de vue — ce qui est consubstantiel à l'activité démocratique — mais elle risque aussi de ne plus trouver de limites dans ce travail subjectif de critique et de relativisation en particulier parce qu'il se trouve lié aux intérêts individuels du sujet. Ce que découvre Hegel c'est l'ambiguïté de la sophistique qui peut être un appel aux raisonnements individuels critiques comme un appel illimité à une profondeur subjective relative qui devient à elle - même sa propre fin dans le travail de justification rhétorique et d'élaboration de convictions personnelles. *Ce qui se joue alors, selon Hegel, c'est une collusion entre démocratie et sophistique* qui, bien que salutaire en elle - même pour l'organisation démocratique nécessitant par nature raisonnements et échanges verbaux, pouvait néanmoins avoir des effets dangereux pour le fondement de l'organisation collective. En effet « Avec les sophistes commencèrent la réflexion sur ce qui est et le raisonnement (...). Ils avaient réponse à toutes les questions, des vues générales sur tous les intérêts d'ordre politique et religieux, et la culture supérieure consistait à pouvoir tout démontrer, à découvrir en tout un aspect à justifier. Dans la démocratie existe le besoin particulier de parler au peuple, de lui exposer les choses et pour cela, il faut lui représenter comme il convient le point de vue qu'il doit considérer comme essentiel. La culture de l'esprit est ici nécessaire et cette gymnastique les grecs l'ont acquise à l'école de leurs sophistes. Cependant cette formation intellectuelle devient le moyen de faire aboutir auprès du peuple des desseins et des intérêts personnels : le sophiste exercé savait présenter l'objet de tel ou tel côté et la voie était ainsi largement ouverte aux passions. Un principe capital des sophistes était le suivant : " L'homme est la mesure de toute chose ". Mais ici, comme dans toutes leurs sentences, il y a cette ambiguïté que l'homme peut être l'esprit dans sa profondeur et sa vérité ou bien aussi dans son bon plaisir et ses intérêts particuliers. Les sophistes avaient dans l'idée l'homme subjectif uniquement, déclarant ainsi que le bon plaisir est le principe de ce qui est juste et que ce qui est utile au sujet, est l'ultime motif déterminant. Cette sophistique revient à toute époque, mais sous des formes différentes ; de notre temps aussi, elle prend comme motif déterminant la conviction subjective de ce qui est juste, le sentiment.» [15] *Pour le dire d'un mot : la sophistique grecque correspond à la mise en place d'une singularisation des points de vue indissociable de leur relativisation et d'une scission par rapport à toute extériorité prétendant à un ordre ou à une vérité quelconques valables pour tous.* Ainsi explique Hegel « Les sophistes, les maîtres de sagesse, furent les premiers à introduire la réflexion subjective et la doctrine nouvelle, à savoir que chacun devait agir suivant sa propre conviction. Dès que la réflexion survient, chacun a son opinion propre, on recherche si le droit ne peut être amélioré, au lieu de s'en tenir à ce qui existe, on trouve la conviction en soi - même et ainsi commence une liberté subjective indépendante où l'individu est capable de tout sacrifier à sa conscience, à l'encontre même de la constitution existante. Chacun a ses principes, et comme il y est attaché, il est aussi convaincu que c'est là ce qui vaut le mieux et ce qui doit être

15 HEGEL, op. cit., p. 205.

informé dans la réalité.» [16] On voit alors de quelle façon la *Sittlichkeit* grecque est mise à mal et comment plus précisément l'être - commun notamment politique qui la caractérise se trouve réduit à une pluralité d'individualités dont la puissance critique ne tire plus sa source que d'une intériorité libérée qui ne trouve plus de limite que dans l'auto - justification et l'exposé rhétorique des opinions et convictions : « Nous devons considérer maintenant la ruine du monde Grec dans sa signification plus profonde et définir son principe comme *libération pour soi de l'intériorité*. Nous voyons l'intériorité se produire de diverses manières ; la pensée, la généralité intérieure menace la belle religion Grecque ; les passions des individus et le caprice menacent les constitutions politiques et les lois ; comme aussi la subjectivité qui se saisit en tout et se manifeste à toute existence immédiate. La pensée apparaît ici comme le principe de destruction et certes de la moralité substantielle, car elle pose une antithèse et fait valoir des principes rationnels essentiellement (...). Car la vitalité concrète chez les Grecs est moralité (Sittlichkeit), vie pour la religion, pour l'Etat, sans autre réflexion, sans détermination générales, qui doivent nécessairement s'écarter aussitôt de la formation concrète et s'opposer à elle.» [17] Ne faut - il pas voir le moment socratique comme celui où l'universalité extérieure de l'être - commun se trouve en partie remplacée par l'universalité intérieure rationnelle du genre humain, une universalité philosophique et morale qui se met en place réflexivement et individuellement et non plus sur le plan de la cité dans son ensemble? Ainsi poursuit Hegel « Plus tard avec Socrate, au début de la guerre du Péloponnèse, le principe de l'intériorité, l'indépendance absolue de la pensée en soi, est parvenu à s'exprimer librement. Il enseignait que l'homme devait trouver et reconnaître en lui - même ce qui est juste et bien et que par sa nature ce juste et ce bien est universel. Socrate est célèbre comme maître de morale ; mais bien plus, il a *inventé* la morale. Les Grecs ont eu de la moralité concrète (*Sittlichkeit)*, mais les vertus, les devoirs moraux, etc... Voilà ce que voulait leur enseigner Socrate. L'homme moral n'est pas celui qui veut et fait le bien, ce n'est pas seulement l'homme innocent, mais c'est celui qui a la conscience de son action. En réservant à la sagesse, à la conviction de déterminer l'homme à agir, Socrate a attribué au sujet, à l'encontre de la patrie et de la coutume, la décision finale, se faisant ainsi oracle au sens grec.» [18] Ce qui se met en place à ce moment c'est l'inquiétude de l'esprit et du sujet qui cherchent à nouveau l'unité sous la forme d'un rapport entre l'intériorité et l'extériorité. Car la « libération pour soi de l'intériorité » correspond à la perte du rapport premier existant entre intériorité du sujet et extériorité du logos de la Cité et, en ce sens, le sujet, devenu réflexif et tourné vers l'usage de facultés qui le mettent en présence d'Idées intelligibles consubstantielle à sa nature, *n'est plus au contact d'un universel commun inscrit dans l'organisation de la Cité et coordonnant rationnellement l'ensemble des conduites et des actions. Chaque individualité, autonome et pensant par elle - même, est séparée des autres ; si un universel doit être retrouvé il est alors exclusivement intérieur* et indissociable d'une patrie philosophique sans assises institutionnelles qui correspond à la sphère immatérielle de l'idée

16 Ibid., p. 195.

17 HEGEL, op. cit., p. 204.

18 Ibid., p. 205.

intelligible. Ainsi donc « Le monde intérieur de la subjectivité en paraissant a provoqué la rupture avec la réalité. Si Socrate lui - même, il est vrai, accomplissait encore ses devoirs de citoyen, la vraie patrie pour lui n'était pas cet Etat actuellement existant et la religion de celui - ci, mais le monde de la pensée.(...). De nombreux citoyens alors s'éloignèrent de la vie pratique, des affaires de l'Etat, pour vivre dans le monde idéal. Le principe de Socrate se montre révolutionnaire à l'égard de l'Etat athénien ; car le caractère particulier de cet Etat est que la coutume en est la forme constitutive, à savoir l'indissolubilité de la pensée et de la vie réelle.» [19] L'être - commun de la Cité se transforme en un universel différent et plus large. Ce que découvre Socrate, c'est la pure intériorité rationnelle qui révèle à l'homme la vérité intelligible dans le mouvement du retour réflexif du sujet sur lui - même. Ce moment initial de la philosophie correspond à la découverte d'une forme de Bien universel qui peut être saisi par tout homme selon sa nature. Mais ce que l'on perçoit en même temps c'est que ce moment socratique continua à procéder par intériorisation et ceci jusqu'à opérer une rupture entre l'idéal et la réalité. Si ce mouvement d'intériorisation marque une étape dans la civilisation occidentale impliquant le développement de la liberté et de la raison, il semble qu'il ait mis fin en même temps à la « beauté » et à l'unité grecques, au fait que tous les déterminismes internes de l'action de l'individu - citoyen se référaient à l'extériorité donnée de l'organisation collective avec laquelle il s'accordait dans *une unité harmonieuse pré - réflexive* impliquant, sans écart, l'adhérence à soi comme adhérence originaire au tout. La naissance de la philosophie aurait déterminé cette scission entre intériorité et extériorité et contraindrait la civilisation politique occidentale à retrouver *ce lien premier perdu* par lequel l'intériorité du sujet était médiatisée par l'universalité de l'extériorité et l'extériorité se trouver organiquement composée de la totalité des intériorités accordées du fait de l'existence d'un logos commun. Ainsi « Une scission se produit alors entre l'esprit subjectif et l'esprit général. Les individus se retirent en eux - mêmes et poursuivent des buts particuliers. (...) Ainsi les Grecs — même dans leur période d'épanouissement, dans leur sereine éthique collective (Sittlichkeit) — n'ont pas connu la notion de la liberté universelle. Ils possédaient bien celle du *Cagatos*, du devoir qui convient à chaque individu, mais ils n'avaient pas de moralité subjective (Moralität) ni de conscience morale indépendante (Gewissen). La moralité qui est retour de l'Esprit en lui - même, réflexion et fuite de l'Esprit vers sa propre profondeur, n'existait pas encore. Elle ne commença qu'avec Socrate. Mais la réflexion une fois apparue, l'individu une fois retiré en lui - même et séparé de l'éthique collective pour vivre en lui - même selon ses propres déterminations, alors apparurent la corruption et la contradiction.» [20]

Cette analyse hégélienne nous permet de mieux comprendre ce qui se jouait effectivement dans la forme première de l'être - commun de la cité. On voit en quel sens il y a un primat de l'ordre collectif et, en particulier, politique, qui détermine l'homme dans cette conception de la civilisation républicaine. La politique n'est pas simplement un cadre régissant la collectivité du dehors sous la forme de la loi : elle est plus fondamentalement *métamorphose interne de l'homme* et devient anthropologiquement déterminante. L'ordre politique républicain ne régit plus seulement en

19 Ibid., p. 206.

20 HEGEL, La raison dans l'histoire, Paris, Union Générale d'Edition, Collection 10/18, 1979, pp. 93/94.

extériorité, mais en intériorité en ce sens que l'universalité de la loi désingularise l'individu et le transforme en partie définie par son appartenance au tout. La loi s'intériorise et détermine la nature humaine, centrée préalablement sur la singularité de l'ego et sur l'immédiateté de l'action visant la réalisation de soi ; elle convie à une universalisation affectant chaque individu par laquelle s'affirme et se réalise le primat de tous les autres idéalisés sous la forme d'un bien commun posé comme fin de toute action fût - elle en elle - même individuelle. Dans cette perspective on peut rappeler la notion républicaine de patrie dans la Grèce antique évoquée par Rousseau : « Les bonnes institutions sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue, pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout. Un citoyen de Rome n'était ni Caius ni Lucius c'était un romain : même s'il aimait la patrie exclusivement à lui.» [21] Ce que l'on est ne relève plus de singularités intégrées à sa conscience et à ses modes d'être et le but subjectif n'a plus sa fin en lui - même car il se résorbe dans l'objectivité du bien commun. Plus encore, l'individu n'adhère plus immédiatement à lui - même et il se trouve transfiguré : il trouve son unité dans la multiplicité unifiée qui caractérise le corps politique ; dans son être même il découvre un ordre extérieur auquel il participe et qui lui donne la propriété fondatrice de l'existence relative et collective d'être en commun avec tous les autres. D'une certaine façon il n'est pas ; il est « avec » non au sens d'une simple addition qui déterminerait un groupement et un rapport numérique neutre fondé sur l'indifférence réciproque, mais au sens où c'est bien l'existence collective relative à tous qui pénètre l'intériorité de chacun et lui confère ses caractéristiques existentielles. Il ne subsiste pas dans une essence qui lui serait donnée au titre du fondement premier de son être ; il ne subsiste que dans la mesure où tous les autres coexistent simultanément avec lui au sein du logos politique. Etre et exister alors ce n'est plus simplement actualiser l'universalité singularisée des passions, des impulsions et des instincts ; c'est échapper à l'ordre de la nature et se savoir dépendant d'un ordre artificiel qui nous constitue comme « être - avec » commun qui forme l'union et dessine le sens de tout acte et de toutes les modalités de son être. Quoi que nous fassions alors dans ce contexte de dénaturation politique nous sommes avec tous les autres ; leur omniprésence est le revers d'une absence fondatrice à soi qui, tout en m'instituant comme être politique me dénature comme être naturel et purement subjectif : si, au sein de cet univers artificiel je cherche à coïncider avec mon intériorité, avec une réalité subjective ultime ou originaire sensée me constituer comme sujet, l'expérience qui en résulte est celle d'une inadéquation à soi. Etre partie constitutive et relative du « moi commun » c'est donc ne plus coïncider avec une essence quelconque qui serait de l'ordre de l'intériorité. Il n'y a plus d'essence individuelle dans l'expérience commune du logos politique : si l'expérience de soi subsiste ce n'est plus au titre d'une adhésion irréductible à son être par le moyen de l'introspection, mais d'une expérience commune d'extériorisation réciproque par laquelle chacun se retrouve dans l'autre dans le cadre rationnel d'une identité inter - constitutive. Si l'intériorité ne disparaît pas elle est nécessairement extériorisée au sein de l'universalité du logos politique et elle

21 ROUSSEAU, Emile ou de l'éducation, dans Oeuvres complètes, 5 volumes, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1959 - 1995, p. 249.

est par conséquent dénaturée au sens d'une identification universelle qui me donne la spécificité de mon être en tant qu'animal politique. C'est alors l'extériorité relative (les autres dans le rapport qu'ils ont à moi) qui constitue une intériorité relative (moi dans le rapport universel et réciproque que j'ai aux autres) : le dedans n'a de consistance que dans et par l'universalité du dehors ; ce qui toujours est manifesté, c'est un acte dont l'origine et le sens relèvent d'une intériorité extériorisée (dans le logos politique) et d'une extériorité intériorisée (dans la conscience en tant qu'elle participe au logos politique).

Le phénomène de la désingularisation dans la civilisation républicaine est plus global encore et Rousseau poursuit son explication par l'exemple célèbre de la mère spartiate. Attendant des nouvelles d'une bataille dans laquelle ses cinq fils sont engagés, un Ilote lui annonce leur mort ; elle le prend violemment à parti : elle voulait d'abord savoir si Sparte était victorieuse. On comprend en lisant ce passage que l'institution politique est dépassement des déterminismes biologiques et, d'une façon plus générale, de tout déterminisme appartenant à ce qui fait de l'individu un être singularisé. La femme spartiate n'adhère plus à sa condition naturelle et affective de « mère » telle qu'elle régit l'espèce en général. Elle ne semble plus non plus déterminée par ce qui la lie culturellement ou sociologiquement à sa famille. Il y a pour ainsi dire oubli de la société naturelle qu'est la famille et conscience du tout de la Cité et la première n'est plus cette unité déterminante en vertu d'un certain ordre naturel. Commentant cet exemple Fustel de Coulange dans son ouvrage *La Cité antique* s'exclamera « Quelle était donc la puissance de l'Etat qui ordonnait le renversement des sentiments naturels et qui était obéi ! » [22], et D. Leduc - Fayette écrit : « Etre citoyen, pour Jean - Jacques, c'est n'avoir de sentiments qu'en fonction du tout de la cité. Le moi s'efface, ou plutôt s'étend, puisqu'il se confond avec la totalité. Devenir véritablement un citoyen ? cela exige une métamorphose. C'est comme une nouvelle naissance. L'éducation a seule le pouvoir de créer le sens social que l'individu ne possède pas naturellement.» [23] Rappelons l'influence qu'eut la lecture de Plutarque sur la pensée politique de Rousseau. On trouve dans *La vie des hommes illustres* des passages éloquents : « Mais pour retourner aux Lacédémoniens, leur discipline et règle de vie durait encore après qu'ils étaient parvenus en l'âge d'hommes : car il n'y avait personne à qui il fût loisible ni permis de vivre à sa volonté, mais étaient dans leur ville ni plus ni moins que dans un camp, où chacun sait ce qu'il doit avoir pour son vivre, et ce qu'il a à faire pour le public. Bref, ils estimaient tous qu'ils n'étaient point nés pour servir à eux - mêmes, mais pour servir à leur pays ; et pourtant si autre chose ne leur était commandé, ils continuaient toujours à aller voir ce que faisaient les enfants, et à leur enseigner quelque chose qui tournât à l'utilité publique, ou bien à l'apprendre eux - mêmes de ceux qui étaient plus âgés Qu'eux.» [24]

L'intériorité dans l'univers de la cité spartiate se limite à une réalité politique et sociale extériorisée ; non qu'aucune intériorité n'existe sous la forme de subjectivité, d'émotions ou de

---

22 FUSTEL DE COULANGE, La cité antique, Paris, Hachette, 1900, p. 266.

23 LEDUC - FAYETTE, Jean - Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité, Paris, Vrin, 1974, pp. 86/87.

24 PLUTARQUE, La vie des hommes illustres, Gallimard, coll. « Pléiade », 1951, pp. 118/119.

sentiments, mais en ce sens que toute intériorité acquiert nécessairement un mode d'être collectif qui passe par la médiation du visible et de l'extériorité manifestée. Selon J. - P. Vernant cette conception politique est indissociable d'un idéal philosophique. En effet l ' « organisation du cosmos humain » met en relation la cité politique et des conceptions morales qui définissent un nouvel idéal de sagesse qui porte à se défier de la richesse et de la démesure qu'elle entraîne. « L'essence de la richesse, c'est la démesure ; elle est la figure même que prend l'hubris dans le monde. Tel est le thème qui revient, de façon obsédante, dans la pensée morale du 6 ème siècle. Aux formules de Solon, passées en proverbe : " Pas de terme à la richesse. Koros, satiété, enfante hubris " font écho les paroles de Theognis : " ceux qui ont aujourd'hui le plus en convoitent le double. La richesse, ta chrèmata, devient chez l'homme folie, aphrosunè ".» [25] A l'origine de la cité politique, une conception philosophique et morale nouvelle s'intègre à l'univers du droit et de l'existence commune : l'ordre politique n'est pas né d'une décision formelle, simple acte de volonté, et ne s'identifie pas à une pure légalité extérieure mais il trouve sa source et sa raison d'être dans la formulation grecque d'un idéal moral de tempérance et de sagesse. « En contraste avec l'hubris du riche se dessine l'idéal de la sôphrosunè. Il est fait de tempérance, de proportion, de juste mesure. " Rien de trop ", telle est la formule de la sagesse nouvelle.» [26] L'univers commun de la cité, indissociable d'une idée philosophique, est à l'origine d'un type de civilisation politique opposant une idée politique du bien (fondée sur l'équilibre, la recherche d'une certaine harmonie immanente au corps politique) à une activité visant la recherche de la richesse et du bien - être personnel ainsi qu'à la distinction sociale. Dans ce cadre général, « Le lien de l'homme avec l'homme va prendre ainsi, dans le cadre de la cité, la forme d'une relation réciproque, réversible, remplaçant les rapports hiérarchiques de soumission et de domination. Tous ceux qui participent à l'Etat vont se définir comme des Homoioi, des semblables, puis, de façon plus abstraite, comme des Isoi, des égaux (...). Cette image du monde humain trouvera au 6 ème siècle son expression rigoureuse dans un concept, celui d'isonomia : égale participation de tous les citoyens à l'exercice du pouvoir.» [27] La conduite individuelle est déterminée et structurée par les normes communes ; en particulier certaines valeurs morales déterminent l'individu à se comporter et à agir en fonction de ce qui est commun et cela jusque sur le plan des moeurs qui semblent perdre leur caractère privé : « Déjà dans une institution comme l'agogè spartiate, la sôphrosunè apparaît avec un caractère essentiellement social. Elle est un comportement obligé, réglementé, marqué par la " retenue " que le jeune homme doit observer en toutes circonstances : retenue dans la démarche, dans son regard, dans ses propos, retenue devant les femmes, en face des aînés, à l'agora, retenue à l'égard des plaisirs, de la boisson. (...) La dignité du comportement a une signification institutionnelle ; elle extériorise une attitude morale (...) : le futur citoyen doit être dressé à dominer ses passions, ses émotions et ses instincts (...). La sôphrosunè soumet ainsi chaque individu, dans ses rapports avec autrui, à un modèle commun conforme à

25 VERNANT, Les origines de la pensée grecque, Paris, PUF, Collection " Mythes et religions", 1962,, p. 81.

26 Ibid., p. 81.

27 VERNANT, op. cit., p. 56.

l'image que la cité se fait de l ' " homme politique ".» [28] La valeur individuelle elle - même, qui pourrait manifester une conscience singulière de son mérite amenant à l'affirmation de soi et à la distinction, se trouve être tributaire de l'ordre collectif et ne peut s'exprimer que dans la mesure où elle s'intègre parfaitement à l'institution commune de la cité. « Or, explique J.-P. Vernant, dès le milieu du 7 ème siècle, les modifications de l'armement et une révolution dans la technique du combat transforment le personnage du guerrier, renouvelle son statut social et son portrait psychologique » [29]. En effet avec l'apparition de l'hoplite on voit se développer « (...) la démocratisation de la fonction militaire — ancien privilège aristocratique — [qui] entraîne une refonte complète de l'éthique du guerrier. Le héros homérique, le bon meneur de chars (...) n'a plus grand - chose de commun avec l'hoplite, ce soldat - citoyen. Ce qui comptait pour le premier, c'était l'exploit individuel, le haut fait accompli en combat singulier. Dans la bataille, mosaïque de duels où s'affrontent les promachoi, la valeur militaire s'affirmait sous la forme d'une aristéia, d'une supériorité toute personnelle. L'audace qui permettait au guerrier d'accomplir ces actions d'éclat, il la trouvait dans une sorte d'exaltation, de fureur belliqueuse, la lussa , où le jetait, comme hors de lui - même, le menos, l'ardeur inspirée par un dieu. Mais l'hoplite ne connaît plus le combat singulier ; il doit refuser, si elle s'offre, la tentation d'une prouesse purement individuelle. Il est l'homme de la bataille au coude à coude, de la lutte épaule contre épaule. (...) La vertu guerrière n'est plus alors de l'ordre du thumos ; elle est faite de sôphrosunè (...). La phalange fait de l'hoplite, comme la cité du citoyen, une unité interchangeable, un élément semblable à tous les autres, et dont l'aristéia, la valeur individuelle, ne doit plus jamais se manifester que dans le cadre imposé par la manoeuvre d'ensemble, la cohésion du groupe, l'effet de masse, nouveaux instruments de la victoire. Jusque dans la guerre, l'Eris, le désir de triompher de l'adversaire, d'affirmer sa supériorité sur autrui, doit se soumettre à la Philia, à l'esprit de communauté ; la puissance des individus doit s'incliner devant la loi du groupe.» [30] Une fois encore l'attitude qui apparemment fait le plus appel à des qualités individuelles (comme le courage, la ténacité, l'endurance) est rapportée dans sa réalisation à la communauté politique qui correspond dans l'acte de guerre à la communauté des « soldats - citoyens ». *C'est donc l'être en commun qui commande et structure l'acte individuel et, en lui - même, singulier.* Au moment d'agir le « soldat - citoyen » établit un rapport qui est un accord et une harmonie avec l'ensemble du groupe auquel il appartient au moment du combat, la phalange, structure militaire reflétant le fonctionnement de l'ensemble de la cité.

Ces débuts de la civilisation politique occidentale donnent des exemples où l'individu semble s'effacer comme être singulier et devient un être exclusivement relatif à la communauté au point que la valeur de ses actions n'est reconnue finalement qu'en tant qu'elle s'insère dans un ensemble définissant un être en commun déterminé. C'est ce que montre l'exemple du soldat spartiate Aristodamos rapporté par Hérodote qui, ayant survécu à une terrible bataille « (...) soucieux de laver

---

28 Ibid., pp. 88/89. C'est nous qui soulignons.

29 Ibid., p. 57.

30 VERNANT, op. cit., p. 58.

l'opprobre que les Spartiates attachaient à cette survie (...) », chercha la mort en accomplissant d'admirables exploits. Mais les Spartiates ne lui remirent pas à lui le prix de la bravoure, « (...) ils lui refusèrent l'aristéia parce que, combattant en furieux, comme un homme égaré par la lussa, il avait quitté son rang.» [31] On voit ainsi que d'une façon générale il n'y a ni conscience de soi au moment de l'action — en ce sens que l'acte n'est en aucune manière rapporté à soi, par exemple à son intérêt ou à une représentation de soi - même qui l'accompagnerait — ni affirmation de sa valeur puisque l'acte — fût - il héroïque —, ne trouve son sens ultime et n'est reconnu par la communauté que dans l'unique mesure où il s'est effectivement intégré au tout et qu'il en a manifesté un aspect. La possibilité de l'acte et donc la liberté qui lui était attachée est relative et dépendante de l'ensemble de l'organisation : le possible individuel et singulier s'inscrit ainsi dans le registre de l'être en commun qui relève d'une nécessité qui s'incarne et se structure au sein de toute l'organisation de la phalange ou de la cité. C'est alors l'ordre premier de l'être commun qui commande et tout comportement ou action trouve son origine en même temps que sa limite dans les modalités unitaires et universelles de l'organisation en question. Il ne s'agit plus alors d'être ce que l'on est en se singularisant ; il ne s'agit plus de s'accomplir pour soi : la finalité de notre être - au - monde se résorbe, au moment où elle s'actualise dans un acte particulier, dans son origine qui correspond précisément à l'être - commun politique de la cité. *Etre pleinement soi c'est alors être en commun*, faire en sorte que son action particulière s'accorde à la structure d'ensemble ; c'est réaliser concrètement les conditions de l'être - commun politique et le laisser définir les modalités universelles des existences qui n'ont de valeur et ne sont véritablement intelligibles que sur le mode relatif de l'être - avec. Il n'y alors plus vraiment de *Je* non plus d'ailleurs que de *Il* si l'on prend le point de vue des autres : il n'y a que la prépondérance d'un *Nous* dans lequel le Je et le Il en question deviennent des êtres relatifs qui ne conservent aucun caractère propre.

L'unité universelle de la communauté aliène l'unité singulière de l'individu et la conscience qu'il a de lui - même pour le métamorphoser en être pour lequel prime l'être - avec de l'être - commun. La question peut être posée de savoir ce que signifie prendre conscience de soi ? Le moi sur le plan de l'existence politique commune a - t - il encore une signification ? S'il ne s'agit pas de nier que dans l'univers de la cité les individus ont une expérience singulière de leurs états et de leur intériorité, il n'en reste pas moins que selon J.-P. Vernant cette expérience s'organise différemment : « Bien entendu, les Grecs archaïques et classiques ont une expérience de leur moi, de leur personne, comme de leur corps, mais cette expérience est autrement organisée que la nôtre (...). L'individu se cherche et se trouve dans autrui, dans ces miroirs reflétant son image que sont pour lui chaque alter ego, parents, enfants, amis. L'individu se projette aussi et s'objective dans ce qu'il accomplit effectivement, dans ce qu'il réalise : activités ou oeuvres qui lui permettent de se saisir, non en puissance mais en acte, *enérgeia*, et qui ne sont jamais dans sa conscience. Il n'y a pas d'introspection. Le sujet ne constitue pas un monde intérieur clos, dans lequel il doit pénétrer pour se retrouver ou plutôt se découvrir. Le sujet est extraverti. De même que l'œil ne se voit pas lui - même, l'individu pour s'appréhender regarde vers l'ailleurs, au - dehors. Sa conscience de soi n'est pas

31 Ibid., p. 59.

réflexive, repli sur soi, enfermement intérieur, face à face avec sa propre personne : elle est existentielle. L'existence est première par rapport à la conscience d'exister. Comme on l'a souvent noté, le cogito ergo sum , " je pense donc je suis ", n'a aucun sens pour un Grec.» [32]

Soulignons au passage les excès auxquels peuvent mener cette réduction de l'existence aux données législatives et politiques. On sait que Platon envisageait de déterminer l'éducation et de faire en sorte que la vie privée, l'éducation dispensée par les familles, n'échappe pas à la nécessité première de vivre en commun dans un cadre législatif et une organisation politique stable et même immuable sur le plan ontologique. Le livre 7 des *Lois* commence par des considérations soulignant le lien entre vie privée et vie publique : « Dans la vie privée en effet et dans le domaine de la vie familiale, il y a quantité de petites choses qui échappent à l'observation du public, aisément provoquées par les peines, les plaisirs, les désirs de chacun des enfants : (b) menus incidents qui restent étranger aux préoccupations du législateur, mais dont l'effet est de créer éventuellement de la diversité et des dissemblances entre les citoyens sous le rapport moral. Or c'est là un mal pour les Etats : (...) Ils constituent pour les lois écrites elles - mêmes une cause de corruption, lorsque, dans de petites choses fréquemment répétées, les hommes se sont accoutumés à agir contrairement à la règle.» [33] On voit de quelle manière s'établit une continuité entre le domaine individuel (subjectif) et privé et le domaine de la conduite de l'Etat. Il s'agit donc de reconnaître que les lois politiques sont premières et qu'elles commandent l'ensemble des autres activités humaines y compris les activités domestiques privées ou les activités ludiques. Les peines, les plaisirs, les désirs de chacun dit Platon sont facteur de *singularisation* et de différences s'affirmant sur le plan moral et sur le plan des moeurs. Dès lors les moindres tendances ou inclinations individuelles acquièrent une importance directement politique dans la mesure où elle peuvent menacer la stabilité et l'intégrité de l'Etat. En effet « (...) Si dans l'Etat l'organisation de la vie privée n'est pas devenue ce qu'il est juste qu'elle soit, alors c'est en vain que l'on se figurera la communauté en mesure de posséder à l'avenir quelque stabilité dans l'institution de ses lois (...).» [34] C'est la raison pour laquelle Platon développe une conception continue qui va du subjectif, au privé et au public fondant *un conservatisme politique au sens ontologique* qui consiste à éviter, autant qu'il est possible, toute forme de changement au niveau individuel des moeurs pour que l'Etat ne s'en trouve pas affecté. Jusque dans l'expression corporelle, on trouve la marque de la régularité de la loi. : «Quant à la danse pacifique, voici de quelle façon on doit à son tour la considérer dans chacun des cas où elle est exécutée, pour savoir si un homme qui, dans les évolutions du choeur, s'attache à danser de la belle manière, y réussit ou non, à la convenance des citoyens que régissent bien de bonnes lois.» [35] Ainsi après l'intervention du législateur et du gardien - des - lois on pourra réussir « (...) à faire que la Cité elle - même et les citoyens passant identiquement le temps dans des plaisirs identiques, soient autant que cela se peut

32 VERNANT, op. cit., pp. 224/225.

33 PLATON, Les lois, Livre septième, (a) (b), dans Oeuvres complètes, 2 volumes, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1950.

34 PLATON, op. cit.., 790 (b).

35 Ibid., 814 (b).

semblables les uns aux autres et que, de la sorte, leur vie soit aussi bonne qu'elle sera heureuse.» [36] Une rationalité politique en ce sens doit être inscrite dans les corps en mouvement. On voit de quelle manière l'ordre de l'être - commun politique platonicien pénètre pour ainsi dire les actions qui pourraient sembler relever de la créativité et d'une certaine spontanéité des mouvements et des figures. On peut en ce sens parler de corps institués dont la manifestation c'est - à - dire le mouvement renvoie à chaque moment de la chorégraphie à la conception politique organisant la cité dans son ensemble. Ainsi donc chaque corps n'est plus singulier ; ou, plus exactement, la singularité n'est qu'un moyen d'exprimer l'universalité de la loi politique, du logos politique. Chaque danseur ne danse ni *pour* lui ni en fonction d'inclinations *qui lui sont propres* mais il s'exécute par rapport à cette universalité politique. Tout se passe comme s'il n'y avait plus d'opposition entre l'intériorité et l'extériorité ; en vertu du principe de continuité il y a une correspondance et un accord entre les règles qui organisent les différentes activités considérées et les règles politiques ce qui revient à dire que *ce qui est intériorisé par l'individu c'est l'universelle extériorité de la loi politique*. Platon craint évidemment le changement et il organise l'éducation de manière à maîtriser les moeurs ce qui mène directement à un conservatisme politique des moeurs : il s'agit d'éviter le changement pour garantir la stabilité des lois et l'immuabilité de la cité. On comprend alors le sens totalisant que peut avoir la détermination de l'être - commun s'il doit déterminer l'ensemble des caractéristiques de l'existence en fonction de ce qui est commun. Les moindres détails deviennent déterminants dans ce contexte totalisant et doivent être ordonnés aux principes de l'organisation de la cité. Ainsi en va - t - il des jeux dont on pourrait penser qu'ils relèvent d'une activité extra - politique ou sans lien direct avec la politique. Or Platon en examine l'importance politique et les soumet à une régulation politique et ontologique pour éviter tout changement et permettre l'institution définitive d'un ordre conservateur sur le plan des moeurs et de la politique : «Je déclare dit l'Athénien, que personne absolument ne se rend compte que les jeux, d'une façon générale, sont, en ce qui concerne l'institution des lois aussi bien que la stabilité des lois existantes ou leur instabilité, d'une importance on ne peut plus décisive par rapport à toute organisation politique. Lorsque en effet cela a été bien réglé, que cela a le caractère d'être, pour les mêmes gens, à propos des mêmes choses, sous les mêmes rapports, constamment de la même façon un objet de divertissement, de faire en somme que les mêmes amusements les récréent tous, alors cela permet aux règles sérieuses de la conduite usuelle de demeurer en repos dans l'état où elles se sont établies.» [37] Il s'agit alors de lutter contre toute forme d'innovation qui risquerait de mettre à mal la stabilité de l'institution politique. Ainsi si un jeune homme auteur d'innovations change « les coutumes relatives aux attitudes, aux couleurs », « (...) sans qu'on s'en doute, il change le moral de la jeunesse, il fait qu'auprès de celle - ci, est déconsidéré ce qui est ancien, tandis qu'on a de la considération pour ce qui est nouveau.» [38] Les moindres variations sensibles et en apparence superficielles ont une incidence sur l'ordre et la continuité de

36 Ibid., 816 (cd).

37 PLATON, op. cit. , 797 (a b).

38 Ibid., 797 (c)

l'institution politique et l'être - commun, dans son excès totalisant, a la prétention de régir jusqu'aux goûts et attitudes d'origine individuelle : toute singularité est ainsi ramenée à l'ordre universel constant qui rend impossible toute forme de singularisation et ceci jusqu'en des conséquences extrêmes.

Quoi qu'il en soit, en ce point de passage d'un ordre naturel à un ordre politique se joue une détermination anthropologique nouvelle. On passe de l'ontologie comme détermination première et immédiate de la nature et de la subjectivité à une détermination impliquant une forme de désingularisation. *La désingularisation politique prend la forme d'une dénaturation interne par laquelle la conscience et la volonté s'ouvrent à l'universalité d'un logos politique.* Cette transformation est décrite par Rousseau dans un passage célèbre du Contrat social : « Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme qui, jusque là, n'avait regardé que lui même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève (...).» [39] « Instinct », « impulsion physique », « penchants » renvoient à l'immédiateté de la nature rapportée à soi. Le rapport à l'autre en tant que tel — pris pour ce qu'il est et non simplement pris dans le rapport naturel que j'ai avec moi - même dans un acte unilatéral et exclusif —, est inexistant. Mais en même temps ces modes d'être fondamentaux émanent de l'ordre des choses donné par l'existence naturelle et qui nous détermine de façon hétéronome.

Pour bien comprendre ce phénomène de *dénaturation* il faut revenir sur les principales caractéristiques de l'acte du contrat social. Si ce dernier dénature l'homme tout en l'humanisant c'est précisément parce qu'au moment de son effectuation la raison se substitue à la nature : un logos humain remplace un logos naturel et cette métamorphose fait du corps politique le lieu *abstrait* de l'humanisation de l'homme. Ce dernier ne peut finalement être dénaturé que dans la mesure où un logos originaire est remplacé par un autre logos originaire, que si l'immédiateté naturelle liée à la sensibilité est remplacée par la médiation rationnelle par laquelle chacun s'inscrit dans une communication avec le tout de l'organisation politique. En d'autres termes la présence et la prégnance effectives de la nature en nous et hors de nous est remplacée par l'absence constitutive de notre être - commun par laquelle nous sommes toujours à la fois en nous - mêmes et en l'autre et par laquelle par conséquent nous échappons à la simple adhérence existentielle à nous - mêmes comme corps propre et subjectivité intérieure. Etre en nous - mêmes et en l'autre par la médiation des clauses du contrat social c'est inscrire son existence, à présent relative, dans le cercle d'un mode de communication universel et nécessaire dans et par lequel la loi et la liberté sont en corrélation ; car ce ne peut effectivement être que de manière abstraite qu'une communication universelle s'institue

39 ROUSSEAU, Du contrat social, tome 3, P. 364, dans Oeuvres complètes, 5 volumes, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1959 - 1995

entre les consciences et les volontés dans la mesure où, comme nous l'avons vu, chacun met au second plan dans l'acte contractuel ce qui le caractérise dans son irréductible spécificité. L'humanisation en question tient à une modalité politique de l'universel qui permet à chacun de connaître la condition relative de l'autre à soi et, par conséquent, d'inscrire ses rapports avec lui dans un ordre transcendant le donné et les déterminismes naturels. *Si nous devenons humains dans l'ordre politique naissant c'est parce que du fait de l'acte contractuel nous sommes fondamentalement absents à nous - mêmes pour être présents aux autres.* En ce moment originaire et fondateur en effet l'homme s'absente de lui - même pour déterminer et ouvrir la possibilité de la présence de tous les autres en comprenant simultanément qu'il n'est que par les autres comme, réciproquement, il n'est que pour les autres. Etre pour autrui et être par autrui sont les conditions de cette humanisation dénaturante car dans cette relation politique s'inscrit le lien indivisible et unifié (eu égard au tout du corps politique) par lequel nos corps ne sont plus seulement présents aux choses données mais où c'est à présent notre volonté et notre conscience qui présentifient les autres dans une modalité de leur être qui les rend en même temps absentes à elles - mêmes.

Cette dénaturation d'origine institutionnelle peut être perçue d'une manière globale au niveau de réformes institutionnelles qui eurent lieu dans la Grèce antique. *Ainsi en va - t - il par exemple des réformes conçues et impulsées par Clisthène.* Ce qui apparaît en effet c'est une véritable révolution géométrique appliquée aux affaires politiques et en particulier à l'espace civique. « (...) La pensée grecque passe simultanément d'une conception hiérarchique du monde et de la société à une représentation homogène et égalitaire du cosmos et de la cité écrit H. Joly. D'une part les notions, fondamentales pour la géométrie, de centralité, d'égalité et de réversibilité définissent un nouvel espace circulaire et homogène qui se substitue à l'espace étagé et valorisé des anciennes cosmogonies. D'autre part, ces même notions président à l'apparition d'une organisation politique nouvelle ; ce sont elles qui contribuent à ordonner la cité, en déployant un nouvel espace civique conforme aux principes de la publicité du discours, de l'égalité devant la loi et de l'interchangeabilité des citoyens.» [40] Ce rapport géométrisé aux autres se retrouve au niveau spatial et temporel puisque « L'instauration de la démocratie égalitaire suppose en effet un aménagement rationnel du territoire et du calendrier et il s'agit selon la définition même du « synoecisme », de faire « vivre ensemble » et cohabiter sur un pied d'égalité nouvelle, une population régionalement dispersée et soumise à cloisonnement gentilice.(...) Apparaît ainsi le cadre d'une vie politique nouvelle, la même pour tous, réglée sur un centre commun, l'*agora*, et ordonnée selon les rythmes officiels du calendrier prytanique.» [41] L'agora, matérialisant le centre commun dans l'espace de la cité est en même temps sur le plan fonctionnel le lieu permettant l'élaboration de la politique et par conséquent le lien égalitaire de la rencontre de tous les citoyens centrés non seulement sur la gestion des affaires présentes mais également sur le devoir - être à venir, sur ce qui encore absent doit s'élaborer en ce lieu où la réciprocité des échanges vise la constitution d'une politique. Comme l'écrira Vernant les

40 JOLY (H.), Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis. Paris, Vrin, 1985, p. 307.

41 op. cit., p. 307. « Avoir la prytanie rappelle H. Joly consiste à " occuper telle position dans le cours de l'année politique".» (note 43 p. 308)

réformes de Clisthène permettront de composer un « *cosmos* uni» [42] indiquant ainsi que l'homme grec réalisa rationnellement un monde habitable par l'homme dans l'ordre de la symétrie et du rapport mesuré aux autres.

42 VERNANT, op. cit., p. 99.

2.- L'INCORPOREL POLITIQUE.

CORPS PROPRE ET CORPS INSTITUÉ.

APPROCHE PHÉNOMENOLOGIQUE DE L'EXPÉRIENCE POLITIQUE.

Si le phénomène politique est une donnée anthropologique majeure c'est sans doute parce qu'en tant qu'institué il représente une puissance idéelle capable d'universaliser en unifiant et en désingularisant les individualités jusqu'à produire une humanité qui s'avère capable de penser une condition commune et d'agir pour elle. L'un - unique — renvoyant à l'irréductibilité de mon être singulier et à ses propriétés — est remplacé par l'un - commun — renvoyant à une commune mesure identificatrice et intégratrice de la conscience et de l'existence de tout autre.

La dénaturation est le revers de l'institution : être institué consiste à s'inscrire dans l'universel et aussi à *l'intérioriser* dans le registre d'une appropriation dont l'effet paradoxal est précisément la désingularisation — au titre d'une règle et d'une valeur qui deviennent fondatrices de mon être - au - monde et qui déterminent originairement mon existence. Etre institué comme appropriation et intériorisation de l'universel implique donc la mise à distance de soi et des autres. En cet espace politique originaire s'ouvre l'écart premier qui, commencement du politique, détermine consécutivement une égalisation simultanée en acte qui change ma nature pour en faire le lieu géométrique — puisque chaque point désingularisé est relatif à tout autre et qu'en ce sens l'accord immanent au corps politique est total dans sa relativité constituante — de l'universalité de « l'être - avec » de l'être - commun dont l'être institué et désingularisé a à présent conscience. Le point de vue du tout prime le point de vue sur soi au point de le faire quasiment disparaître. Il ne s'agit plus dans un acte intérieur de se regarder et de coïncider avec un point originaire purement intelligible révélant

notre nature spirituelle, mais il s'agit au contraire de se déprendre de soi — ou, sur le mode passif, d'être dépris de soi par l'universalité de l'institution politique — et de trouver l'origine du regard que l'on porte sur soi au sein du tout de la cité comprenant les autres, mes égaux. Il y a là un regard qui est une transformation de perspective : la transcendance n'apparaît pas en ce point qui révèle à l'âme l'intelligibilité pure annonçant un autre ordre de réalité, mais elle se constitue par une extériorisation révélant mon appartenance à l'unité universelle fondement de l'être - commun. Ce regard n'est pas constitué d'autant de parties que compte la communauté politique car il correspond à l'ensemble de la structure de la communauté et acquiert son efficacité spécifique comme regard unifié dans lequel le multiple s'abolit dans l'égalité fondatrice de notre être relatif qui ne peut se comprendre que comme être - avec identique pour chacun et tributaire du tout.

Socrate cherchait la révélation d'une nature intérieure spirituelle lorsqu'il dialoguait avec Alcibiade et procède par un mouvement de réflexion intérieure qui va mener à la découverte de l'essence spirituelle de l'homme. On ne saurait découvrir sa nature en ne s'intéressant qu'aux corps et a fortiori à son corps particulier. « Ainsi donc, réplique Socrate à Alcibiade, connaître telle ou telle des parties de son corps, c'est connaître les affaires qui nous appartiennent à nous - même, mais ce n'est pas se connaître soi - même.» [43] Aucun spécialiste du corps ne peut d'ailleurs davantage fonder sa connaissance de l'homme : que sa connaissance soit celle du corps intérieur et de ses déficiences ou du corps extérieur en exercice : « (...) aucun médecin, pour autant qu'il est médecin, ne se connaît soi - même ; pas davantage aucun maître de gymnase, pour autant qu'il est maître de gymnase.» [44] Le corps est alors frappé d'inconsistance épistémologique et l'extériorité de cécité en ce qui concerne la connaissance de la vraie nature de l'homme. De même Socrate poursuit : « (...) il s'en faut de beaucoup que les cultivateurs et tous les gens de métier se connaissent eux - mêmes : ces gens - là ne connaissent même pas, semble - t - il bien, les affaires qui sont leurs affaires ; à plus forte raison sont - ils encore plus loin, au titre justement des arts qu'ils exercent, de se connaître eux - mêmes, (b) car ce qu'ils connaissent ce sont les affaires du corps, celles qui concourent à l'entretien de celui - ci.» [45] L'extériorité marque ici un déficit du point de vue de la connaissance ; la vérité concernant notre essence ne peut être atteinte ou même seulement approchée, si nous nous limitons aux aspects matériels, pratiques et fonctionnels de ce que nous faisons et nous restreignons à la sphère corporelle de nos besoins. Socrate rappelle alors à Alcibiade « La bonne parole de l'inscription delphique (...). Considère - le toi - même : si c'était à notre regard, comme à un homme, que l'inscription donnât ce conseil " vois - toi toi - même, " comment comprendrions - nous le sens de ce précepte ? Ne serait - ce pas, pour notre oeil, de porter son regard sur ce qui permettrait à l'œil, en le regardant, de se voir lui - même ?» [46] L'oeil contemplant un œil doit porter son regard sur « la vertu propre de l'œil » c'est - à - dire « la vision », et « (...) si l'âme doit se connaître elle - même,

---

43 PLATON, Alcibiade 131 (a), dans Oeuvres complètes, 2 volumes, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1950.

44 Ibid.

45 Ibid., 131 (a)(b).

46 Ibid., 132 [c](d).

n'est - ce pas vers une âme qu'elle devra regarder, et spécialement vers ce point de l'âme qui est le siège de la vertu propre d'une âme, c'est - à - dire sa sagesse, et vers tel autre point auquel justement ressemble celui - là ? » [47] demande Socrate. C'est évidemment le thème du dédoublement du regard intérieur qui est évoqué sous la forme du miroir qui permet à l'oeil ou à l'âme de se voir tout en se regardant. Le principe d'intelligibilité est alors le miroir lui - même, c'est - à dire Dieu conçu comme source de la pensée et de toute intelligibilité, comme source de l'Etre au sens de l'univers intérieur et extérieur organisé d'une manière harmonieuse : « Mais n'est - ce pas parce que, tout ainsi qu'un miroir est plus clair que l'image mirée dans l'œil, et plus pur, et plus brillant de lumière, Dieu est aussi une réalité plus pure justement, plus brillante de lumière que ce qu'il y a de meilleur en notre âme.» [48] Ainsi la connaissance de soi précède, philosophiquement et ontologiquement, tout autre forme de connaissance et en particulier toute connaissance ayant à faire avec ce qui est extérieur et à ce qui est de l'ordre du politique : « Or dit Socrate quiconque ignore les affaires qui sont proprement les siennes, ignorera aussi, je suppose, et sous le même apport, les affaires d'autrui.(...) Mais s'il ignore les affaires d'autrui, il ignorera aussi celles de l'Etat. (...) L'homme qui est de cet acabit ne saurait donc être un homme d'Etat.» [49] La démarche socratique vise donc à passer de l'intériorité à l'extériorité ; la découverte intérieure de l'Etre conçu comme principe d'intelligibilité universel, comme Idée du Bien, sert de fondement à l'ordre des affaires extérieures et, en particulier, à l'ordre de la Cité.

Mais l'intelligibilité politique n'est - elle pas consubstantielle à l'acte politique qui établit un lien indissoluble entre l'intériorité et l'extériorité ? En effet cet ordre de la Cité instituant la chose et l'existence communes ne semble pourtant pas préexister à la connaissance d'un principe interne d'intelligibilité menant à la connaissance de soi et plus généralement à la connaissance de la nature de l'homme. Au contraire, l'intelligibilité républicaine se constitue au moment où toutes les consciences s'unifient dans l'acte politique universel premier, fondateur des rapports entre les différents éléments de la communauté politique. L'intelligibilité politique naît de cet acte qui est, comme nous l'avons vu, accord de l'intériorité et de l'extériorité et dont l'intelligibilité propre est inséparable du phénomène d'intériorisation de l'extériorité et d'extériorisation de l'intériorité. *L'Intelligibilité co - originaire dont chacun peut prendre conscience constitue l'horizon politique et anthropologique de la Cité.* L'ordre du monde est anthropologiquement fondé et c'est bien le logos politique qui fait surgir, au cœur même de l'acte politique, la rationalité immanente au corps politique. Ce corps politique n'est pas matériel ; il n'est pas un ensemble de parties juxtaposées dans l'espace (même si *de fait* nos corps et les bâtiments institutionnels sont répartis dans l'espace physique et sont matériellement constitués) ; il n'est pas une somme d'éléments différents indifférents les uns aux autres dans le registre d'une extériorité réciproque les mettant à distance : il est une unité organique dont l'immatérialité vient précisément du rapport universel qui existe entre

47 Ibid, 132 (d), 133 (b).

48 PLATON, op. cit.,133 [c].

49 Ibid., 133 (e).

chaque citoyen, rapport qui ne peut se concevoir et être efficace que s'il constitue une unité transcendante aux différences et qui s'accomplit comme accord au sein de l'être - commun inhérent à l'organisation politique.

Le corps politique a ainsi un statut tout à fait particulier : c'est dans son actualisation même que s'ordonne le logos politique et, surtout, c'est dans cette actualisation que se détermine le processus de dématérialisation des corps et des éléments matériels. Si les corps restent évidemment identiquement matériels, ce qui se joue dans l'acte politique en lequel se forme l'être - commun c'est, comme nous l'avons vu, une prise de conscience simultanée qui, outre la désingularisation constitutive de son mode d'être, procède par dématérialisation dans l'exacte mesure où chacun des corps physiques des citoyens appartient à la totalité du corps politique et où la structure et l'organisation de ce dernier sont régies par une relation de continuité et de commutativité. Les corps qu'ils soient humains ou qu'ils s'inscrivent dans la matière dont les bâtiments institutionnels sont composés, ne disparaissent pas ; tout en restant identiques à ce qu'ils étaient auparavant, ils acquièrent une propriété immatérielle qui s'ajoute à la matérialité : leur existence présente n'est intelligible pour la conscience que dans le registre d'une absence qui signifie quelque chose dans ces corps vécus ou perçus. La signification des corps au sein du logos politique s'inscrit au cœur même de l'être empirique, mais il n'y est pas réductible. Elle exprime toujours un au - delà des corps qui joue le rôle de polarisateur et qui est l'indication d'une signification qui y est transcendante. De même qu'il y avait tout à l'heure phénomène de désingularisation et de dématérialisation il faut ajouter qu'il y a à présent un phénomène de décontextualisation : si nous regardons tel ou tel bâtiment public ou si nous sommes au contact « sensible » d'un objet politique sur lequel se cristallise l'unité universelle de l'être - commun (notamment sous formes de symboles ou de signes matériels divers mais renvoyant à l'unité d'une signification) ou, le regard que nous portons sur lui révèle des propriétés empiriques indissociables d'un repérage qui s'effectue dans l'espace orienté d'une certaine manière en fonction des objets qui s'y trouvent et par rapport auxquels, d'une manière ou d'une autre, nous avons à nous déterminer pour penser, pour agir ou communiquer avec autrui. Ce mode d'être positionnel est directement déterminé et relatif à l'expérience que nous faisons des objets qui se trouvent dans l'espace. Mais cette expérience commune et partagée nous porte nécessairement au - delà du donné ; le regard politique excède l'être et se convertit en regard intérieur et intelligible qui révèle à la conscience le sens politique de ce qui est vu qui renvoie à l'immatérialité de l'être – commun. Soulignons que les propriétés empiriques sont multiples et que les perceptions possibles donnent au champ d'investigation empirique un caractère illimité sur le plan de la description. Pourtant cette multiplicité empirique ne fait pas sens en elle - même ; chaque élément singulier perçu semble converger vers un point immatériel de signification pour autant que c'est l'ensemble qui soit visé ou pensé à travers telle et telle perception partielle.

En un point singulier se cristallise donc l'unité universelle de l'être - commun qui dans l'acte du regard porte l'indication et l'exigence d'un au - delà du donné. *L'exigence de transcendance est ainsi comprise au sein de l'immanence et de la manifestation de la chose perçue dans un registre pourtant empirique.* C'est ce que nous constatons devant une objectité politique comme un symbole de la communauté politique ou un bâtiment public qui se rapporte à cette communauté et qui, bien

qu'altéré par le temps et s'inscrivant dans la matérialité, exprime un sens politique *avec et au – delà* de sa réalité empirique. A partir de celle - ci, toujours partiellement perçue sous des angles et des aspects variables, nous saisissons *le sens immatériel* qui fait partie de son mode d'être et de sa présentification actuelle sur le mode de la monumentalité ou du symbole. Si la pierre et les divers matériaux de construction se dégradent et ont naturellement tendance à s'isoler les uns des autres et à former, de plus en plus, une multiplicité juxtaposée de divers éléments, on peut dire que *le sens politique de l'ensemble reste indivis* : le bâtiment est *saisi* dans une unité et une indivisibilité et c'est bien l'immatérialité qui, inscrite au cœur du visible, lui donne une signification dont la source se trouve être au - delà du donné, au - delà de l'être perçu. *On pourrait bien sûr dire que nous ne percevons jamais le bâtiment en sa totalité aussi bien intérieure qu'extérieure et que tout contact avec lui dans le cadre de l'expérience spatio - temporelle est limitée et incomplète comme dans toute perception d'un objet.* Certes nous nous contentons de l'expérimenter par parties lorsque nous nous déplaçons à l'intérieur ou que nous en faisons le tour de l'extérieur. Pourtant ce qu'il nous est donné de voir, qui est *en soi* partiel, n'est pas séparable de l'ensemble car dans *l'expérience perceptive* par laquelle nous découvrons le bâtiment, ce qui apparaît comme consubstantiel à notre déplacement c'est la continuité et l'unité de l'ensemble qui s'esquisse progressivement dans la suite et la liaison des expériences perceptives spatio - temporelles partielles. Mais la saisie du sens de l'objet politique ne se réduit pas à ce mode progressif d'apparaître d'une façon générale qu'on ne peut jamais saisir une portion de l'objet sans le considérer dans une unité à laquelle cette portion peut être rapportée. *Ce qui anime le sujet politique c'est la conscience qui saisit l'idéalité dans son unité et dans son indivisibilité.* L'expérience que nous tentons de mettre à jour semble assez proche de ce que Husserl appelle « *synthèses continues* » au § 29 des 6 èmes recherches logiques. Dans ces synthèses l'objet nous est donné sous ses multiples faces et ceci d'une manière complète, même si tous les aspects singuliers de l'objet ne sont pas perceptivement saisis en même temps. L' « identité » — qui pourtant n'est pas actuellement présente car elle est ce à quoi se rapportent dans leur succession temporelle tous les actes singuliers qui continûment se succèdent — accompagne en effet chaque perception singulière et permet d'identifier l'objet, ce qui implique la conscience qu'une unité indivisible de l'objet est pensée et confère à l'objet perçu un pôle unique permettant à la synthèse unique de se réaliser et de rapporter tous les actes singuliers à elle. Ainsi il est question de « (...) modes de composition qui constituent l'acte total d'*actes partiels dont chacun pour lui - même est déjà une représentation intuitive complète de ce même objet.* Cela concerne les *synthèses continues* qui ont la propriété extrêmement remarquable de rassembler une multitude de perceptions appartenant au même objet en une perception unique" multilatérale " ou " omnilatérale " envisageant continuellement l'objet en " position variable " (...). Dans la continuité de ce fusionnement dans l'identité qui s'opère progressivement, mais sans se décomposer en actes séparés, l'objet identiquement *un* n'apparaît qu'une seule fois, et non autant de fois qu'on peut discerner d'actes séparés. Mais il apparaît avec une plénitude de contenu *se modifiant* continuellement ; et en même temps les *matières* et également les *qualités demeurent dans une identité constante*, tout au moins si l'objet est connu sous toutes ses faces et en tant que cet objet connu réapparaît sans cesse sans

s'enrichir.» [50] Il en va de même pour le bâtiment public : *si nous nous rapportons à lui comme indivisible, c'est parce qu'il est inappropriable : son indivisibilité est la face intelligible de son caractère d'entité inappropriable transcendante aux consciences singulières qui, ne pouvant singulariser leur regard, sont obligées — de par la nature même de l'objet politique qui est en face d'elle* — de s'inscrire dans une démarche de compréhension sinon d'appréhension de l'ensemble.

Mais contrairement à la simple perception d'un objet, *Il n'y a pas de transcendance de l'ego*, mais plutôt *une transcendance de l'objet* qui se donne dans l'expérience d'une immanence participative par laquelle le sujet n'est pas séparé de l'objet auquel il se rapporte. Pour autant le sujet n'est pas purement et simplement transcendé par l'objet en question ; il a cette caractéristique de se rapporter intentionnellement à ce qui lui est transcendant mais qui, en même temps, ne pourrait être ni être constitué sans lui. Pour le dire autrement, l'entité inappropriable dont nous parlions plus haut est transcendante à la volonté et à la subjectivité du sujet mais cette inappropriabilité ne lui est pas pour autant étrangère et c'est la raison pour laquelle il la « comprend » au sens premier du terme : elle est sienne mais il ne peut la faire sienne dans un acte singulier d'appropriation. On objectera qu'il en va de même pour tout bâtiment public ou privé et même pour tout objet perçu. Cela est exact en un sens ; mais dans le cas de la perception du bâtiment public ce qui est essentiel sur le plan politique c'est la manière dont l'intentionnalité de la conscience s'y rapporte. Rien en effet dans cette expérience intentionnelle ne peut être réduit à l'empirique ou au subjectif c'est - à - dire à telle ou telle propriété matérielle isolée de l'ensemble que « quelqu'un » pourrait s'approprier. Personne par exemple ne peut reconnaître une partie organisée de l'espace qui serait la « sienne » comme nous le disons d'une partie de notre espace privé, personne ne peut dire d'un bâtiment public qu'il a conçu (comme architecte) ou façonné (comme ouvrier) en y inscrivant sa marque qu'il est *le sien* ou, s'il le dit, c'est immédiatement pour reconnaître que cette appropriation est ouverte et qu'elle inclut les autres au titre d'une co - appropriation. C'est la raison pour laquelle ces objets politiques sont marqués par une ambiguïté essentielle lorsque nous nous rapportons à eux car s ' ils sont nôtres (au sens de communs) ils ne sont nullement les nôtres et notre rapport à eux n'est ni immédiat ni caractérisé par une plénitude d'appréhension car ils s'inscrivent dans *une dualité à l'origine d'un écart* : mon intentionnalité se rapporte à eux en tant qu'elle y participe *de la même façon* qu'elle participe au corps politique, mais ses propriétés ontologiques en tant qu'être - commun me renvoient à une impuissance empirique et à une singularité subjective qui ne peuvent *seules* appréhender le sens de l'objet politique en sa totalité indivisible.

Cet objet a une propriété ambiguë : il m'inclut comme être universel et il semble m'exclure comme être singulier ; je n'ai aucun droit sur lui comme être singulier et je ne puis rien m'approprier de son être - commun et pourtant ma conscience se sait participer à la totalité et à l'unité qu'il manifeste. *Tel est le regard étrange que nous portons sur la chose publique en tant qu'individus - citoyens* : un regard ou l'universel nous fait *comme tout autre* dans le registre de l'identité politique égalitaire ou le sujet se conçoit dans l'intériorité et l'immanence du tout et un regard où l'extériorité

50 HUSSERL, 6 ème recherche logique, § 29, p. 124, dans Recherches logiques, tome 3, Paris, P.U.F., Collection " Epiméthée ", 1969 - 1974.

de la chose publique nous apparaît comme la mise à distance de nous - mêmes comme subjectivité et singularité. *En nous - mêmes au sein de l'être - commun de la chose publique, nous sommes pourtant hors de nous - mêmes et notre condition d'êtres politiques exige de nous cette intégration ontologique qui est aussi une mise à distance. Ce regard simplement porté sur l'être empirique et qui pourtant l'excède marque ainsi la présence du logos politique.* Cet au - delà du donné, cet au - delà de l'être empirique immédiat, que nous expérimentons comme membres de la cité désigne une conscience politique s'ordonnant par essence au devoir - être qui, inscrit en creux dans l'être sous la forme d'une absence signifiante marque d'une universelle immatérialité, lui donne une effectivité plus puissante que celle du monde empirique dans la mesure où elle peut faire l'objet d'un partage universel au sein de l'expérience humaine de l'unité universelle de l'être - commun.

Ainsi si je continue à percevoir mon corps propre dans ses mouvements et par rapport au monde environnant et si le bâtiment public que je regarde m'est donné sous la simple forme d'une présence perceptive, en même temps le rapport spatial fondé sur la distance au monde et à son propre corps (en tant qu'il est saisi par rapport au monde environnant) s'abolit : le monde environnant est présent et l'immobilité des corps matériels reste la même, mais un univers différent fait l'objet d'une expérience politique nouvelle pour le sujet, expérience par laquelle l'espace et la matière s'abolissent dans leur présence factuelle et où la conscience semble se résorber dans ce qui est signifié par l'institution matérialisée, se résorber dans une absence, une invisibilité constitutive du visible et qui n'est autre que *l'unité et l'immatérialité du corps politique manifestées dans l'expérience.* Les choses autour de nous et nos corps mêmes sont soumis à des processus de spacialisation et de temporalisation et nous nous trouvons factuellement dans des situations changeantes et contingentes. Nous ne sommes pas ici « *avec* » au sens spatial ; nous ne nous trouvons pas en un même lieu et à proximité les uns des autres par exemple dans un rapport de contiguïté : nous sommes avec en un sens fusionnel dans la mesure où l'être relatif qui me définit ne permet pas l'exclusion de l'être - commun de la société politique ; si nous fusionnons les uns avec les autres au point de former cette unité universelle — propriété fondamentale du corps politique —, c'est précisément parce que ce que je fais, dans la position déterminée qui est la mienne par rapport au tout, tout autre aurait pu le faire de la même manière et que nous sommes par conséquent interchangeables dans une structure politique qui nous pousse à être nous - mêmes comme un autre ou plutôt à être ce que nous sommes comme tout autre. Dans cette expérience politique l'individu se dénature car il ne peut se regarder et se considérer que du point de vue du tout dans une situation où il se voit comme l'image médiatisée par la communauté. *La dénaturation a ceci de particulier qu'elle est une humanisation dans la mesure où toute action à présent devient dépendante, dans son origine et dans sa finalité, d'un logos spécifiquement humain qui a été voulu et dont chacun est conscient.* Si chaque individu est à présent institué c'est d'abord parce que la règle commune a pour effet de transformer l'altérité irréductible de l'autre en co - identité et que celle - ci inscrit les existences citoyennes dans une circularité qui les met à égale distance de la loi et, en même temps, à égale distance les uns des autres. L'institution est ainsi l'effectivité d'une équidistance par laquelle chacun se déploie selon une même proportion. L'humanité institutionnelle correspond à l'essence de l'homme comme être qui dans l'univers est capable de se dénaturer et de mesurer : mesurer c'est ordonner son existence tout entière et son être -

au - monde aux diverses modalités de l'être - commun politique. C'est ainsi la mesure commune à tous les individus qui devient le fondement du rapport à l'autre dans le logos politique et cette mesure commune ne porte plus l'individu à considérer son irréductibilité propre par laquelle il se singularisait auparavant. *Etre interchangeable et s'échanger effectivement* — c'est - à - dire se mettre à la place de tout autre dans un acte de conscience identificateur et désingularisant — devient alors le mode d'être premier de l'homme qui cherche prioritairement à accomplir et à donner corps à l'être - avec qu'il constitue et qui le constitue dans un universel mouvement politique de réciprocité. Nietzsche souligne l'importance anthropologique que suscite la découverte de la faculté de mesurer : « Peut - être toute la moralité des hommes, écrit - il, a - t - elle son origine dans la prodigieuse émotion intérieure qui s'empara des primitifs quand ils découvrirent la mesure et l'art de mesurer, la balance et l'art de peser (le mot homme signifie en effet celui qui mesure, il a voulu se nommer d'après sa plus grande découverte !).» [51]

Les attributs du corps propre sont d'ailleurs mis entre parenthèses. *Le corps ne se meut pas dans un univers perceptif ; l'orientation du corps dans l'espace s'il reste kinesthésique est à présent régi par d'autres modalités qui spécifient son être - au - monde politique* dans la mesure où en un sens il saisit l'universel en tant qu'il en est aussi une partie constitutive. Là aussi se joue la désingularisation en question : percevoir autrui dans son champ perceptif c'est le rapporter à cet universel et c'est rapporter aussi son corps - propre à une extériorité structurante du fait du logos politique. En effet nous saisissons cet ensemble dans son unité de signification politique et c'est cette unité qui s'ancre dans la structure symbolique du bâtiment en question et qui renvoie les sujets les uns aux autres. On retrouve dans un autre registre l'expérience de la « réciprocité de l'entente » que Husserl décrivait à propos de la constitution intersubjective (objective) des choses extérieures lorsqu'il écrivait : « La " chose vraie " est désormais l'objet qui persiste dans son identité au sein des multiplicités d'apparitions qui s'offrent à une pluralité de sujets, et ce, encore une fois, en tant qu'objet *intuitif* en relation avec une communauté de sujets normaux (...).» [52]

La monumentalité politique n'est donc pas faite pour que nos regards se portent sur le détail des structures, mais elle est conçue pour que l'ensemble nous apparaisse dans son unité. Bien sûr nous pouvons faire le tour du bâtiment et faire varier les angles d'approche ou nous contenter d'une approche fonctionnelle et utilitaire partielle ; l'essentiel néanmoins est présent au premier coup d'oeil car ce qu'il nous a été donné de voir c'est en fait l'intelligibilité politique du bâtiment. Bien sûr le monument n'est pas nu et il offre des creux, des pleins, des aspérités ou des propriétés matérielles diverses. Mais cette « lecture » progressive elle - même détermine l'unité de signification dont il est question. En un sens le bâtiment est double : il a une structure matérielle et une structure de signification fonctionnant symboliquement par renvois. On trouve chez Husserl une analyse qui peut nous aider à comprendre ce type d'actes constitutifs du politique et du rapport que nous avons avec l'être - commun politique en tant qu'il a une structure jouant sur le renvoi de la présence à

---

51 NIETZSCHE, Humain, trop humain, 2, Paris, Gallimard, Collection " Folio - essais ", 1987, § 21, p.234.

52 HUSSERL, Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre second, P.U.F. , Collection " Epiméthée ", 1982., § 18, p 123.

l'absence.« D'après notre conception, écrit - il, toute perception et toute imagination sont un tissu d'intentions partielles fusionnées en l'unité d'une intention totale. Le corrélat de cette dernière est *la chose*, tandis que les corrélats de ces intentions partielles sont *des parties et des moments de la chose*. C'est seulement ainsi que l'on peut comprendre comment la conscience peut aller au - delà de ce qui est véritablement vécu. Elle peut, pour ainsi dire, viser au - delà, et la visée peut se remplir.» [53] Ainsi si nous sommes actifs par rapport aux bâtiments publics, lors de cérémonies publiques par exemple, qu'advient - il exactement? L'ensemble de nos actes renvoie à une finalité jamais réduite au monde présent. La cérémonie correspond au déroulement d'actes rituels collectifs qui associent les individus les uns aux autres dans une signification commune et dresse ainsi le profil de leur être - commun dans cette situation. La propriété d'interchangeabilité qui lui est liée permet de tirer une conclusion capitale pour comprendre l'origine et la destination de l'institution politique : *chaque élément politique au sein du corps politique n'a pas de consistance non plus que de valeur en soi* ; ce qui prime c'est toujours la relation universelle dans laquelle s'inscrit chaque partie au point de perdre le caractère empirique contingent propre à l'ici et au maintenant. Etre à la place de l'autre du point de vue de cette propriété d'interchangeabilité ne signifie plus occuper la même portion de l'espace, « se mettre à sa place » ; *cela signifie très exactement que nos consciences ont la faculté politique de communiquer en s'inscrivant dans l'unité déterminée par l'être – commun qui structure originairement notre être – en – commun*. Il est manifeste en effet que les corps dans l'expérience perceptive mondaine partent chacun d'un point particulier de l'espace et du temps et qu'ils expérimentent d'abord chacun pour eux - mêmes telle ou telle donnée de la perception.

Comme le soulignait Husserl dans le troisième chapitre de la première section du livre second des *Idées directrices* « (...) c'est le corps propre qui est *le moyen de toute perception* ; il est *l'organe de perception*, il est *nécessairement* en cause dans toute perception. L'oeil est, dans la vision, dirigé sur ce qui est vu et parcourt les angles, les surfaces, etc. La main glisse sur les objets en les touchant. En bougeant, je tends l'oreille afin d'entendre.(...). *Or, la possibilité de l'expérience implique la spontanéité des déroulements* des actes de sensation, actes qui se présentent accompagnés par des séries de sensations kinesthésiques et motivés par elles dans leur dépendance : *avec la localisation des séries kinesthésiques dans le membre concerné doué de mobilité est donné le fait que, lors de toute perception et de toute ostension perceptive (expérience), le corps propre est en cause en tant qu'organe des sens, et totalité des organes des sens, librement mû* et qu'ainsi, à partir de ce fondement originaire, tout réal chosique du monde environnant de l'*ego* a son rapport au corps propre.» [54] C'est ainsi la possibilité même de l'expérience qui prend sa source dans le corps propre considéré ici comme centre à partir duquel s'organisent les données kinesthésiques et perceptives du monde tel qu'il apparaît au sujet. Car il devient clair que ce rapport originaire de l'*ego* au corps propre lui confère également une origine consistant dans le point de vue absolu et en un sens irréductible qui est le sien : « Il est également manifeste qu'avec ce rapport de l'*ego* au corps propre

53 HUSSERL, 6 ème recherche, op. cit., § 10, p. 57.

54 HUSSERL, Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre second, op. cit., p. 92.

ne fait qu'un la caractéristique selon laquelle le corps devient le support des points zéro de l'orientation, du " ici et maintenant ", à partir duquel l'ego pur a l'intuition de l'espace et du monde sensible tout entier. C'est ainsi que toute chose qui apparaît a *eo ipso* un rapport d'orientation au corps ; et non seulement la chose qui apparaît effectivement, mais aussi toute chose qui doit pouvoir apparaître.» [55] Or c'est précisément ce rapport d'orientation au corps qui est en quelque sorte suspendu lorsque le sujet se trouve en face de la chose publique. Non que cette chose ne lui soit pas donnée dans une orientation irréductible relative à son corps, mais dans la mesure où s'il saisit la signification globale de la chose publique, l'ensemble de sa signification lui est présente. Plus précisément dans la mesure où l'essence de la chose publique est caractérisée par l'unité, l'universalité et l'indivisibilité et qu'elle se manifeste comme telle, nous pouvons dire que *toutes les parties de la chose considérée sont co - données à la conscience intentionnelle* du sujet. Le sujet ne construit plus la chose seulement par esquisses dans un ordre de succession qui lui révèle progressivement l'objet en restant à chaque fois dans un inachèvement qui caractérise la synthèse perceptive et l'expérience humaine qui l'accompagne, mais, au contraire, la présence d'une partie de la chose publique dans sa signification politique fait apparaître du même coup (en même temps) sa totalité. C'est en ce sens que la partie est indissociable du tout et que l'acte d'aperception de la chose publique manifeste cette structure phénoménologique particulière par laquelle l'expérience n'est plus caractérisée par la succession mais qu'elle se constitue sur le mode d'une co - présence presque instantanée dans laquelle la partie et le tout s'animent réciproquement étant structurellement dépendants l'un de l'autre. *En un sens on peut dire que l'indivisibilité et l'unité de la chose sont le corollaire de sa saisie sur le mode d'une co - présence, ce qui implique que l'égalité de toutes les parties de la chose sont identifiées les unes aux autres et en même temps saisies comme indivisibles dans leur mode d'être et d'apparaître.* Il est alors possible de dire que la progression de remplissement est donnée en une seule fois dans le cadre d'une égalité des partis même si, perceptivement, toutes les parties ne sont pas visibles simultanément du fait de la structure positionnelle finie de notre expérience en général, comme dans le cas d'une saisie d'une figure géométrique. S'il y a bien alors comme pour tout rapport perceptif structuré à un objet d'expérience une « conscience d'identité » de l'objet qui renvoie au sujet et à son contenu vécu, cette conscience d'identité est caractérisée par le fait, phénoménologiquement essentiel, que chaque partie intuitivement saisie par le sujet renvoie à toutes les autres marquant ainsi à la fois leur indivisibilité , leur unité et leur continuité. On retrouve ainsi la structure valant pour la perception de tout objet, sauf que dans le cas des objectités politiques l'unification et la conscience d'identité sont vécues sur le mode *d'une co - détermination symétrique* elle - même fondée dans l'égalité des parties constituant l'objet. Prenons un exemple donné par Husserl au § 14 des 5 èmes *Recherches logiques*. « Je ne cesse dit Husserl de voir cette *seule et même* boîte, de quelque manière que je *la* tourne et l'oriente (...). Ainsi des contenus très différents sont vécus, et pourtant c'est le même objet qui est perçu (...). Nous vivons bien la " conscience de l'identité ", c'est - à - dire cette présomption d'appréhender l'identité. (...) Cette conscience n'est - elle pas à son tour un *acte*, au sens de notre définition, dont le corrélat

55 Ibid., p. 93.

objectif réside dans l'identité indiquée?» [56] Cette identité se constitue d'une façon ou d'une autre indépendamment de ce qui est à chaque fois effectivement perçu par le sujet et elle semble bien, impliquer une forme d'immatérialité qui sert à constituer l'acte global dans sa totalité et dans son unité. Quelle différence alors avec la conscience d'identité d'une objectité politique? La différence vient de ce que quel que soit l'angle sous lequel la chose publique est vue, la partie accessible à l'acte de perception *renvoie* à la signification de la totalité et par conséquent se trouve être *délocalisée* dans la mesure où sa signification est inséparable de la structure de renvoi qui la lie indéfectiblement au tout auquel elle appartient. En outre dans le cas de la « boîte » si le sujet peut en opérer la synthèse identifiante, il ne peut pas pour autant connaître les corrélations multiples existant entre les différentes parties, ce qui veut dire qu'il reste toujours pour lui une certaine indétermination en terme de connaissance de l'objet. Tel n'est pas le cas en ce qui concerne la chose publique dans la mesure où saisir une face et l'identifier au tout dans l'acte d'intentionnalité signitive, c'est connaître le tout par la partie et la partie par le tout ou, si l'on veut, c'est réaliser la corrélation de l'universel et du singulier dans l'ordre de la connaissance de l'objet.

Nous retrouvons là une des caractéristiques phénoménologiques de la connaissance. En effet connaître, comme acte signitif de la conscience, implique une faculté particulière de la conscience intentionnelle qui « à travers » ce qui est perçu « voit » autre chose que ce qui est simplement perçu. Autrement dit l'acte perceptif mène le sujet percevant au - delà de ce qu'il perçoit actuellement et lui permet de construire (d'édifier) une connaissance qui, tout en s'imbriquant dans la première et en étant dépendante, la dépasse pour lui donner une signification qui la dépasse. Le perçu actuel prend son sens dans le rapport à une idéalité : c'est l'idée qui, du côté du sujet, habite la chose d'une manière immanente et permet l'acte de connaissance intelligible. Pour reprendre des distinctions opérées par Husserl en 1907 dans la quatrième leçon de *L'idée de la phénoménologie*, nous dirons qu'il faut distinguer dans ce type d'acte de connaissance entre « ce qui est immanent effectivement » et « ce qui est *immanent au sens intentionnel* ». En effet « Les vécus cognitifs possèdent — cela appartient à leur essence — une *intentio*, ils visent quelque chose, ils se rapportent de telle ou telle manière à un objet. Le se - rapporter - à - un - objet en fait partie, alors même que l'objet n'en fait pas partie. » [57] Dès lors l'acte de connaissance que nous décrivons et qui s'applique à un certain objet politique (saisi dans son essence publique) semble bien relever de ce que Husserl appelle « vision générique » et traduit bien le fait phénoménologique et politique majeur que l'objet politique, au sein de l'immanence du donné, implique une transcendance constituante qu'il convient de décrire et d'expliciter pour cerner le plus clairement possible le type de connaissance qui caractérise la sphère du politique. *Nous sommes bien alors dans le cadre d'une recherche sur l'essence* : « Il est manifeste en tout cas, que toute cette recherche sur l'essence est bien une recherche générique. Le phénomène cognitif singulier, apparaissant et disparaissant dans le flux de la conscience, n'est pas l'objet des affirmations phénoménologiques. Ce qui vise la recherche ce sont les " sources de la connaissance ", *ce sont les origines qui sont à saisir par la vision générique*, ce sont les données absolues génériques

56 HUSSERL, 5 ème recherche logique, op. cit., § 14, pp. 185/186.

57 HUSSERL, L'idée de la phénoménologie, P.U.F. ,Collection " Epiméthée ", 1970, p. 79.

qui représentent les mesures de base générales sur lesquelles doit être mesuré tout sens, et par suite aussi tout droit, de la pensée confuse, et par lesquelles doivent être résolues toutes les énigmes qu'elle pose dans son rapport à l'objet. » [58] *Le rapport que nous avons à l'objet politique s'apparente à la vision générique par laquelle nous saisissons une essence à travers une perception singulière en elle - même spatio - temporellement circonscrite* : « (...) Regardons donc des cas où le général est donné, c'est - à - dire des cas où se constitue, sur la base d'un objet singulier qui est offert à la vue et donné en personne, une conscience purement immanente, du général. J'ai une intuition singulière, ou plusieurs intuitions singulières, du rouge, je maintiens l'immanence pure, je veille sur la réduction phénoménologique (...).(...)Et maintenant j'accomplis de manière purement intuitive, le sens de la pensée : rouge en général, rouge in specie, disons l'universel identique que la vue tire de ceci et de cela ; ce n'est plus maintenant l'objet singulier en tant que tel qui est visé, non pas ceci ou cela, mais le rouge en général. » [59] *De même, alors que nous sommes en train de percevoir un aspect de l'objet politique, les autres aspects ne sont pas simplement complémentaires de ce qui est actuellement perçu mais sont co - donnés au titre de l'essence qui constitue l'objet sans son unité et dans sa totalité indivises*. De même que le rouge comme essence est immanent à tel acte de perception singulier, de même *l'idéalité unifiée de l'objet politique se donne comme visée dans chacune de ses parties*. Dès lors c'est bien l'intelligible qui confère le sens total de l'objet et les éléments sensibles partiels doivent s'accorder à l'idéalité de l'objet politique en vertu d'une nécessité essentielle qui n'est autre que le sens universel de l'objet politique qui fait converger toutes les intentionnalités constitutives et constituées dans l'expérience politique en question. Plus encore la perception en elle - même n'est pas adéquate et reste incomplète si elle n'est pas renvoyée à son sens idéal - politique un peu à la manière des figures géométriques dont parle Husserl lorsqu'il analyse aux début des premières *Recherches logiques* les caractéristiques des actes conférant la signification. En effet il écrit ceci : « A y regarder de près, dit - il, aucun concept géométrique en général, c'est un fait bien connu, ne peut être rendu sensible d'une manière adéquate. Nous imaginons ou nous dessinons un trait, et nous disons ou pensons une droite. Et il en est de même pour toutes les figures. Partout l'image ne sert que de support pour *l'intellectio.* Elle n'offre pas un véritable exemple de la figure visée, mais seulement un exemple de formes sensibles de cette catégorie sensible que sont les points de départ naturels des " idéalisations géométriques ". C'est dans ces processus d'intellection de la *pensée* géométrique que se constitue l'idée de la figure géométrique, idée qui trouve sa réalisation dans la signification stable de l'expression".» [60] De même qu'il existe des « idéalisations géométriques » avec des « points de départ » sensibles il existe une expérience politique qui nous met en présence *d'une partie* de la signification idéale d'ensemble qui fait précisément l'objet de l'intention idéale de signification qui ne peut se donner et se constituer que dans une plénitude de l'unité. L'expérience actuelle partielle trouverait ainsi son achèvement — sa réalisation méta -

---

58 Ibid., p. 80. C'est nous qui soulignons.

59 Ibid., p. 81.

60 HUSSERL, Première recherche logique, op. cit., Première partie, § 18, p. 74.

empirique — dans la saisie d'une signification politique unifiée irréductible aux conditions subjectives et matérielles, ces dernières n'ayant que la fonction de point de départ et de déclencheurs c'est - à - dire de simple moyen.

L'idéalité politique transcende en ce sens le singulier subjectivo - empirique et révèle au sujet un monde politique auquel il appartient originairement mais qui, en même temps, le transcende en tant qu'individualité située et déterminée. Ainsi dans le domaine de l'idéalité politique on ne peut s'en tenir exclusivement au fait puisque celui - ci, traversé d'une signification idéale qui lui confère son sens et son unité, vaut comme exigence idéale de se rapporter aux autres et à un univers commun précisément déterminé et organisé par cette idéalité. Tout se passe comme si au - delà de l'expérience contingente des individualités et des singularités diverses qui y sont attachées nous avions une référence qui permette un certain type d'accord transcendant au donné.

D'une façon générale déjà, au sein du monde objectif intersubjectivement constitué (dans lequel les choses sont situées dans l'espace, le temps) *les corps propres se délocalisent* en ce sens qu'ils perdent leur localisation kinesthésique irréductible (absolue) et se positionnent d'une manière identique par rapport à une même chose dans la mesure où celle - ci leur est donnée objectivement. En effet ils existent dans une « réciprocité de l'entente », « La " chose vraie " est désormais l'objet qui persiste dans son identité au sein des multiplicités d'apparition qui s'offrent à une pluralité de sujets, et ce, (...) en tant qu'objet *intuitif* en relation avec une communauté de sujets normaux (...).» [61]
Le même phénomène, *mutatis mutandis*, semble s'appliquer au cas de la saisie commune d'une chose politique. Mais d'où vient la puissance unificatrice dans une telle expérience? Comment se fait - il que chacun échappe en un sens à la centralité du corps propre pour se décentrer dans sa singularité perceptive et kinesthésique et se trouver coordonné à une unité structurelle réciproque dans laquelle c'est l'expérience commune d'une objectivation politique qui se joue? Tout se passe comme si à la pluralité des points de vue différents sur le monde se substituait un point de vue commun au sein d'un monde commun dans lequel chacun peut s'identifier aux autres dans un acte d'extériorisation montrant en quoi il y a une transcendance de l'objet politique. Essayons de préciser phénoménologiquement ce qui se joue dans une telle expérience constitutive d'une certaine manière d'être - au - monde. Reprenons la description husserlienne. Au moment même où « l'oeil est dirigé sur ce qui est vu et parcourt les angles, les surfaces, etc.», l'expérience de chacun garde la propriété fondamentale d'être liée au corps propre qui perçoit de son point de vue dans une perspective spatiale déterminée. Pour le sujet le monde se constitue de ce point de vue en tant qu'entité relativement autonome. Le monde ainsi constitué est le sien aussi bien du point de vue de l'appréhension subjective que de la spatialisation spontanée qui l'accompagne et qui forme le premier registre dans la constitution de l'expérience comme rapport unifié d'une réalité extérieure rapportée à soi. A présent cependant si l'oeil reste dirigé sur ce qui est vu et s'il parcourt encore les angles et les surfaces, *une signification unifiée s'ajoute à cette expérience kinesthésique et perceptive* dans la mesure où la chose vue à une valeur globale irréductible aux parties (angles, surfaces etc.) qui oblige en quelque sorte le regard à ne pas se réduire à l'être actuellement perçu. Plus précisément, saisir tel

61 HUSSERL, Idées directrices pour une phénoménologie, op. cit., 2, § 18, p. 123.

et tel aspect de la chose publique c'est toujours la rapporter en même temps à l'unité de l'ensemble en tant qu'elle a une signification transcendante et, pour une part, transcendante à ma perception et à mon être propre. Cette signification transcendante ne se réduit pas à une *transcendance partielle* qui renverrait par exemple à une unité de perception supérieure à la perception actuelle — (l'angle perçu par l'oeil en mouvement renvoyant dans la constitution kinesthésique originaire de l'expérience à « une fenêtre » saisie comme telle et qui synthétise et unifie, dans l'acte intentionnel de la conscience constituante, un ensemble de perceptions particulières)—, mais elle renvoie de manière ultime à la signification totale de la chose publique. Autrement dit : au coeur de l'acte perceptif actuel et de l'expérience qui lui donne son sens local constitutif se loge une signification totale saisie par le moyen de la perception mais qui ne peut s'y réduire dans la mesure où, en elle - même, elle n'est pas perceptible et que l'expérience que peut en faire le sujet est une expérience se déployant dans le registre de la pure intelligibilité. *Au coeur du sensible se déploie un sens politique transcendant aux actes particuliers de perception et à la conscience singulière du sujet.*

L'expérience que fait l'oeil en ce moment déterminé est indissociable d'une structure de renvoi : il appréhende telle et telle caractéristique de la chose publique pour elle - même et les lie dans leur continuité et dans leur unité par l ' acte de perception qui s'esquisse dans l'espace et dans le temps. Mais, en même temps, l'oeil est ramené par l'unité universelle de la chose publique à un acte conscientiel pour lequel c'est la manifestation signitive, invisible dans son unité et sa totalité, qui devient déterminant. En d'autres termes : au - de là de l'acte de perception chosique et du rapport originaire qu'il implique entre le sujet et le monde qu'il constitue dans la sphère des actes kinesthésiques et perceptifs se profile un acte qui actualise, *à travers ce qui est vu, l'absence d'un contenu intelligible dont la signification ne peut apparaître qu'à une intentionalité capable de viser l'idéalité de ce qui est donné dans l'expérience en train de se constituer.*

Cherchant à caractériser l'expérience de l'être commun au sein de ce qu'il appelle « le champ symbolico - charnel » au sein duquel chaque membre d'un groupe en acte se retrouve, J.-T. Desanti a souligné dans son propre registre le phénomène de délocalisation et de désingularisation accompagnant le mode d'être du « groupe en fusion » qui place chaque individu non plus dans une relation exclusive et simplement additionnelle à l'autre, mais qui l'associe à tous les autres au point de former une entité collective au sein de laquelle l'espace extérieur et concret s'abolit pour laisser place à une structure symbolique unitaire délocalisée déterminant l'être - en - commun. Comment caractériser la constitution du groupe lors d'une manifestation collective qui occupe l'espace de la rue, demande J. -T. Desanti? Il répond : « L'état de groupement se produit de proche en proche dans un réseau de relations de voisinage. Mais du fait de la délimitation symbolique du jeu des gestes possibles (" le drapeau " à une borne, " les flics " à l'autre) ce lieu propre à chacun est, à chaque geste projeté, à chaque pas accompli, arraché à sa singularité locale. Et c'est bien ce qui se passe dans une " manifestation " qui se " déroule ", dans l'espace des rues, à la façon d'une chenille. Chacun occupe, à chaque pas, une place bien définie : tel point sur le chemin de la Bastille à la Nation. Mais pourtant chacun se trouve partout où se déploie le cortège. Etre " dans la manifestation " ce n'est pas seulement se trouver assigné aux lieux où successivement elle passe. C'est bien davantage être pris dans le jeu des renvois symboliques par lequel chacun se trouve, en quelque sorte, doué d'ubiquité.

Chacun est à la fois ici (où il est) et ailleurs : c'est - à - dire partout où la manifestation à affaire. Ubiquité elle - même symbolique, puisque chacun ne peut se trouver qu'au lieu même où chaque fois il se trouve (...). Le groupe en fusion, bien qu'il se produise comme enchaînement de voisinages spatio - temporels (état de groupement), n'a d'autre unité que symbolique.» [62] Cet immanentisme mondain de Desanti nous permet de comprendre que l'être - commun fonde non seulement l'être - en - commun actuel, mais qu'il a une structure essentielle qui associe échappement à soi et à la singularité de l'espace et fusion du groupe au sein d'une structure symbolique de renvoi qui, au sein de l'immanence de l'expérience actuelle, transcende les consciences.

A strictement parler chaque corps singulier devient un incorporel : il se vide de ses déterminations empiriques et est alors saisi dans et par l'acte médiateur qui communique à chacune des consciences dont il est question l'unité de l'être – commun. Cette puissance assimilatrice de l'être – commun qui détermine et structure les modalités de notre être – en – commun ne correspond pas pour autant à une confusion c'est - à - dire à une assimilation indifférenciatrice. Chacun, en effet, bien que s'inscrivant dans l'être – commun unificateur, n'en garde pas moins la conscience explicite d'une inscription volontaire et rationnelle au sein du corps politique, inscription qui d'ailleurs est la source première du logos politique. Je m'identifie universellement aux autres et cette identification permet la détermination originelle de l'unité de l'être – commun. Mais, en même temps, la conscience politique que chacun a de son acte — en tant qu'acte volontaire en lui – même singulier —, lui permet de considérer l'unité dont il est question comme unité composée d'un ensemble de volontés accordées. C'est donc l'accord volontaire (et singulier) des volontés qui constitue cette identification des consciences les unes aux autres et cette unité de l'être - commun. Plus encore : l'immatérialité constitutive de l'être – commun politique n'apparaît, ne commence véritablement, qu'à partir de cet instant originel où la volonté individuelle et singulière se joint à celle de tous les autres, qu'à partir du moment où cette volonté se désingularise dans l'accord rationnel avec les autres volontés qui agissent de la manière identique. A l'instant — et il ne peut que s'agir d'un instant fondateur — où les volontés s'accordent, chacune se désingularise, ce qui revient à dire que toute détermination empirique et subjective spécifique disparaît pour laisser place à la détermination unificatrice de l'être – commun. Le commencement du politique qui s'inscrit dans l'acte même du contrat, se définit comme le moment volontaire et rationnel dans et par lequel devient, de par l'accord unificateur et la détermination de l'être – commun, effective la communication réciproque des consciences instituées. Si il y a ainsi une immatérialité du corps politique c'est dans la mesure où l'acte politique fondateur procède par désingularisation et dématérialisation des individualités devenues citoyennes : devenues comme tout autre.

Certes les corps sont soumis à l'altération en ce sens que le temps laisse en eux une trace matérielle. Pour autant, dans l'expérience que nous en faisons actuellement, le corps — par exemple ce bâtiment public que nous percevons et sur lequel se cristallise l'unité universelle du corps politique —, reste inchangé. C'est que ce n'est pas tel ou tel aspect ou telle ou telle partie du

62 DESANTI, Un destin philosophique ou les pièges de la croyance, Paris, Le livre de poche, Collection " biblio - essais ", 1984, pp. 65/66.

bâtiment qui porte la trace du temps, mais dans l'aperception politique du corps en question tout est saisi d'un bloc et c'est dans son unité que le corps est signifiant. La présence actuelle et matérielle du corps en question est médiatisée par l'unité universelle constitutive de l'être - commun et c'est cette médiation politique qui signifie le corps en le renvoyant à une autre réalité qu'à sa seule présence matérielle et spatio - temporelle. Autrement dit si nous sommes dans le monde (dans l'expérience de l'espace, du temps et des corps soumis au changement et à la contingence des situations), en même temps nous nous référons à une unité politique qui transcende ce qui est donné dans l'expérience empirique présente et le déssaisit de ses caractéristiques mondaines inscrites dans une matérialité ancrée dans l'espace et le temps et qui, pour chacun de nous, définissent des existences marquées par la singularité. Dans cette expérience empirique, d'ailleurs, nous pouvons repérer dans l'espace les traces qui indiquent l'effet du temps sur la matière ; cette localisation spatiale de traces temporelles matérialisées montre que le corps singulier est composé et qu'il peut être décomposé et divisé en parties différenciées qui deviennent indifférentes les unes aux autres : l'unité matérielle alors se dissout et devient multiplicité éclatée sans accord réciproque entre les diverses parties. L'immatérialité de l'être - commun donne au contraire le corps dans son entier comme renvoyant à l'unité du corps politique et nous adresse un certain rapport commun à lui. Tout se passe comme si le corps politique unifiait et structurait le réel empirique et que de cette opération naissait le sens attaché aux lieux dont il est question. Pour le dire autrement si nous sommes factuellement les uns avec les autres situés dans l'espace et soumis à l'expérience du temps qui passe, en même temps cette expérience se double d'une référence au logos politique où nous entretenons des relations qui ne sont plus simplement spatio - temporelles : *nous sommes co - présents dans l'unité universelle de l'être - commun et cette co - présence signifie empiriquement que nous sommes absents les uns aux autres en ce sens que l'unité qui nous lie est une unité politique idéale.*

Le monde empirique, celui des êtres singularisés, est ainsi doublé (aux deux sens du terme), mais non d'un « autre » monde, d'un « arrière - monde » au sens de Nietzsche, mais d'un monde organisé qui du fait d'une certaine plénitude qui appartient à son intelligibilité fonctionne comme une possibilité ou une nécessité pour ce monde - ci. Non que nous ne puissions pas nous voir, nous toucher et continuer à dialoguer ; mais en ce sens politique décisif que si nous nous référons dans le dialogue au politique, à l'être - commun, nous nous situons alors dans l'immatérialité de l'unité universelle actuelle ou de celle qui devrait être. Si la politique est un appel et une force inscrits comme possibilité dans l'insuffisance, la faiblesse et l'inachèvement des êtres et des choses, c'est parce que la présence à la conscience politique d'un présent déficient est le signe corrélatif d'un devoir - être dont la signification ultime renvoie à l'immatérialité d'un corps politique dont l'absence prend la forme d'une exigence pour l'homme engagé dans le monde. L'homme politique intériorisant cette exigence du devoir - être comme sens et finalité de l'action présente, ne se contente pas de faire des concessions aux situations et à la factualité présentes puisque celles - ci s'articulent nécessairement à l'avenir comme possibilité de réalisation d'un devoir - être. Il ne s'agit pas pour lui dans cette référence idéale à l'unité de l'être - commun de nier ou de refuser purement et simplement le réel de l'expérience empirique mais de se montrer capable de rapporter ce réel à sa *possibilité et à son accomplissement politiques* c'est - à - dire à la réalisation immatérielle d'un

certain bien commun. L'activité politique consiste ainsi à rapporter le présent à une absence constitutive ; il s'agit pour elle de rapporter dialectiquement tel aspect de la réalité empirique singulière à l'unité possible du bien commun. La politique est ainsi originairement le rapport dialectique de la matière multiple et contingente à une forme d'immatérialité qui s'inscrit dans l'immanence du logos politique. Au coeur de l'action politique en effet se trouve cette exigence qui consiste à déterminer la réalité donnée et présente en fonction d'un devoir - être dont la fonction essentielle de rapporter cette réalité à des conditions idéales permettant sa négation, son dépassement et son intégration en ce sens que le dépassement transforme la donnée présente en son autre mais qu'il ne pourrait se faire sans la présence de ce donné premier. On dira que toute politique est prioritairement volonté et capacité d'intervention pour changer ce qui est. Si un homme est en état de souffrance et de manque il faut améliorer cette situation, donnée comme signe d'une incomplétude du monde, et, plus généralement comme signe d'une incomplétude ontologique qui affecte le rapport de l'humain à toutes les choses et à tous les êtres qui pourraient conditionner son accomplissement. Cette *incomplétude ontologique*, qui inscrit le mal au coeur de l'être - au - monde de celui dont la condition doit être changée, se trouve être nécessairement d'origine empirique.

L'origine de toute action politique de ce point de vue consiste à vouloir que l'homme puisse sortir de sa condition, soit pour la changer soit pour l'améliorer. L'homme politique est bien celui qui intervient de cette façon pour contrecarrer le réel empirique ou pour accompagner une tendance qui lui paraît positive. Il le fait en fonction d'une certaine conception de ce que doit être l'existence au sein de la société politique, il le fait donc finalement en fonction d'un certain idéal de ce que pourrait être le corps politique comme réalisation d'un certain bien commun. En effet agir pour empêcher cet homme de s'abîmer dans le manque et la souffrance est un acte singulier, mais il est exécuté en fonction d'un certain idéal qui s'applique à l'humanité en général et qui définit implicitement une conception déterminée de l'être - commun. Le corps politique est ainsi un incorporel qui s'inscrit dans les corps et leur donne un sens et une forme qui révèlent ou qui tendent à accomplir son unité immatérielle. L'expérience de la pluralité des corps empiriques n'est pas un obstacle à l'expérience simultanée de corps institués passant par le médium de l'être - commun qui détermine en retour leur être - en - commun. Nous ne saurions en effet réduire le corps à ce qu'il est : au delà du corps biologique intérieur c'est - à dire des grandes fonctions physiologiques qui maintiennent la vie, du corps physique morphologique présentant une surface extérieure existe une modalité du corps propre qui dépend de l'être - commun. Si le corps biologique intérieur est profondeur et se définit par son invisibilité, le corps morphologique se définit comme surface de contact et, plus précisément, comme interface entre l'intérieur et l'extérieur. Dire qu'il est un incorporel c'est reconnaître qu'il est constitué d'une idéalité irréductible aux diverses composantes qui, pourtant, ont été nécessaires à sa constitution, et qu'il n'est donc ni visible ni saisissable dans la mesure où il est le point unificateur universel qui ordonne un présent qui ne prend son sens que par rapport à cette absence structurant le rapport à l'autre et l'intégrant au sein d'un accord. Nous ne sommes dans l'univers politique présents les uns aux autres que dans la mesure où l'absence du corps politique nous unifie indépendamment de la présence immédiate et singulière *des corps* — mon corps, celui des autres, les corps bruts inanimés qui m'entourent — qui nous inscrirait dans le cycle d'un rapport ontologique singularisé.

En particulier le corps biologique est mis entre parenthèses, il est oublié ; le corps morphologique est lui aussi indéterminé en ce sens que les différences purement physiques sont mises entre parenthèses : peu importe en effet l'aspect empirique / biologique de la personne dans la mesure où ce n'est pas l'aspect ou la forme qui est déterminante mais l'être désingularisant c'est - à - dire l'être - commun qui spécifie l'universel que nous partageons dans les modalités diverses de nos existences.

Les conséquences anthropologiques sont ici décisives. On voit en quel sens l'être - commun politique est toujours un dépassement du donné, un dépassement de l'être singularisé, une mise en question radicale de l'être simplement présent dans sa contingence et une ouverture idéale s'inscrivant dans la catégorie du possible à venir. De ce point de vue l'envers des corps matériels est constitué par cette immatérialité politique qui en inscrivant, en ce lieu et en cet acte contingent, son universalité unifiée désingularise à nouveau l'espace physique en le rendant dépendant d'un corps immatériel et non perceptible. C'est au fond la prégnance de l'être - commun organisé au sein du corps politique qui donne sa consistance et sa réalité politiques à ce qui est perçu dans l'expérience présente. Pour prendre une image on peut dire qu'il se passe une expérience analogue lorsque l'archéologue découvre la pierre isolée d'un édifice et qu'il tente de concevoir à quel ensemble, à quelle totalité elle a pu appartenir pour être en harmonie architecturale. La pierre elle - même est bien singulière — elle est découverte en un lieu précis, elle semble avoir des caractéristiques qui l'isolent de son environnement et des propriétés physiques spécifiques qui permettent de la rendre identifiable — et sa présence massive est bien marquée du sceau de la matérialité ; pourtant *cette pierre n'a de sens que si elle est désingularisée et que si l'on comprend de quelle façon elle s'agence dans l'unité et l'universalité du tout de l'édifice auquel naguère elle a appartenu.* Si, en eux - mêmes, l'espace et son topos spécifiques sont mis entre parenthèses avec la pierre singulière, c'est dans la mesure où une autre organisation invisible et pourtant indirectement et structurellement présente constitue un appel indiquant la recherche de ce qui devrait être, transcendant ainsi l'être singularisé simplement donné comme tel dans l'expérience empirique. Tous les actes de l'archéologue d'ailleurs — mesurer la distance de la pierre à d'autres objets et apprécier la profondeur à laquelle elle se trouve dans le sol, décrire la pierre en elle - même — ont essentiellement pour fonction non pas d'en rester à une description de la chose singulière mais de tenter de l'insérer dans un ensemble dans lequel elle prendra tout son sens.

3. - L'UN - UNIQUE ET L'UN - COMMUN : ONTOLOGIE DE LA SINGULARITÉ ET LOGIQUE DE L'UNIVERSALITÉ POLITIQUE.

La structure ontologique et logique de ces deux modalités de l'unité peuvent être décrites. Dans le cas de l'un - unique l'unité est une entité absolue à laquelle rien ne peut être retranché et, en ce sens, elle peut être assimilée à une plénitude naturelle et subjective ; elle manifeste ce qui ne peut être échangé sous sa forme singulière en tout cas : elle est essentiellement une structure ontologique manifestant la singularité de l'individualité. L'un - commun correspond, d'une manière paradoxale, à la dissolution d'une multiplicité qui se manifeste en lui sous une forme commune et, comme nous l'avons vu, identificatrice et assimilatrice. Cette unification dynamique du multiple relève d'une structure essentiellement logique dans la mesure où l'irréductibilité ontologique est remplacée par une relation universelle réciproque par laquelle l'interchangeabilité politique prend la forme d'une loi de continuité et de commutativité. *A* n'est jamais simplement dans un rapport auto - constitutif d'égalité à lui - même ; du fait de la loi de continuité et de commutativité, il est l'égal de ce qui lui - est extérieur dans la forme A = B = C etc., jusqu'à comprendre la totalité des individualités politiques. L'identification dont il est question du fait de ce rapport d'égalité est le processus en vertu duquel se réalise la désingularisation politique. Si l'on faisait la somme de toutes les différences ontologiques singularisées, nous aurions une série d'ensembles systématiquement distincts les uns des autres. ensemble : A = { A1 + A2 + A3....} # B = { B1 + B2 + B3...} # C = { C1 + C2 + C3...} etc. Dans ce processus de dénombrement et de différenciation ce qui compte c'est simplement l'addition des différences. Plus encore celles - ci procèdent par égalisation rapportée à l'être propre c'est - à - dire que l'addition — dont on peut penser qu'elle peut être quasiment illimitée — rapportée aux singularités constituantes de l'individu inscrit une égalité ontologique dont la fonction ne consiste qu'à mettre en évidence des propriétés appartenant intrinsèquement à l'individualité en question. Autrement dit cette égalité ontologique extériorisant des propriétés empiriques singulières

est, d'un côté, une égalité absolue — puisqu'elle est, prise en elle - même, incomparable et qu'elle est la négation originaire de toute forme de relation qui ne serait pas relation à soi —, et, d'un autre côté, différence et inégalité absolues — puisque, en aucune façon elle ne peut être identifiée à autre chose qu'à soi.

Curieusement, si l'on devait développer l'idée d'une logique de l'être singularisé, on aboutirait à des conclusions de type descriptif et à un phénomène d'élucidation de l'être singulier qui irait « en profondeur » dans la mesure où des propriétés toujours plus cachées, plus inapparentes, seraient progressivement extériorisées par le dénombrement et l'analyse. Bien entendu, une démarche comparative concernant ces propriétés singulières absolues est possible mais l'être en soi singularisé ne peut faire l'objet d'une identification assimilatrice comme cela est le cas dans le phénomène politique ici décrit. *L'un - unique est donc démultiplicateur des différences ontologiques singularisées.* Il s'inscrit au plan d'une aliénation dans la mesure où il n'est que la manifestation passive de l'être comme donné empirique ou subjectif et qu'il ne suggère aucune modalité pour l'être - commun qui nécessairement doit se constituer comme être - avec partagé, au contraire de l'un - commun, annihilateur de ces différences ontologiques singularisées. La politique relève ainsi du domaine de la logique au sens d'un processus d'identification qui établit une continuité universelle entre des éléments. Le corps politique est égal à l'ensemble des interrelations qui existent entre les éléments (les citoyens) qui le composent et le constituent, interrelations caractérisées par une référence commune qui définit, structure et organise leur être - commun effectif et leur fait prendre conscience de cet état de fait et de ce qu'il implique sur le plan existentiel. Si nous envisagions les relations disjonctives fondées sur une ontologie des singularités exclusives les unes des autres en la poussant jusqu'à ses ultimes conséquences, nous arriverions à la proposition suivante : « une quasi infinité de singularités (pour soi) et de différences (pour autrui ou pour le corps politique) s'additionnent sans se recouper », ce qui implique que *cette ontologie singularisée fonde une exclusion réciproque universelle et l'impossibilité de la communication comme relation d'échange fondée sur une forme d'identité.*

Ainsi se trouve exprimée l'infinité exclusive du domaine ontologique singulier qui ne recoupe jamais le concept politique d'universalité à l'origine du phénomène de la civilisation politique. L'infinité exclusive du domaine ontologique singulier s'oppose à la totalité et à l'universalité d'essence logique par lesquelles se définit et s'actualise l'interrelation constitutive du corps politique. La politique au sens de république n'est jamais additionnelle et différenciatrice mais par essence interrelationnelle et identificatrice et ouvre ainsi l'universalité de l'être - commun. C'est la relation commune d'intersection qui prime ; elle montre que chaque élément du corps politique s'inscrit dans l'interrelation de ce qui est commun. Soulignons à nouveau que nous n'avons pas la conjonction du type « et ». Dans ce cas on se contenterait de faire la somme de tous les éléments en les considérant chacun pour eux - mêmes et le résultat final correspondrait à la somme de toutes les propriétés singulières considérées simultanément. Additionner ainsi toutes les singularités sans les opposer revient à construire un ensemble indéfini dans lequel les éléments ne se recouperaient pas. Une telle démarche, extensive puisqu'elle additionne autant qu'elle peut toutes les différences, souligne la neutralité des divers éléments les uns par rapport aux autres et le fait qu'ils se placent

dans cet ensemble en relation de pure extériorité les uns par rapport aux autres. Du point de vue du logos politique une telle opération serait contradictoire puisqu'on aurait un ensemble ayant deux propriétés corrélatives : 1. une propriété d'indifférence universelle et pour la totalité de l'ensemble quelque chose de non constitué, de non lié, quelque chose d'indéterminé ; 2. une propriété, déterminée par la première, de différences singulières aussi nombreuses que les éléments contenus dans l'ensemble. Dans cet ensemble ce qui est mis en évidence c'est le contenu ou la matière quasi infinie des éléments. A nouveau on peut dire qu'il y aurait indifférence ontologique des éléments les uns par rapport aux autres ou, pour le dire autrement, que la simple conjonction « et » n'établit qu'un lien neutre et que dans cette simple addition des différences ontologiques toute relation de constitution ou de dépendance est impossible : chaque élément simplement additionné avec les autres ne vaut que pour lui - même et s'inscrit dans la relation ontologique immobilisatrice A = A sans qu'aucune autre relation ne puisse le déterminer en commun ou simplement en vue de la constitution d'une identité. Aucun élément donc n'est en relation effective avec un autre élément bien qu'ils appartiennent tous au même ensemble (l'ensemble quasi infini des identités différentes indifférentes sur le plan ontologique les unes aux autres). En conclusion nous sommes en présence d'un ensemble qui, du fait des propriétés logiques de la conjonction neutre « et », détermine pour tout élément lui appartenant une différenciation ontologique fondée sur une indifférence logique (déterminée par la conjonction neutre non assimilatrice). Aucune détermination effective ou organique n'est alors réalisée ; l'indifférence logique de la conjonction « et » mène à une différenciation ontologique singulière par laquelle chaque élément n'a de valeur qu'en soi, dans le rapport qu'il a à lui - même et qui s'inscrit dans une relation d'égalité absolue. Si l'identité ontologique existe, pour chacun des éléments aucune identification logique n'est possible, ce qui signifie à nouveau que ce sont les contenus des éléments qui s'exhibent et qu'aucune relation d'identification formelle ne peut s'opérer.

A côté de la plénitude de l'être singularisé fondé sur le contenu de l'élément pris en lui - même — se faisant dans un rapport d'égalité absolue à soi selon la simple règle A = A —, nous avons un autre mode de relation générant une vacuité de contenus, en niant l'être singularisé et en déterminant le logos politique comme identification assimilatrice formelle mettant en jeu la propriété commune d'intersection que nous avons décrite. Cette propriété d'intersection a ceci de particulier sur le plan du logos politique qu'elle est indissociable d'une immatérialité : l'identification logique formelle (l'intersection universelle délimitant l'ensemble de ce qui est effectivement commun et définissant l'être - commun spécifique à la communauté politique), procède par suspension des contenus ontologiques singularisés et, de ce fait, permet la détermination originaire d'un lien universel ayant pour chaque élément une valeur égale et procédant par désingularisation ontologique dans la mesure où ce qui est commun est indépendant des contenus de chaque élément. Si les éléments sont liés en étant identifiés c'est parce que leurs contenus singuliers n'ont pas de valeur du point de vue de l'être - commun du corps politique intégrateur : le contenu ontologique ne peut s'accorder à la relation logique formelle, ou, pour le dire autrement, l'être - là singularisé de l'élément est hétérogène à l'être - commun qui lie les éléments dans l'unification identificatrice. Il ne s'agit pas, notons - le au passage, d'une unification identificatrice qui se réduirait à la logique du

jugement comme moment non encore unifié du mouvement de la logique telle que Hegel l'entendait. « Dans le jugement abstrait : " Le singulier est l'universel ", le sujet, en tant qu'il est ce qui se rapporte négativement à soi, est ce qui est immédiatement concret, le prédicat, par contre, ce qui est abstrait, indéterminé, l'universel. Mais comme il sont liés par « est », il faut que le prédicat lui aussi contienne dans son universalité la déterminité du sujet, ainsi elle est la particularité, et celle - ci l'identité posée du sujet et du prédicat ; en tant qu'elle est ce qui est en cela indifférent à l'égard de cette différence de forme, elle est le contenu.» [63] Bien entendu le jugement n'est pas simplement subjectif car il établit un lien entre le sujet et le prédicat qui détermine une propriété objective de l'objet. En effet, « Cette manière de voir selon laquelle le sens du jugement serait simplement subjectif, comme si moi, j'attribuais un prédicat à un sujet, est contredite par l'expression bien plutôt objective du jugement : " La rose est rouge " ; " L'or est un métal ", etc. ; ce n'est pas moi seulement qui leur attribue quelque chose.» [64] Ainsi le jugement est objectivant et il ne renvoie pas à une détermination qui équivaudrait à une singularisation de l'objet sous la forme d'une singularité au uniquement liée au sujet et ne recoupant pas une objectivité ayant un caractère universel signifié par le prédicat. Le paradoxe du jugement est que tout en se référant à un universel abstrait il singularise le sujet concret auquel il s'applique. Dans le jugement l'objet se singularise de par la médiation de l'universel et ce rapport entre le sujet et le prédicat est unilatéral puisqu'à l'objet est appliqué telle propriété qui fait sa particularité, particularité qui identifie le singulier et l'universel ou, pour le dire autrement, qui singularise dans ce rapport l'universel en l'inféodant au sujet dont il est question. L'universel sert donc à l'objectivation du sujet en le particularisant et échappe à l'énonciation d'une proposition entièrement singulière. Le jugement est objectivant et désingularisant. La particularisation évoquée par Hegel rapporte en effet un certain universel indéterminé à un sujet singulier, et ceci détermine un rapport de particularisation : il s'agit bien de spécifier l'objet concret et singulier et de le rapporter à un prédicat universel, abstrait, qui loin de désingulariser l'objet en question permet au contraire de marquer sa spécificité par rapport aux autres objets et donc de le différencier par rapport à eux. L'universalité du jugement est ainsi une modalité de la singularisation de l'objet auquel s'applique le prédicat même si en lui - même ce dernier est une forme de l'universel. Hegel d'ailleurs pose lui - même au paragraphe précédent l'identité de la singularité et de l'universalité au sein du jugement : « (...) le jugement est à prendre tout à fait universellement, toutes les choses sont un jugement, c'est - à - dire qu'elles sont des singuliers qui ont en eux - mêmes une universalité ou une nature intérieure ; ou un universel qui est singularisé ; l'universalité et la singularité se différencient en elles, mais sont en même temps identiques.» [65] Il ne s'agit pas en effet de rapporter formellement une singularité à un prédicat universel sensé en donner le contenu selon la forme « Le singulier est l'universel » en soulignant que le prédicat universel révèle un contenu objectif appartenant à la chose singulière. Dans le cas de l'analyse logique du corps politique nous

63 HEGEL, Encyclopédie des sciences philosophiques, 1. La science de la logique, Paris, Vrin, Collection " Bibliothèque des textes philosophiques ", 1986, § 169, p. 415.

64 Ibid., §167, p. 414.

65 Ibid., p. 414.

avons la relation qui s'exprime ainsi : « chaque élément du corps politique n'étant plus singularisé est identifié universellement par tous les autres dans une interrelation universelle.»

La désingularisation politique est le fait de tous les éléments du corps politique qui, rapportés simultanément les uns aux autres ne peuvent que s'inscrire dans l'universel : chacun entretient une relation désingularisante avec tous les autres et l'universalité devient une propriété dynamique immanente au corps politique qui manifeste alors l'exigence d'un être - commun déployant l'universel pour chacun. L '« identité » des deux opposés (le singulier et l'universel) déterminant la particularisation n'est pourtant pas une universalisation du même ordre que le phénomène de l'universalisation politique. En effet l'universalisation politique réalise un phénomène par lequel l'universel est bien objectivant pour la totalité des éléments qui composent le corps politique, mais l'universel n'est plus singularisant comme c'est le cas dans le phénomène logique de particularisation décrit par Hegel : il ne s'agit plus en effet de déterminer tel ou tel aspect particulier de la chose en la ramenant pour cela à un jugement universel dans sa forme. Plus encore : si l'universel est désingularisant pour chacun des éléments du corps politique, c'est parce que chaque élément n'acquiert de sens que dans la mesure où il est rapporté simultanément à tous les autres de par la médiation commune de l'universel dans et par lequel s'actualise l'être - commun. Nous n'avons pas alors un élément qui est rapporté à un autre puis à un autre et ainsi de suite dans une relation assimilatrice, mais dans la logique politique chaque élément est inclus dans les autres ce qui est évidemment impossible dans le cas de l'exclusion ontologique réciproque. Ainsi il faut nettement distinguer un principe ontologique d'exclusion d'un principe politique et logique d'inclusion réciproque universelle. Par essence la logique politique est inclusive et l'inclusion réciproque des éléments s'opère dans une interrelation instantanée qui actualise le corps politique pour le mettre en mouvement selon son intelligibilité propre. La désingularisation saisit ainsi chaque être et l'intègre au logos inhérent au « moi commun ». Il existe donc une relation d'inclusion universelle (elle s'applique à tous les éléments et dans n'importe quel ordre puisque toute relation est réciproque), mais en outre une interrelation renvoyant à un centre commun. Reconnaître que A est inclus dans B c'est reconnaître que l'inclusion est universelle et que, simultanément, elle intériorise du point de vue politique les existences extérieures. Une relation politique à autrui est médiatisée et régulée par la logique politique d'où procède la désingularisation. Dire que l'autre est inclus en moi et d'une façon générale que tout autre est inclus en moi, cela signifie que c'est la réciprocité du lien qui prévaut. Le rapport à l'autre n'est plus direct dans le cadre de la civilisation politique ; il passe nécessairement par la médiation et la présence universelle et idéelle de tous les autres qui sont en moi. Cette interrelation de ce qui est commun constitue le processus dynamique de l'unité politique : en effet, sans cette interrelation commune universelle et formelle indépendante de tout contenu particulier, le corps politique en resterait au niveau d'une définition purement abstraite et immobile ; le commun serait décrété une propriété des éléments mais cette propriété leur resterait extérieure et ils n'entretiendraient pas de relations réciproques entre eux comme c'est le cas dans l'analyse dynamique du corps politique. On ne retrouverait pas la spécificité de la conscience et de la relation politiques définies comme intériorisation de l'universel en tant qu'il est extériorisé dans une universalité dont je *suis* partie et dont je *sais* faire partie. Nous aurions alors d'emblée la simple

relation d'égalité { A = B = C = D ... = X } qui identifierait formellement tous les éléments appartenant au corps politique et les mettrait *extérieurement* en relation les uns avec les autres : une relation figée qui s'inscrirait dans l'indifférence prévaudrait, empêchant le corps politique de changer. Pourtant au sein de l'un - commun, c'est l'interrelation qui est première ; chaque élément entre d'abord en relation avec tous les autres non pas en s'identifiant immédiatement à eux, mais en se référant, comme tous les autres, au même être - commun, à ce qui a été posé, au titre d'une clause par exemple, comme origine et fondement institué du corps politique. C'est donc l'interrelation dans la référence commune recouvrant dans le logos politique un certain bien commun qui est première et non pas le simple phénomène d'identification formelle qui génère un lien de pure extériorité, inorganique, mort, fonctionnant sur le mode de l'indifférenciation réciproque extérieure.

C'est cette référence commune qui permet de dire que le corps politique fait l'objet, en son origine aussi bien que dans son devenir, d'une appropriation en ce sens que chaque élément est partie intégrante du tout auquel il participe et qu'il rapporte ce tout à lui - même de par la conscience qu'il en a. Si l'un - multiple ne multiplie pas simplement les unités pour les saisir dans leur irréductible unicité c'est précisément parce que les multiplicités n'ont de sens que dans la mesure où elles s'unifient dans un processus politique assimilateur qui en niant la différence ontologique, le contenu, affirme l'identité réciproque de l'être - commun qui s'accomplit en de nouvelles modalités de l'existence et de la civilisation. Le corps politique par conséquent trouve son fondement dans cette relation universelle unificatrice d'éléments multiples de par les différences qui, chaque fois, les caractérisent. Cela signifie donc que l'intersection de tous les éléments appartenant au corps politique leur est commune et qu'en même temps cette intersection commune est une égalité entre chacun des éléments. Il ne saurait y avoir dans le registre de cette existence se déployant au sein de l'immanence du corps politique de différence ontologique : celle - ci est remplacée par une indifférence ontologique et par une organisation d'identification de nature immatérielle et logique.

4. LA DÉTERMINATION ORIGINAIRE DE L'ÊTRE - COMMUN COMME CONDITION DU CONTRAT POLITIQUE.

Nous retrouvons cette exigence fondatrice de l'être - commun politique dans l'acte du contrat social, comme l'acte instituant originairement les consciences en les rapportant à une organisation commune.

Comme nous l'avons déjà signalé, au moment de l'acte contractuel toutes les consciences et toutes les volontés sont en relation réciproque les unes avec les autres ; cet acte est ainsi instantanément inclusif et c'est cette transparence politique originaire qui fonde le lien nécessaire obligeantt également tous les citoyens. Sur le plan temporel il est indispensable de penser cet acte comme étant instantané. En effet, s'il ne l'était pas les conditions de l'accord risqueraient elles - mêmes d'avoir changé du fait de situations ou de circonstances nouvelles. S'il y a ainsi une métaphysique de l'acte du contrat social qui se détermine statiquement dans l'instant, c'est parce que c'est la seule façon de déterminer la relation universelle fondatrice de l'être - commun politique de telle manière qu'elle s'inscrive dans une relation symétrique et par conséquent égalitaire et juste. Cet élément métaphysique nous semble inscrit au coeur même de l'acte contractualiste.

L'universalité politique instantanée qui lie les volontés les unes aux autres pour les unifier en une volonté générale indivisible ne peut être pensée et ne peut être effective que dans la mesure où les conditions singulières attachées antérieurement à la situation des contractants, simple ego, peuvent être déterminées par une communication et une symétrie communes, unificatrice et absolue. Absolue en ce sens que chaque existence à présent est absolument relative à toutes les autres ; absolue en ce sens que, du fait même de la désingularisation instantanée, symétrique égalitaire et juste, la relativité s'inscrit au coeur de chaque existence pour la déterminer sur le mode exclusif

d'une absolue réciprocité universelle. Ce qui signifie qu'originellement la détermination politique rend possible le fait fondateur qui consiste à sortir de sa subjectivité. Plus précisément, le Je disparaît comme composante du corps politique ; il perd sa consistance propre en ce sens que tous les Je s'inscrivent dans un rapport universellement identificateur et que, en outre, ils se transforment en une entité commune indifférenciatrice qui définit l'essence même du corps politique comme volonté générale. Une fois encore la singularité s'en trouve affectée : le Je devient au sein du logos politique une pure forme identificatrice universelle, ce qui signifie qu'il n'a plus de valeur qu'en tant qu'il est assimilé à tous les autres Je sans exception. Bien sûr l'être politique qui dans l'immanence du corps politique peut continuer à se représenter le Je par un acte de la raison ou à l'énoncer dans un acte de langage ; il n'en reste pas moins vrai qu'il ne fait ainsi que réitérer le Je unique que chacun comme membre du corps politique peut se représenter de la même manière. Le Je perd ainsi toute détermination subjective et il devient absence de contenu particulier : il ne prend sa forme et sa signification politique que dans la mesure où il est, antérieurement à l'acte de représentation ou de langage, déterminé originellement par le Nous contractuel. « *A l'instant*, dit Rousseau, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté. Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de Cité, et prend maintenait celui de République ou de corps politique (...) » [66]. L'expression de « moi commun » ainsi que celle de « personne publique » montrent bien que la singularité — celle du moi ou celle de la personne — se trouve en quelque sorte vidée de tout contenu et ne peut plus prendre part à la constitution du corps politique : chacun renvoyé à tous les autres se trouve en quelque sorte dans une position d'extériorité politique par rapport à lui - même et ne peut se considérer, de ce point de vue, que comme un sujet objectivé, un sujet qui ne peut se saisir à travers le Je que dans et par la médiation instituée de tous les autres. La notion d'aliénation se retrouve alors comme dépossession de soi au sens précisément d'une impossibilité politique d'accéder directement à des contenus subjectifs qui voudraient avoir prétention à être déterminants pour l'entité politique nouvelle. On peut bien être soi, et d'ailleurs n'oublions pas que l'acte contractuel est volontaire, mais ce soi est simplement collectif et commun ; il est un centre qui permet originellement d'être toujours soi et, en même temps, (au même *instant*), d'échapper à la singularité et à l'exclusivité du Je. Le Je formel universel et inclusif s'inscrit à présent dans le corps politique au titre d'une condition nécessaire et il rend possible la mise à distance aliénante de chacun au sein de l'être - commun politique. Plus précisément *la suspension de la subjectivité du Je est indissociable des conditions temporelles d'institution du contrat.*

En effet, dans l'instantanéité de l'acte et dans la suspension du temps qu'il implique par rapport au passé, le Je ne peut plus accéder à des contenus singuliers le différenciant des autres Je : l'instantanéité de l'acte court - circuite pour ainsi dire la sphère propre de la subjectivité et celle - ci, échappant à sa temporalité, à sa durée et à la conscience de ses états, s'inscrit dans l'universalité abstraite du logos politique manifesté par la volonté de tous. Sans la continuité du temps, la

66 ROUSSEAU, Du contrat social, Livre 1, Chapitre 6, op. cit., P. 262. C'est nous qui soulignons.

subjectivité du Je ne peut avoir de contenu déterminé et elle est alors forme vide. Exigence que l'on retrouve lorsqu'il s'agit d'opiner seul pour éviter les déterminations subjectives singulières ou les délibérations liées aux associations particulières. On retrouve ici l'exigence fondamentale liée à l'acte du contrat social : l'exigence de ne pas être soumis ou déterminé par le devenir. Etre seul au moment de la délibération, c'est échapper à la particularisation. Que se passe - t - il lorsque chacun opine seul pour déterminer le contrat social? La solitude de la conscience du citoyen permet de conserver la rectitude du jugement politique pour énoncer les exigences de la volonté générale. En effet, dans ce cas, ce jugement politique qui s'applique à la totalité du corps politique ne passe pas par la médiation partielle et partiale d'associations particulières dont l'objet ne pourrait pas correspondre à celui de la société politique en son unité et en sa totalité. « Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n ' y ait pas de société partielle dans l'Etat et que chaque Citoyen n'opine que d'après lui, dit Rousseau. Telle fut l'unique et sublime institution du grand Lycurgue.» [67] Ce que décrit Rousseau dans la suite de ce passage fondamental c'est un lien constitutif entre le singulier et l'universel. Ce lien s'établit précisément dans la solitude de la délibération puisque c'est dans le face - à - face de la conscience du citoyen et du corps politique que l'énoncé de la volonté générale peut être juste et ne pas être sujet à l'erreur. « Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les Citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne. Mais quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépends de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, et particulière par rapport à l'Etat (...).» [68] Toute société intermédiaire, partielle et partiale eu égard à ce qui est commun, entraverait la détermination de cette volonté qui, puisqu'elle doit être universelle, ne peut pas se rapporter à des associations limitées dans leur objet. De plus, si chaque citoyen se détermine de manière isolée, sans aucune communication avec les autres, on aura certes une somme de différences exprimant les singularités mais qui pourront aisément s'entre - corriger pour arriver à la détermination universelle de la volonté générale ; ces différences ne se rapporteront pas à un intérêt général particulier interceptant les volontés individuelles et empêchant ainsi leur union dans l'intérêt général. Cette détermination ne sera donc pas passée par des associations intermédiaires dont l'effet aurait été de cristalliser un intérêt déjà constitué pour cette association précisément. Il s'agit donc à nouveau de faire abstraction des effets d'un devenir déposés en quelque sorte dans telle ou telle association partielle qui se trouverait être en quelque sorte préexistante à la détermination délibérative universelle de la volonté générale dont parle Rousseau. A nouveau donc l'institution politique de la volonté générale, — l'institution d'une volonté universelle déterminant la sphère spécifiée de l'être - commun politique à laquelle chacun se réfère —, doit se faire par un acte qui échappe au phénomène de temporalisation : par un acte détemporalisateur transcendant l'antériorité des sociétés partielles. Il s'agit bien là d'un obstacle majeur pour la détermination de l'être - commun, c'est - à - dire d'une volonté qui fonde et rend possible l'unité du corps politique. D'une

67 ROUSSEAU, op. cit., Livre 2, Chapitre 3, p. 372.

68 Ibid., p. 371.

certaine façon il semble qu'il y ait là l'exigence politique d'un idéal qui prend sa source et son sens dans l'abstraction qui est faite par rapport à la société civile composée d'une multitude d'associations aux buts spécifiques. A nouveau apparaît l'exigence de conditions originelles pour la constitution de l'acte politique : conditions dans lesquelles la particularité préexistante de chaque association partielle est mise de côté et où ne sont plus considérées qu'un ensemble de singularités (individuelles) qui, s'étant déterminées dans la solitude peuvent s'accorder sur un objet essentiel qui leur est commun sans qu'aucun objet intermédiaire n'intercepte cet objet de la volonté générale qui est précisément la finalité de cet accord. Insistant dans le *Discours de l'économie politique* sur l'idée selon laquelle on peut être « (...) prêtre dévot, ou brave soldat, ou praticien zélé, et mauvais citoyen » [69], Rousseau indique pour chaque individu social une condition antérieure à celle de citoyen risquant toujours de reprendre la prépondérance et de déterminer à ce titre l'individu comme être particulier avant de le déterminer comme être politique général : son mode d'être en effet ne renvoie plus au corps politique mais est prioritairement et antérieurement relatif aux associations intermédiaires et particularise ainsi le citoyen qui est « ceci » ou « cela » avant que d'être volonté particulière s'en remettant à l'universel dans le registre contractuel.

Ainsi la solitude politique de la délibération est un moyen de retrouver des conditions contractuelles originaires ; dans ce seul cas en effet la conscience et la volonté individuelles se remettent dans la position première qui consiste à se placer en sa singularité face à l'exigence politique fondatrice d'avoir à déterminer l'être - commun d'une volonté générale indissociable du corps politique unifié par l'universalité qui en est l'essence constitutive.

Dans ses conditions constitutives originaires le corps politique se doit d'échapper aux effets du temps. Autrement dit, cette condition politique est inséparable d'une exigence fondatrice : toutes les conditions rendant possibles ou concevables les conditions permettant l'existence politique — c'est - à - dire l'existence de chacun devenue absolument relative à celle de tous les autres considérés dans ce qu'ils ont de commun — doivent être données en même temps dans l'acte contractuel par lequel chacun s'inscrit volontairement dans un rapport de co - constitution à l'autre. Si nous imaginions que le contrat se faisait dans la durée ces conditions ne seraient jamais remplies. Qu'est - ce que le corps politique, sinon l'ensemble des relations instituées qui sont rendues possibles et effectives dans un acte où les effets du temps ont été abolis pour permettre une détermination transcendant tout élément relevant de l'être singularisé et de toute relation empirique au monde? Au fond, sur le plan théorique, il ne pouvait qu'en être ainsi. En effet, un acte contractuel s'inscrivant dans le devenir, prenant en compte les effets du temps déjà matérialisés chez les contractants et ayant eu, par conséquent, un effet différenciateur, ne permettrait pas la position originelle dans laquelle l'égalité première et absolue est constituée dans le cadre d'une condition transcendante au devenir temporel et à ses conséquences. Le contrat social est ainsi transcendant au devenir ; plus exactement il inscrit la co - détermination originelle qui le caractérise en une instantanéité qui garantit les conditions d'égalité et de justice et, d'une manière plus générale, qui garantit l'identification réciproque universelle dont nous avons parlé. Pour le dire autrement : l'être singularisé est neutralisé en cet instant originel et

69 ROUSSEAU, Discours sur l'économie politique, op. cit., tome 3, p. 248.

fondateur par le devoir - être qui correspond très exactement à l'effectivité idéale du logos politique : la suspension temporelle de toute singularité apparaît ainsi comme la condition nécessaire d'une contractualisation politique qui place la nécessité du devoir - être au coeur même de ce que chacun à présent voudrait ou pourrait être.

La pensée politique de Rawls nous permet de considérer ce même problème sous un autre angle. Rawls se classe lui – même dans les penseurs contractualistes et, en particulier, il explique que sa conception de la justice politique comme équité dans une société dans laquelle les citoyens sont libres et égaux relève d'un acte contractuel. « La théorie de la justice comme équité reformule la doctrine du contrat social et adopte une variante de la dernière hypothèse, à savoir que les termes équitables de la coopération sociale sont conçus comme résultat d'un accord entre ceux qui coopèrent, c'est – à – dire entre des citoyens libres et égaux qui sont nés dans la société où leur vie se déroule.» [70] Mais leur accord comme n'importe quel autre accord valable, doit se faire dans certaines conditions. En particulier, celles – ci doivent définir les personnes libres et égales de manière équitable et ne doivent pas accorder à certaines des avantages supérieurs dans la négociation (bargaining advantage). En outre, des comportements comme l'intimidation par la force et la coercition par la tromperie et la fraude doivent être exclus.» [71] Rawls insiste ensuite sur les difficultés inhérentes à ce genre de contrat qui doit permettre que les individus s'accordent sur des principes communs rendant possible l'existence collective au sein de la démocratie. En effet, la difficulté originelle du contrat dont il est question s'exprime ainsi : « Nous devons trouver un certain point de vue, distancié des caractéristiques et des circonstances particulières de l'arrière – plan social global et qui ne soit pas faussé par elles, à partir duquel un accord équitable entre personnes libres et égales puisse être conclu.» [72] En effet, poursuit Rawls « Les conditions d'un accord équitable sur les principes de justice politique entre personnes libres et égales doivent éliminer les avantages dus à la négociation qui naissent inévitablement de l'arrière – plan social, quelle que soit la société, en raison de tendances naturelles, historiques et sociales cumulatives. Ces avantages contingents et ces influences accidentelles du passé ne devraient pas affecter un accord sur des principes qui doivent gouverner les institutions de la structure de base elle – même dans le présent et l'avenir.» [73] Nous retrouvons là deux caractéristiques de la démarche philosophique de J. Rawls. 1. La première consiste dans un processus préalable de désingularisation par lequel chaque représentant, dans la position originelle, est considéré indépendamment de son statut et de sa condition sociale empiriquement déterminée : ce qui prime alors au sein de cette position ce n'est plus l'addition des différences issues du passé et renvoyant à des conditions spécifiques qui s'avéreraient finalement inconciliables, mais ce qui actuellement détermine une position commune. C'est ce que montre la théorie rawlsienne du voile d'ignorance qui doit assurer des conditions de parfaite égalité entre les

---

70 RAWLS, Libéralisme politique, PUF, Collection " Quadrige ", 2001, p. 48.

71 Ibid., p.48.

72 Ibid., p. 48.

73 Ibid., p. 49.

représentants des citoyens. « Il nous faut encore expliquer pourquoi la position originelle est considérée comme équitable. Ici nous faisons appel à l'idée fondamentale d'égalité telle qu'on la trouve dans la culture politique publique d'une société démocratique (...). Nous avions noté que les citoyens sont égaux en vertu du fait qu'il possèdent, au degré minimal requis, les deux facultés morales et les autres facultés qui nous permettent d'être des membres normaux et coopérant pleinement dans la société. (...) Pour représenter cette égalité dans la position originelle, nous disons que les partenaires, en tant que représentants des citoyens qui remplissent cette condition, sont situés symétriquement. Cette condition est équitable parce qu'en établissant les termes équitables de la coopération (dans le cas de la structure de base), la seule caractéristique pertinente des personnes est le fait qu'elles possèdent les facultés morales (au degré minimal suffisant) et qu'elles ont les facultés requises normalement pour coopérer dans la société, toute leur vie durant. Les données concernant la position sociale, les dons naturels et les accidents de l'histoire, ainsi que le contenu des conceptions précises du bien qu'ont les personnes, ne sont pas pertinentes, politiquement parlant, et sont donc placées derrière le voile d'ignorance.» [74]

Rawls insiste en outre sur le fait que dans la position originelle les partenaires sont situés « symétriquement » et par conséquent indépendamment de toute considération renvoyant à la position sociale ou aux doctrines compréhensives : « Le fait que les partenaires soient situés symétriquement est nécessaire pour qu'ils soient considérés comme des représentants de citoyens libres et égaux qui doivent conclure un accord dans des conditions équitables. De plus, une de nos convictions bien pesées est, je crois, que le fait d'occuper une position sociale particulière n'est pas une raison valable pour proposer ou espérer que les autres acceptent une conception de la justice qui favorise ceux qui occupent cette position sociale. De même, le fait que nous adhérions à une doctrine compréhensive particulière, religieuse, philosophique ou morale, ainsi qu'à une conception du bien, n'est pas une raison pour proposer ou espérer que les autres acceptent une conception de la justice qui favorise ceux qui adhèrent à cette doctrine. C'est pour inscrire cette conviction dans la position originelle que les partenaires n'ont pas le droit de connaître la position sociale de ceux qu'ils représentent ou la doctrine compréhensive particulière de la personne que chacun représente.» [75] On retrouve ainsi dans la position originelle les caractéristiques d'un être – commun fondateur cherchant à établir des rapports justes entre les citoyens par le biais de leurs représentants : si en effet chaque représentant a ses propres spécificités, en même temps la position commune agit comme une neutralisation des différences antérieures et/ou factuelles, comme une neutralisation contractuelle instantanée (ou actuelle) des positions ou différences acquises qui risqueraient de rendre l'accord impossible. Il y a donc incontestablement des conditions temporelles de la constitution d'une institution démocratique dans la mesure où la société politique ne peut être fondée sur des caractéristiques ou des propriétés appartenant aux individus ou aux groupes et communautés. Plus précisément, et comme pour l'approche métaphysique de la contractualisation politique, la condition temporelle de l'acte même de constitution du contrat implique la détermination d'un accord, portant

74 RAWLS, op. cit., pp. 111/112.

75 Ibid., pp. 49/50.

« (...) sur les termes équitables de la coopération sociale » [76] entre des citoyens libres et égaux, qui ne peut se déterminer que relativement à la conscience actuelle des représentants qui considèrent les conditions idéales permettant d'établir des rapports d'équité. Comme l'explique J. Rawls la position originelle est un « procédé de représentation » [77] qui « (...) illustre ce que nous considérons ici et maintenant comme des conditions équitables, c'est – à – dire des conditions dans lesquelles les représentants des citoyens libres et égaux doivent définir les termes de la coopération sociale pour la structure de base de la société ; et puisqu'il illustre également ce que, dans ce cas, nous regardons comme des restrictions acceptables des arguments que les partenaires peuvent utiliser pour favoriser une conception de la justice plutôt qu'une autre, la conception de la justice que les partenaires adopteront correspond à celle que nous considérons ici et maintenant comme équitable et qui s'appuie sur les meilleurs arguments.»[78] Car au fond ne pas connaître la condition des autres en terme d'histoire personnelle et de déterminations sociales, c'est neutraliser l'impact de ce que l'on peut appeler la constitution temporelle de l'individu qui équivaut à ce que chaque représentant doit à son passé. D'une certaine façon, pour que l'accord politique puisse avoir lieu, il est nécessaire que chacun mette son existence individuelle singulière empiriquement déterminée entre parenthèses : c'est cet oubli de soi, au sens de l'ensemble des caractéristiques qui nous distinguent des autres qui est constitutif de l'accord au sein de la position originelle. Le terme même de « position originelle » renvoie à une origine c'est – à – dire à un point de commencement du politique indépendant des conditions spatio – temporelles, point en lequel la relation première aux autres représentants est équitable et fondée en justice. La justice, de ce point de vue là, se détermine au sein même de ce point originaire qui rend possible l'acte contractuel dans la démocratie. Faire entrer en ligne de compte les conditions individuelles et singulières antérieures dans cet acte contractuel serait se condamner à ne jamais trouver de point d'accord : prendre en compte les doctrines compréhensives ainsi que les caractéristiques variées des représentants c'est d'emblée inscrire la démarche contractuelle dans des déterminismes extérieurs à ce qui doit être la détermination originaire de l'être – commun politique. Ainsi l'être – commun ne pourrait pas être déterminé si le contrat ne commandait pas originairement les conditions de justice pouvant satisfaire l'ensemble des partenaires cherchant un accord politique. En ce sens être ignorant des autres représentants est la condition de possibilité de la détermination originaire des conditions acceptées de justice.

L'essence du politique est alors l'acceptation volontaire et réfléchie d'une ignorance désingularisante, seule capable de permettre l'universalisation de l'accord qui s'inscrit dans l'instantané : ne rien savoir de l'autre représentant c'est au fond faire émerger l'universel politique qui, publiquement reconnu, est au fondement de l'existence politique au sein de la société démocratique. *Cela revient à dire qu'au cœur des conditions de constitution de la démocratie doit être acceptée une idéalité.* C'est ce que montre la théorie des biens premiers. En effet, « Si les

76 Ibid., p. 48.

77 Cf. pp. 50/51 notamment.

78 RAWLS, op. cit., p. 51. C'est nous qui soulignons.

partenaires étaient motivés uniquement par la protection des désirs matériels et physiques de ceux qu'ils représentent, les désirs pour l'argent et la richesse, la nourriture et la boisson, par exemple, nous pourrions penser que la position originelle est une représentation de l'hétéronomie des citoyens plutôt que de leur autonomie rationnelle. Mais à la source de la dépendance des partenaires vis – à – vis des biens premiers se trouve la reconnaissance que ces biens sont des moyens essentiels pour réaliser les intérêts d'ordre plus élevé qui correspondent aux facultés morales des citoyens et à leurs conceptions précises du bien (...).» [79] En effet « Nous stipulons que les partenaires évaluent les principes disponibles en estimant la façon dont ils garantissent les biens premiers essentiels à la réalisation des intérêts d'ordre plus élevé de la personne pour laquelle chacun agit comme un représentant. (...) Pour identifier les biens premiers, nous examinons les conditions sociales environnantes ainsi que les moyens qui sont, en général, nécessaires pour poursuivre effectivement des conceptions du bien ayant des contenus très différents.» [80]

Celui – ci cependant n'est pas un acte instantané qui renverrait, comme nous l'avons vu dans la première partie du présent travail, à une métaphysique du contrat social. C'est en effet un acte qui s'inscrit dans ce que J. Rawls appelle « constructivisme politique.» : « Celui - ci est une manière d'envisager la structure et le contenu d'une conception politique. Il pose que, si jamais l'équilibre réfléchi est atteint, les principes de la justice politique (contenu) peuvent être représentés comme résultant d'une certaine procédure de construction (structure). Dans cette procédure, représentée par la position originelle, des agents rationnels, représentants les citoyens et soumis à des conditions raisonnables, sélectionnent les principes publics de justice qui doivent gouverner la structure de base de la société. Cette procédure incorpore, selon nous, toutes les exigences pertinentes de la raison pratique et montre comment les principes de justice découlent des principes de la raison pratique en liaison avec des conceptions de la société et de la personne, qui sont elles – mêmes des idées de la raison pratique.» [81] Le constructivisme implique une conception de la personne et de la société pour laquelle existe un lien entre morale et politique en ce sens que les personnes possèdent des « facultés morales » et que la société elle – même est définie dans un cadre démocratique de coopération équitable. Ainsi «Puisque les personnes peuvent participer pleinement à un système équitable de coopération sociale, nous leur attribuons les deux facultés morales liées aux éléments constitutifs de l'idée de coopération sociale (...) A savoir le sens de la justice et la conception du bien. Le sens de la justice est la capacité de comprendre la conception publique de la justice qui caractérise les termes équitables de la coopération, de l'appliquer et d'agir à partir d'elle.(...). La capacité à avoir une conception du bien est une capacité à former une conception de notre bien ou de notre avantage rationnels, à la réviser et à la poursuivre rationnellement.» [82]

---

79 Ibid., p. 108.

80 Ibid., p. 107.

81 Ibid., p. 123.

82 Ibid., pp. 171/172.

Il s'agit alors d'intégrer et d'accepter chaque personne dans la société politique libérale du double point de vue de sa différence, notamment dans le cadre de ses conceptions religieuses, philosophiques ou morales, et de son identité universelle avec les autres personnes membres de la communauté démocratique. L'accord politique libéral entre les personnes citoyennes se fait sur la base de la thèse défendue par Rawls de la priorité du juste sur le bien. « Dans la théorie de la justice comme équité, la priorité du juste signifie que les principes de la justice politique imposent des limites aux formes de vie qui sont acceptables ; c'est pourquoi les revendications que les citoyens avancent au nom de fins qui transgressent ces limites n'ont aucune valeur.» [83] Elle implique que les personnes doivent accepter la règle du jeu libérale en vertu de laquelle l'accord politique fondamental ne peut se faire qu'en fonction de la reconnaissance de l'existence d'un « avantage rationnel » qui lie les citoyens indépendamment de leurs doctrines compréhensives particulières. En d'autres termes : L'Etat doit rechercher « une conception commune du bien des citoyens » et les citoyens de leur côté doivent accepter la justice de cette conception politique malgré la diversité des doctrines compréhensives qui en elles - mêmes ne s'accordent pas nécessairement dans la société démocratique. « Afin de trouver une conception commune du bien des citoyens qui soit politiquement appropriée, le libéralisme politique cherche une idée de l'avantage rationnel qui soit défini par une conception politique indépendante de toute doctrine compréhensive particulière et qui puisse faire l'objet d'un consensus PR [= par recoupement].» [84] Ainsi fondé en raison, l'idée d'un avantage commun à tous les citoyens s'appuie à son tour sur deux conditions établissant *un rapport universel d'identité* entre les citoyens et permettant par conséquent leur accord indépendamment de leurs doctrines religieuses, philosophiques ou morales. En effet, « (...) deux conditions suffisent pour qu'ils [les citoyens] puissent partager une même idée de l'avantage rationnel : *premièrement*, que les citoyens défendent une conception identique d'eux - mêmes comme personnes libres et égales ; *deuxièmement*, que leurs conceptions compréhensives (acceptables) du bien, si différents qu'en soient le contenu et les doctrines religieuses ou philosophiques qui s'y rattachent, aient besoin pour se développer des mêmes biens premiers, c'est - à - dire des mêmes libertés, possibilités et droits fondamentaux, des mêmes moyens tels que le revenu et la richesse, tous garantis par les mêmes bases sociales de respect de soi.» [85] Le consensus par recoupement entre doctrines compréhensives contribue puissamment à l'unification de la société : « Dans un tel consensus, les doctrines raisonnables adoptent la conception politique, chacune à partir de son propre point de vue. L'unité sociale se fait grâce à un consensus sur la conception politique de la justice ; et la stabilité est possible quand les doctrines qui forment le consensus sont, d'une part, soutenues par les citoyens actifs de la société et que, d'autre part, les exigences de la justice ne sont pas trop en conflit avec les

83 Ibid., p. 44.

84 RAWLS, op. cit., p. 223

85 Ibid., p. 223

intérêts essentiels que possèdent les citoyens et qui ont été engendrés ou encouragés par leur organisation sociale.» [86]

Plus encore, l'accord et l'unification de la société dans son ensemble sont rendus possibles par le fait politique fondamental que le libéralisme politique laisse à la fois *la différenciation* du point de vue des doctrines compréhensives et qu'il assure grâce au consensus par recoupement *l'identification* des citoyens leur permettant de se référer aux mêmes valeurs politiques fondamentales structurant le rapport politique et non politique (relevant des doctrines compréhensives) aux autres membres de la société politique libérale. Ces valeurs politiques rendent ainsi possibles leur différence et leur identité. Cela ne peut se faire que dans la mesure où chacun considère que les valeurs politiques ont une efficacité particulière en ce qui concerne la coexistence pacifique (et l'accord) des citoyens pratiquant par ailleurs des doctrines différentes et parfois inconciliables. C'est la raison pour laquelle la société démocratique doit, pour permettre la constitution dans la stabilité d'un « pluralisme raisonnable », intégrer et intérioriser des valeurs fondatrices permettant l'accord des volontés et des consciences individuelles. Tout d'abord « Il revient aux citoyens individuellement — en raison de leur liberté de conscience — de décider comment ils envisagent la relation entre ces valeurs du politique et les autres valeurs relevant de leur doctrine compréhensive personnelle.» [87] Ensuite, « Les vertus de la coopération politique qui rendent possible un régime constitutionnel sont ainsi des valeurs supérieures. J'entends par là, par exemple, les vertus de tolérance, le fait d'être prêt à rejoindre les autres à mi - chemin, la vertu de modération, et le sens de l'équité. Lorsque ces vertus sont répandues dans la société et sous - tendent sa conception politique de la justice, elle constituent un bien public essentiel (...). Ainsi, les valeurs qui entrent en conflit avec la conception politique de la justice et les vertus qui la sous - tendent peuvent être normalement supplantées car elles entrent en conflit avec les conditions mêmes qui rendent possible une coopération sociale équitable fondée sur le respect mutuel.»[88] Si l'universalité politique est intériorisée en tant qu'elle constitue l'élément de base de la société démocratique, cette universalité s'avère identificatrice dans l'exacte mesure où, reconnue par tous, elle représente la condition de possibilité de la coexistence pacifique d'une multiplicité de doctrines non politiques qui peuvent faire l'objet d'un choix individuel sans jamais entraver l'unité de la société. L'universalité dont il est question permet à chacun d'être lui - même, en terme de croyances, de conceptions religieuses, philosophiques et morales, tout en étant identifié aux autres citoyens dans le cadre de la reconnaissance des mêmes principes politiques.

Ainsi, si le corps politique républicain est un donné dans lequel s'inscrit l'universel, en même temps le corps politique démocratique n'est jamais définitivement donné dans la mesure il est susceptible — et c'est même sa fonction — de se transformer. Le temps politique de ce contrat social en devenir se manifeste ainsi d'une façon apparemment paradoxale : il exprime nécessairement une discontinuité — historique et sociale —, un « manque » qui s'inscrit dans le présent le plus proche,

---

86 Ibid., pp. 171/172.

87 Ibid., p. 178.

88 RAWLS, op. cit., pp. 197/198.

qui doit trouver une forme dans la continuité d'un accord dans lequel la discontinuité se résorbe d'une façon limitée, c'est - à - dire pour un temps et une situation donnés. *L'accord reste ainsi une idéalité politique qui est l'essence de la république : ce sont donc les conditions réelles des citoyens qui déterminent le politique, mais une fois déterminé celui - ci est une idéalité irréductible à la somme des différences qui ont servi à son élaboration.* Le phénomène politique comme processus paraît ainsi résider dans l'acceptation de la différence et du désaccord et en même temps dans le projet de leur dépassement conscient et rationnel : de cette façon la république démocratique constituée, avec en particulier ses formes et son organisation institutionnelles et juridiques déterminées, peut être le cadre propice à l'exercice d'une démocratie vivante et constituante qui en retour s'incarne dans un idéal républicain devenu progressif et historique. La république et la démocratie sont ainsi l'une pour l'autre à la fois moyen et fin et cette caractéristique paraît elle - même indissociable de la réalité contractuelle.

5. - HEGEL À BERNE. INTÉRIORISATION ET IDÉALISATION DE LA LOI.

Hegel décrit une dépossession de l'homme du point de vue de l'exercice du pouvoir politique. La crise de l'état antique induit une aliénation et finalement une forme de passivité.

Hegel a bien marqué cette caractéristique de l'Etat antique : « Dans l'Etat, dit - il, tout se ramène à l'unité de l'universalité et de la particularité. Dans les Etats antiques, le but subjectif ne faisait qu'un avec le vouloir de l'Etat ; dans notre époque moderne, par contre nous exigeons une vue personnelle, un vouloir et une conscience propres à l'individu. Les anciens n'avaient rien de tout cela au sens moderne : pour eux, la volonté de l'Etat était l'instance ultime.» [89]. L'unité du « but subjectif » et du « vouloir de l'Etat » fait de l'intentionnalité ou de l'action elle - même une réalité qui se désingularise dans son effectuation : émanant du citoyen — de la partie — elle ne retourne à lui qu'après la médiation objective de la volonté du tout. Soulignons d'ailleurs que Hegel s'intéressa à ces thèmes dans des textes de jeunesse de la période de Berne où il fut manifestement influencé par les événements révolutionnaires français. Influencé par l'esprit des lois de Montesquieu, il explique, en faisant une comparaison avec la monarchie, en quel sens dans une république « on vit pour une Idée.»[90] A cette époque déjà il présente cette Idée non comme un simple idéal désincarné, mais comme une idée générant activité et harmonie contrairement à l'attitude mystique en religion : « Dans une république c'est pour une Idée que l'on vit. Dans des monarchies, on vit toujours pour

89 HEGEL, Principes de la philosophie du droit, op. cit., addition au § 261.

90 HEGEL, Fragments de la période de Berne, Paris, Vrin, Collection " Bibliothèque des textes philosophiques ", 1987, Fragment 15,p. 80.

l'élément individuel, mais les hommes ne peuvent cependant y vivre dans une Idée, c'est pourquoi ils se construisent une Idée individuelle, un idéal. Dans les républiques, il s'agit d'une Idée telle qu'elle doit être ; dans les monarchies, d'un idéal qui est, qu'ils ont rarement créé eux - mêmes, la divinité. Dans la république, le grand esprit dirige toutes ses forces, physiques et morales, vers son Idée ; l'ensemble de ses activités est doté d'unité ; le pieux Chrétien qui se consacre entièrement au service de son idéal est un exalté mystique ; si son idéal l'emplit entièrement, il ne peut se partager entre cet idéal et son champ terrestre d'activité, et s'il tend toutes ses forces vers son idéal, alors apparaît une Guyon (...). L'idée du républicain est telle que toutes ses forces les plus nobles trouvent leur satisfaction dans un vrai travail, alors que l'idée de l'exalté n'est que l'illusion de l'imagination.» [91]
On voit en quel sens pour Hegel, au moins à cette période, se joue l'opposition de « l'idéal » et de « l'Idée » : celle - ci a pour fonction de s'incarner, ou, au moins, de tendre à la réalisation et les individus peuvent alors contribuer activement à son accomplissement ; elle est un objectif collectif et commun dont chacun peut s'approprier une partie à condition de renoncer à sa propre individualité. Cette Idée républicaine prenant chez Hegel sa source dans la référence à l'antiquité nous enjoint à être déjà ce qui est compris dans l'Idée — au sens où nous avons finalement à être cette idée — et, la différence avec l'idéal religieux et individualisé dans la divinité apparaît nettement puisque, dans ce dernier cas, l'idéal reste extérieur aux individus, ils ne peuvent se l'approprier et la recherche de la coïncidence et de l'unité ne peut mener qu'au renoncement à l'action. L'Idée républicaine est génératrice d'actions et d'investissements individuels et implique la recherche d'une continuité entre l'être actuel et le devoir être inséparable de l'accomplissement collectif, mais l'idéal religieux dessaisit l'individu de ses potentialités actives et le place en situation de détachement et de renonciation par rapport à l'ordre du monde politique. Evoquant les Grecs et les Romains, Hegel en fait une description de leur rapport à l'état : « Pour chacun l'idée de sa patrie, de son Etat, était l'invisible, la chose la plus élevée pour laquelle il travaillait et qui lui donnait son impulsion, c'était pour lui le but final du monde ou le but final de son monde — qu'il trouvait présent dans la réalité ou qu'il contribuait lui - même à présenter et à maintenir. Devant cette idée, son individualité disparaissait. Il n'exigeait conservation, vie et durée que pour cette idée, et pouvait ainsi réaliser son but. » [92]

Le jeune Hegel décrit ensuite précisément le mécanisme et les conséquences d'une véritable crise de l'état républicain dans un passage marqué par Montesquieu. « Des guerres heureuses, un accroissement de la richesse et l'habitude prise de plus de confort dans la vie et de luxe, produisirent à Athènes et à Rome une aristocratie de la gloire guerrière et de la richesse, on octroya à ses membres maîtrise et influence sur beaucoup d'hommes (...). L'hégémonie concédée librement s'affirma bientôt avec violence, et déjà le fait que ceci fut possible présuppose la perte de ce sentiment, de cette conscience dont Montesquieu fit, sous le nom de vertu, le principe des républiques, et qui consiste dans cette capacité de pouvoir sacrifier l'individu pour une idée qui, pour les républicains, est

91 HEGEL, op. cit., p. 81. (Jeanne - Marie BOUVIER de la MOTTE - GUYON (1648 - 1717), évoquée ici par Hegel a été la fondatrice du quiétisme)

92 Ibid., p..98. C'est nous qui soulignons.

réalisée dans leur patrie.» [93] L'Etat républicain est à présent gangrené par l'individualisme et la séparation et perd l'interrelation universelle et l'idée fondatrice de l'être et de l'action présents qui le caractérisait précédemment : « L'image de l'Etat en tant que produit de l'activité du citoyen disparut de l'âme de celui - ci, le souci, la vision globale du tout n'occupait plus l'âme que d'un seul ou de quelques - uns ; chacun avait sa propre place, plus ou moins limitée et différente de celle de l'autre ; à un nombre restreint de citoyens était confié le gouvernement de la machine étatique, et ceux - ci ne servaient plus que de rouages isolés qui n'ont de valeur que dans leur lien avec d'autres. La partie du tout morcelé qui était confiée à chacun était si insignifiante par rapport à ce tout , que l'individu n'avait pas besoin de connaître ce rapport ou de l'avoir devant les yeux ; le grand but que l'Etat proposait était l'utilité au sein de l'Etat, et le but que les sujets se donnaient était l'acquisition et le divertissement, ou encore la vanité. Toute activité, toute fin se rapportaient maintenant à l'individuel ; plus aucune activité pour un tout, pour une idée — chacun travaillait pour soi, ou contraint, pour un autre particulier. La liberté d'obéir à ses propres lois, de suivre ceux qu'on avait placés à la tête, en tant de paix ou pour mener les guerres, de réaliser les plans qu'on a décidés soi - même, cette liberté disparut, toute liberté politique disparut, le droit du citoyen ne conférait qu'un droit à la sécurité de la propriété, laquelle remplissait maintenant tout son monde ; la mort, ce phénomène qui déchirait le tissu de ses buts, l'activité de toute sa vie, devait lui apparaître maintenant comme effrayante, puisque rien ne lui survivait ; la république, en revanche, survivait au républicain, et il venait à la pensée de celui - ci que celle - là, que l'âme de la république était quelque chose d'éternel.» [94] Cette crise de l'Etat républicain si bien décrite par Hegel débouche sur une véritable crise de l'humanité, qui à la fois est crise de la raison et servitude de l'homme. La Cité républicaine semble ainsi être pour Hegel le centre commun fondé sur une idée permettant aux individus, outre de s'oublier eux - mêmes, de déterminer leur volonté et de s'affirmer en ce sens dans leur dignité et dans leur pouvoir propre contrairement à ce qui se passe dans l'aristocratie et dans la religion chrétienne qui, toutes deux, imposent une légalité en extériorité par rapport à la conscience, à la volonté et à la raison. La crise de l'Etat républicain mène ainsi à une servitude et à une aliénation de l'homme du point de vue de ses facultés : celui - ci, du fait de son indifférence pour la chose publique et de son éloignement corrélatif de toute chose qui ne se rapporte pas à lui - même, n'est plus en situation d'exercer sa volonté et de s'accomplir dans la réalisation d'un but commun.

La crise politique mène ainsi à une crise de l'humanité qui, séparée d'elle - même, ne trouve plus le sens de son existence et de ses actes dans la volonté et l'affirmation d'un devoir - être pouvant être sinon réalisé, du moins maîtrisé et soumis à l'action politique temporelle. Dans ce contexte on trouve ici certaines critiques de Hegel vis - à - vis du christianisme comme religion révélée. Nous entrevoyons ici un problème profond révélé par le jeune Hegel. En effet si la politique comme œuvre commune n'est plus animée de l'intérieur par l'idée universelle que chaque citoyen s'approprie dans un acte vertueux où le moi et ses intérêts sont oubliés, c'est alors la foi rationnelle en l'efficacité de ses propres projets et de ses propres actions collectives qui menace l'humanité. Celle - ci,

93 Ibid., p. 100.

94 HEGEL, op. cit., p. 100.

détachée d'elle - même comme être collectif et réduite à l'inefficacité dans l'action et la recherche du bien, se démet de ses prérogatives et s'en remet à un ordre révélé qui tout en donnant sens à l'existence de chacun le met dans une situation de passivité vis - à - vis de lui - même et de ses semblables. L'action mettant en jeu les facultés humaines en manifestant sa puissance tout en étant le signe de sa dignité comme tentative de maîtriser son destin est remplacé par l'attente, par le désir d'un bien qu'on ne peut connaître et qui, par essence, se trouve placé au - delà de tout pouvoir humain. Si la république représente la possibilité pour l'homme d'actualiser l'universel, la religion, « donnée » en extériorité, correspond à une double mise à distance : mise à distance de l'homme à Dieu et de l'homme à l'homme. La loi change alors de registre dans son origine et son application : elle n'est plus cet ordre voulu et partagé, qui indissociablement est intérieur et extérieur dans la conscience qu'on en a, elle est un ordre simplement donné dont l'origine et le sens restent purement extérieurs : nous ne pouvons plus les vouloir ni les concevoir et sommes condamnés à les désirer et à attendre qu'un Autre veuille et agisse à notre place. Ainsi, suite à la crise de l'Etat antique, « La raison ne pouvait pourtant pas renoncer à déceler quelque part l'absolu, l'indépendant, le pratique ; dans la volonté des hommes on ne pouvait pas les trouver. Cet absolu se montrait encore dans la divinité que la religion chrétienne présentait à la raison, en dehors de notre puissance, de notre volonté, mais non de notre supplication et de notre prière — on ne pouvait donc plus que désirer et non plus vouloir la réalisation d'une idée morale (car ce qu'on peut désirer, on ne peut l'accomplir soi - même, on l'attend passivement) » [95]. C'est alors que « (...) la réalisation d'une idée est posée au - delà des limites de la puissance humaine (...) » et que « (...) l'objet de l'espoir s'étend dans l'incommensurable (...) » [96]. Ainsi, si l'espoir religieux génère une attente et si son objet s'avère être au - delà de toute action et de toute pensée humaine, l'homme est alors irrémédiablement limité et radicalement dépossédé de son propre pouvoir. Parce que l'Etre — Dieu comme puissance absolue et donnée d'où émane toute manifestation et toute nécessité dans le monde de l'homme — est au - delà des facultés humaines — dans la mesure où aucun rapport ne peut être établi entre elles et ce qu'il est —, l'homme devient absolument relatif à cet Autre qui ne lui laisse plus, du fait de son caractère absolu, aucune possibilité d'être qui lui soit propre ; ainsi il s'échappe à lui - même puisque son pouvoir devient impuissant et inutile. La critique que fait Hegel de « la foi positive » rejoint celle de l'aristocratie : dans les deux cas, la volonté — moyen de la puissance de l'homme au service d'une fin collective associée à l'idée d'un bien —, est annihilée par l'imposition d'un ordre extérieur auquel il faut impérativement se soumettre sans chercher par l'examen rationnel en quel sens il est conforme au critère de la vérité ou du bien. L'homme dans son existence politique ne peut chercher le moindre mal ou l'action la plus conforme à une fin qu'il pose lui - même comme devant être une réalisation du bien : le Bien lui est donné et de toute façon il ne maîtrise nullement les projets et les actions divines. « Le devoir de croire, écrit Hegel, constitue un élément essentiel du

95 HEGEL, op. cit., p. 101.

96 Ibid. p. 101.

concept de foi positive.» [97] Comme le souligne Robert Legros « Nul doute que la dénonciation du régime aristocratique ou de la constitution monarchique ne soit, chez le jeune Hegel, liée à un idéal d'autonomie. C'est justement, estime - t - il, parce que la religion chrétienne est devenue positive (en est venue à favoriser l'hétéronomie) qu'elle s'est associée avec le despotisme : religion positive et despotisme reposent sur l'affirmation d'une loi « donnée », c'est - à - dire imposée en extériorité, reposent donc sur la négation de la « dignité humaine ».» [98] Ainsi « Une foi positive est un système de principes religieux qui doit avoir une vérité pour nous, pour cette raison qu'il nous est imposé par une autorité à laquelle nous ne pouvons refuser de soumettre notre foi.» [99] Et « Etre capable d'une telle foi, présuppose nécessairement la perte de la liberté et de l'autonomie de la raison, car celle - ci ne peut rien opposer à une puissance étrangère.» [100] C'est pourquoi « Si on présuppose cette incapacité de notre raison, ainsi que la dépendance de notre être tout entier — ce qui conditionne tout le reste —, il faut alors développer de manière entièrement historique la preuve d'une certaine religion (par exemple la religion chrétienne) est une religion positive, donnée par Dieu. Ceci est d'autant plus facile que, si nous reconnaissons notre servitude, nous abandonnons par là même le critère d'un autre examen, nous renonçons entièrement au droit d'interroger nos motifs intérieurs, de vérifier si cette religion est conforme à la raison, ainsi qu'au droit d'examiner si les données des récits s'accordent aux lois de l'expérience.» [101]

Le problème de l'être resurgit sous une forme théologique. La « servitude » dont parle Hegel est d'ordre non seulement politique mais aussi d'ordre épistémologique : nos facultés sont mises entre parenthèses et notre impuissance est le signe que nous n'avons précisément rien de commun avec l'Etre dont il est question, et si la religion établit un lien réciproque entre les croyants c'est uniquement en vertu d'un commun assujettissement à un ordre imposé, indiscutable et absolu. Tout se passe comme si la crise de la forme politique de l'universalité incarnée au sein de l'état républicain, universalité non seulement partagée et mise en commun mais dont chacun pouvait contribuer à l'édification à travers ses actes vertueux, menait inexorablement à la constitution d'une universalité détachée et inaccessible posant l'Etre comme réalité première absolument déterminante pour l'humain. Dans ce cadre, si l'état républicain est une entité humanisante pour chaque citoyen qui donne et prend vie au sein du corps politique, on peut dire aussi que son éclatement et sa mort tels qu'ils sont décrits par Hegel déterminent l'avènement d'une nouvelle modalité de l'être par laquelle l'homme se déshumanise et se sépare de lui - même — de ses facultés comme nous l'avons vu mais aussi de toute relation de constitution qu'il pourrait envisager avec ses semblables. La conscience de la perte du point d'union mondain au sein de la chose commune semble ainsi entraîner la recherche d'une unification extérieure et toute formelle qui, révélée et indiscutable, est soumise à

97 Ibid., p. 82.

98 Robert LEGROS, Introduction aux Fragments de la période de Berne, p.23.

99 HEGEL, op. cit., p. 81.

100 HEGEL, op. cit., p. 83.

101 HEGEL, op. cit., p. 83.

une stabilité absolue. Si les puissances de l'homme — facultés et volontés unies dans la recherche d'un bien commun — s'avèrent impuissantes du fait de la crise politique, la puissance divine devient puissance métaphysique d'aliénation et retire à l'homme les prérogatives qu'il pouvait légitimement prétendre avoir sur lui - même comme être politique. La réduction et l'asservissement métaphysiques et politiques de l'humanité viennent de son échec mondain dans la tentative de créer un état commun — un être - commun — unifiant les consciences et les volontés en vertu d'une conception du bien : si le bien commun n'est pas réalisé par l'homme par une tentative dans laquelle intériorité et extériorité vont de pair en s'appelant l'une l'autre du fait de l'universalité qui les constitue, il est imposé en extériorité sans qu'il puisse être mis en question ; il relève alors d'une ontologie métaphysique marquée par l'absence radicale et définitive ne permettant plus l'unification active et l'humanisation de l'humanité. Une lettre datant du mois d'avril 1795 donnera un aperçu de l'optimisme philosophique et politique qui anime le jeune Hegel à Berne : « (...) Mais pourquoi est - on parvenu si tard à élever davantage la dignité de l'homme, à reconnaître sa faculté de liberté, qui le place dans l'ordre égal de tous les esprits? Je crois qu'aucun signe des temps n'est meilleur que celui - ci : c'est que l'humanité est représentée comme si digne d'estime en elle - même ; c'est une preuve que le nimbe qui entourait les têtes des oppresseurs et des dieux de la terre disparaît. Les philosophes démontrent cette dignité, les peuples apprendront à la sentir ; et ils ne se contenteront pas d'exiger leurs droits abaissés dans la poussière, mais ils les reprendront — ils se les approprieront. Religion et politique se sont entendues comme larrons en foire ; la première à enseigné ce que voulait le despotisme : le mépris de l'espèce humaine, son incapacité à réaliser un bien quelconque, à être par elle - même quelque chose. Grâce à la propagation des idées qui montrent comment quelque chose *doit* être, disparaîtra l'indolence des gens satisfaits, disposés à accueillir éternellement les choses telles qu'elles sont. Cette force vivifiante des idées élèvera les esprits, et ils apprendront à se dévouer à ces idées (...).» [102]

102 HEGEL, Correspondance, 1, Paris, Gallimard, Collection " Tel ", 1990, Lettre à Schelling du 16 avril 1795, pp. 28/29.

6.- DÉFICIT ONTOLOGIQUE ET CORPS POLITIQUE: LA DYNAMIQUE DE L'ÊTRE ET DU DEVOIR - ÊTRE.

Cet univers indissociablement politique et anthropologique que nous avons décrit est celui de l'unité de l'homme et du primat de l'universalité sur la condition des individus, qu'elle appartienne à la nature ou qu'elle concerne la sphère d'existence spécifique issue de la société civile et, notamment, la communauté particulière à laquelle on appartient. De par cette désingularisation, ce qui est en jeu c'est une dualité qui touche l'individualité : l'adhérence première à soi comme manifestation de ce qui est originairement en soi au titre de notre condition naturelle dont on ne peut pas se distancier sous peine de rompre l'unité de l'individu est mise en question par l'organisation politique. Le déterminisme biologique ou culturel est remplacé par un autre déterminisme par lequel l'individu inscrit son existence dans un registre qui ressortit à une forme de totalité et d'unité nouvelles. Partie d'un tout il envisage son existence non plus comme un « entier absolu » ancré dans une relation exclusive à son être mais au contraire comme se définissant essentiellement par un ailleurs auquel il appartient à présent. Il trouve son fondement, en tant qu'être pourtant matériellement séparé des autres et individualisé, dans un ordre universel qui le constitue. Ce phénomène de désingularisation ne constitue - t - il pas l'essence même du politique ? Celle - ci en effet est échappement à soi - même et tension s'inscrivant dans une fin qui ne se réduit pas simplement à une somme de singularités irréductibles qui se ferait simplement par addition de parties différentes. *L'ordre politique et, en premier lieu, l'ordre républicain issu du contrat social détermine*

un renversement : ce n'est plus l'être qui est premier mais c'est le devoir - être qui s'y substitue et devient déterminant. Dans l'ordre politique ainsi défini, je ne m'appartiens plus dans une relation exclusive et close : l'appartenance devient réciproque parce qu'universellement déterminée et déterminante. L'unité politique d'ailleurs n'est possible que si le rapport d'appartenance à soi n'est plus immédiat mais s'il est médiatisé par tous. Plus précisément, l'ego qui s'inscrit dans le logos politique ainsi déterminé n'accède plus à lui - même que dans et par la totalité des consciences devenues médiatrices. Co - détermination universelle originaire, l'ordre politique fait de *l'idée* la source d'une égalité médiatrice des consciences qui opère la désingularisation dont il est question. Celle - ci est ainsi en son essence désingularisation ontologique, touchant l'être même des individualités — sous la forme notamment d'une subjectivité interne irréductible — et qui, corrélativement, s'accompagne d'une universalisation jouant le rôle déterminant d'une fin. *La finalité de la nature sous la forme notamment des inclinations ou des passions est interceptée par un ordre anthropologique nouveau qui s'ouvre à l'universel.*

Il y a alors une inversion passionnelle : le mouvement d'extériorisation n'est plus exclusivement centré sur un objet ni immédiatement déterminé mais il devient inclusif pour chacun car rapporté universellement à l'ordre politique auquel on appartient. Chez Rousseau d'ailleurs la passion politique sous la forme de « l'amour de la patrie » est fondée sur l'indivisibilité du corps politique : le mouvement passionnel ne peut trouver d'objet et d'accomplissement que dans le tout de la patrie puisque l'égalité républicaine détermine une identité et une réciprocité des consciences et des conditions. « Ce n'est pas assez de dire aux citoyens, soyez bons ; il faut leur apprendre à l'être ; et l'exemple même, qui est à cet égard la première leçon, n'est pas le seul moyen qu'il faille employer : l'amour de la patrie est le plus efficace ; car comme je l'ai déjà dit, tout homme est vertueux quand sa volonté particulière est conforme en tout à la volonté générale, et nous voulons volontiers ce que veulent les gens que nous aimons.» [103] Cet amour de la patrie nous dit Rousseau est un « (...) sentiment doux et vif qui joint la force de l'amour propre à toute la beauté de la vertu, lui donne une énergie qui sans la défigurer, en fait la plus héroïque de toutes les passions.» [104] Ainsi la passion politique lie indissociablement l'amour propre et la vertu : elle est l'accomplissement d'un amour porté à soi dans l'universalité de la volonté générale qui unifie la patrie. Elle est le point qui rend possible la métamorphose du rapport à soi et aux autres en devenant passion non plus attachée à tel ou tel objet, ou à tel ou tel corps, mais passion indivisée pour le corps politique saisi dans son ensemble. Elle est finalement amour individuel mais qui ne prend son sens que dans le tout ou, ce qui revient au même, elle est amour du tout auquel on se sait appartenir. Au livre 5 de *l'Emile* Rousseau exhorte son élève à aimer et servir la patrie à laquelle il appartient dans la mesure où il lui doit la protection et la paix du fait de l'institution politique mais aussi ses qualités d'homme qui définitivement le séparent de l'état de nature. « Ô Emile ! où est l'homme de bien qui ne doit rien à son pays ? Quel qu'il soit, il lui doit ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme, la moralité de ses actions et l'amour de la vertu. (...) La seule apparence de l'ordre le porte à

---

103 ROUSSEAU, Discours sur l'économie politique, op. cit., tome 3, p. 254.

104 Ibid., p. 255.

le connaître, à l'aimer. Le bien public, qui ne sert que de prétexte aux autres, est pour lui seul un motif réel. Il apprend à se combattre, à se vaincre, à sacrifier son intérêt à l'intérêt commun. Il n'est pas vrai qu'il ne tire aucun profit des lois ; elles lui donnent le courage d'être juste, même parmi les méchants. Il n'est pas vrai qu'elles ne l'ont pas rendu libre, elles lui ont appris à régner sur lui. Ne dis donc pas : que m'importe où que je sois ? Il t'importe d'être où tu peux remplir tous tes devoirs, et l'un de ces devoirs est l'attachement pour le lieu de ta naissance. Tes compatriotes te protégèrent enfant, tu dois les aimer étant homme. Tu dois vivre au milieu d'eux ou du moins en lieu où tu puisses leur être utile autant que tu peux l'être, et où ils sachent où te prendre si jamais ils ont besoin de toi.» [105] Sur le plan anthropologique l'institution républicaine a ainsi une fonction éducatrice puisqu'elle transforme l'individu pour en faire un être moral, maître de ses passions, conscient de l'antériorité de l'organisation politique sur sa propre existence et de ce qu'il lui doit du point de vue de son humanisation. Plus encore aimer sa patrie c'est avoir conscience de ce qu'on lui doit et, à nouveau, c'est s'aimer soi - même indirectement ou plus précisément c'est aimer ce à quoi on doit finalement son existence individuelle. En ce sens, la source de tout devoir est dans la reconnaissance de ce qui est dû à la société politique : son statut de citoyen vivant libre et en sécurité, et son être à présent humanisé puisqu'il s'avère capable de considérer l'homme en général comme être politique partageant la même existence et répondant aux mêmes exigences que lui. Il ne suffit pas en effet d'aimer le genre humain abstraitement, dans une universalité vide, mais il est nécessaire d'aimer et de se dévouer à un corps politique réel, fondé sur une intelligibilité que chacun peut non seulement expliquer, mais au sein de laquelle chaque action prend une signification universelle qui a un caractère d'objectivité dans la mesure où elle est indépendante en elle - même des subjectivités. Ainsi la recherche de la vérité générale, lorsqu'elle est liée à la passion de l'orgueil, peut éloigner de cet amour de la patrie comme Rousseau l'explique dans sa préface à la pièce de théâtre Narcisse en une critique acerbe du rapport du philosophe à la politique et à ses semblables. Celui - ci en effet à force de vouloir saisir l'universel et connaître la nature humaine, s'éloigne des hommes et se réfugie dans l'orgueil et dans la conscience exclusive de sa supériorité. Plus encore il finit dans la désillusion du genre humain et à force de vouloir penser l'homme il oublie son devoir envers les hommes. « Le goût de la philosophie relâche tous les liens d'estime et de bienveillance qui attachent les hommes à la société, et c'est peut - être le plus dangereux des maux qu'elle engendre. Le charme de l'étude rend bientôt insipide tout autre attachement. De plus, à force de réfléchir sur l'humanité, à force d'observer les hommes, le Philosophe apprend à les apprécier selon leur valeur, et il est difficile d'avoir bien de l'affection pour ce qu'on méprise. Bientôt il réunit en sa personne tout l'intérêt que les hommes vertueux partagent avec leurs semblables : son mépris pour les autres tourne au profit de son orgueil : son amour propre augmente en même proportion que son indifférence pour le reste de l'univers. La famille, la patrie deviennent pour lui des mots vides de sens : il n'est ni parent, ni citoyen, ni homme ; il est philosophe. » [106] C'est donc la connaissance qui éloigne le philosophe du genre humain et qui rompt les liens qui existent entre les hommes. L'universel, en un curieux

105 ROUSSEAU, Emile ou de l'éducation, Livre 5, op. cit., tome 4, p. 858.

106 ROUSSEAU, Narcisse, Préface, op. cit., tome 2, p. 967.

cheminement, l'a donc mené à la singularité de la conscience de soi et à la différenciation séparatrice, dans une démarche qu'on pourrait appeler anti - politique. Ainsi le philosophe est amené, de par la médiation abstraite d'une forme d'universalité qui l'éloigne de l'expérience concrète des autres hommes, à une conscience de soi singulière marquée par l'orgueil et le mépris corrélatif de ses semblables jugés à l'aune de critères purement philosophiques qui, du fait qu'ils appartiennent à l'ordre de la connaissance abstraite, ne détermine plus les liaisons naturelles et humaines de l'existence. De même la critique faite par Rousseau du cosmopolitisme marque la nécessité qu'il y a pour lui à inscrire son existence collective dans *le lien d'une proximité identificatrice vécue* : il ne sert à rien d'aimer abstraitement l'humanité entière si on s'avère incapable d'aimer concrètement ceux qui sont présents ; et le philosophe à nouveau, piégé par le détour qu'il fait en vue de saisir l'ensemble du genre humain, oublie ses devoirs envers les plus proches qui sont à portée de son action. « Défiez - vous de ces cosmopolites, écrit Rousseau, qui vont chercher au loin dans leurs livres les devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares pour être dispensé d'aimer ses voisins, s'exclame - t - il dans l'Emile » [107].

D'une façon générale, quelles conclusions tirer de la philosophie rousseauiste? Si la conversion républicaine s'établit sur le plan anthropologique dans le registre du manque et de la scission de l'unité individuelle et du rapport originaire qu'elle implique, alors au cœur même du phénomène politique s'inscrit l'expérience négative — au sens où une totalité unifiée bouclée sur elle - même dans les diverses modalités de l'état de nature est abandonnée sans que la conscience puisse encore comprendre de quelle façon son existence politique ressortira aussi d'une forme d'unité — de la dualité et de la séparation : le registre du temps, du devenir et du changement, de l'attente, et du désir d'une certaine unité perdue ou transfigurée. Mais ce déficit ontologique et temporel déterminé par l'inscription de l'homme dans l'ordre politique est compensé par une détermination nouvelle par laquelle l'ego comprend que l'être ne lui est plus originairement et immédiatement donné au titre d'une condition première, mais qu'il peut cependant y aspirer en inscrivant son intentionnalité dans une volonté politique universelle. Cet « être » cependant n'est pas l'être singularisé et il n'est pas non plus l'incarnation d'une perfection puisqu'il doit précisément devenir et qu'en ce sens il a à être et se caractérise par une tension. Si la nature est plénitude ontologique, car déterminée par l'immédiateté d'un rapport à soi donné, de fait, par l'extériorité d'un ordre universel marqué par un caractère d'antériorité et une puissance agissant comme destin indépendant de toute force volontaire individuelle, elle signifie aussi solipsisme ontologique, solitude et repliement comme accomplissement passif et uniforme de la nature en soi ; l'ordre politique, au contraire, s'il est rupture d'une unité originelle, est corrélativement ouverture de la conscience et de la volonté à tous les autres non pas saisis dans leur multiplicité éclatée mais dans le lien réciproque et organisé par lequel elles peuvent elles aussi s'identifier à eux tous.

Si dans l'ordre républicain il y a, comme nous l'avons vu, rupture de l'immédiateté naturelle, il y a aussi une tension idéale qui travaille le donné et en ce sens c'est le devoir - être qui prime l'être : la valeur de l'ici, de l'objet singularisé empiriquement déterminé, est relative à la pensée d'un

---

107 ROUSSEAU, Emile ou de l'éducation, Livre 1, op. cit., tome 4, p. 249.

ailleurs qui doit lui donner intelligibilité et sens politiques. Ontologiquement, d'ailleurs, sur le plan politique, l'être présent n'a pas de valeur en soi : il est ce qu'il est dans l'adhérence empirique à des propriétés constitutives et marqué tout entier par l'extériorité réciproque de ses parties et, de ce point de vue, il ne peut sortir de lui - même et échapper à ses déterminations actuelles. Il n'a ainsi pas d'essence propre, pas de substance : aucune propriété interne fondamentale ne peut le définir en tant que tel d'une manière unificatrice et son « être » se réduit à une somme de parties qui ne sont que factuellement rassemblées de manière contingente. Il peut avoir, eu égard à une ou plusieurs de ses propriétés, une valeur pratique et être en ce sens finalisé en fonction d'un projet. Mais sur le plan plus général de la détermination politique l'ici n'est jamais pris en lui - même ; il n'a d'existence que dans la détermination intelligible d'un rapport qui lui donne un sens et une valeur originaires : il est, du fait de certaines de ses caractéristiques, tout entier orienté dans une direction qui lui est donnée et qui l'introduit dans l'univers global d'une intelligibilité politique dans laquelle se manifeste l'harmonie d'un bien. Il ne s'appartient plus : il appartient dans la totalité de son être à l'altérité de l'univers dans lequel à présent il se déploie ; de l'insignifiance de son être - au - monde empirique il passe à la signifiance d'un être qui se détermine en fonction d'une idée du bien et s'inscrit alors dans un tout politique, dans un logos. Si l'on prend l'exemple d'une situation humaine difficile et urgente empiriquement déterminée — par exemple un homme auquel il est donné de vivre le manque, la souffrance ou l'absurdité de par une condition lourde d'assujettissements divers qui le rendent dépendant d'une situation empirique déterminée par de multiples facteurs —, on peut dire que la seule question politique qui vaille de manière quasi instantanée est : que faire ? — de quelle façon procéder pour que la situation n'en reste pas là, immobilisée dans le présent et ses attributs funestes mais soit mise en mouvement vers le dépassement de son être - propre et s'inscrive dans un ailleurs déterminé par un projet, par une idée de ce qui devrait être? Au - delà du plan de l'action, ce qui se dessine est une question négatrice du donné empirique et une tentative corrélative pour — déjà — se porter au - delà de ce qui est ici et maintenant. La considération de tout problème politique — problème au sujet duquel on pense qu'il peut y avoir une amélioration collective ou qui serve la collectivité ou l'humanité en général —, implique une détermination bénéfique au cœur d'un donné qui manifeste quelque chose de mauvais en ce sens au moins qu'il peut être amélioré. La politique est ainsi le travail constant qui est fait pour qu'au cœur de l'être empirique puisse se déployer un sens et un logos immatériels et dynamiques au moyen desquels puisse s'inscrire une forme du bien qui le plus souvent est un bien commun. La politique est ainsi la tension active par laquelle incessamment le mal empirique (le manque, la souffrance, l'absurdité et l'injustice d'une condition) est contrebalancé par l'immatérialité d'un bien (une certaine complétude, un bien - être commun individualisé, le sens d'une condition universelle partagée dans la conscience commune qui indique la finalité de nos actions et inscrit notre chiffre dans l'univers) qui, échappant aux déterminations empiriques, n'en est pas moins déterminant du point de vue du devoir - être et du possible. Si l'ici empirique est inscrit dans la nécessité de ce qui est et qu'il se réduit en ce sens à l'expérience du donné brut, il s'inscrit lorsqu'il est politisé dans l'ordre ouvert des possibilités et de la liberté. A la limitation empirique de l'être s'oppose la liberté qui prend ici sa source dans le projet et l'idée politique. Au cœur de l'être empirique limité et limitant, immobilisé dans ses modalités, surgit, au

commencement même de la prise de conscience politique désingularisante et de l'exigence d'action qui l'accompagne, l'immatérialité de l'idée d'un bien ou d'une amélioration souhaitable.

On dira que toute conscience, même lorsqu'elle n'est pas politique, est donatrice de sens et qu'elle anime l'objet de par l'intentionnalité, par un acte se constituant au sein d'une visée qui la caractérise et l'assimile à un devenir. Dans le registre politique cependant il faut bien comprendre que ce qui est en jeu ce n'est pas l'instauration intentionnelle d'un sens valant pour telle ou telle conscience particulière mais l'instauration d'un sens compris et partagé par toutes les consciences et renvoyant à la finalité universelle d'un bien commun collectivement recherché. Autrement dit la conscience politique inscrit l'être empirique dans un contexte non seulement désingularisé mais qui n'a de sens que de par l'universalité constitutive qui y est attachée originairement. Si nous ne sommes jamais dépossédés de notre pouvoir, c'est au fond parce que la conscience politique est conscience interrelationnelle réciproque de toutes les autres consciences au sein du logos politique. Toutes les consciences sont donc interchangeables et la conscience de l'unité vient précisément de cette interchangeabilité. La « place » de l'autre au sein du logos politique n'est pas singulière, elle n'est pas « *sa* » place : elle est interchangeable c'est - à - dire déterminée originairement et antérieurement à notre existence sociale par le Nous fondateur de l'être - commun politique. Dés lors nous découvrons une propriété essentielle du corps politique qui échappe à toute forme de servitude extérieure, soit d'origine empirique métaphysique et théologique ou qu'elle vienne simplement de l'autre homme considéré en tant qu'individu. En effet, il est ce logos institutionnel au sein duquel l'autre ne peut m'apparaître dans son altérité : l'autre de ce point de vue n'est que le même, il n'est jamais le même et l'autre. On comprend au passage la fonction régulatrice immanente au corps politique : Remarquons à nouveau que du fait de cette relation désingularisée à l'autre, la place au sens spatial du terme disparaisse : *il n'y a aucun espace physique au sein du logos politique* : l'espace est idéal (métaphorique ou symbolique?) et la réalité immanente au logos est déjà pleine puisque nul ne peut échapper à une co - détermination réciproque entièrement intelligible dans la mesure où chaque « place » est *interchangeable* avec toutes les autres. L'espace, notion abstraite et vide, est remplacé par une réalité d'une nature différente par laquelle s'actualise une continuité universelle vivante qui forme un univers collectif plein. « La détermination première ou immédiate de la nature est l'universalité abstraite de son être - en - dehors - d'elle son état d'indifférence sans médiation est l'espace. L'espace est un état de juxtaposition tout idéal parce qu'il est l'être - en - dehors de soi et absolument continu, parce que cet état de séparation est encore tout à fait abstrait et n'a pas en soi de différence déterminée » [108], faisait remarquer Hegel au début d'un développement concernant la philosophie de la nature. Or il n'y a pas au sein du logos politique d'extériorité : le dehors est toujours originairement ramené au dedans et, du fait de la réciprocité universelle, le dedans s'extériorise sans cesse dans un processus d'interchangeabilité. Il ne saurait y avoir au sein de ce logos « d'indifférence sans médiation » non plus que de « juxtaposition » neutre ou d ' « être - en - dehors de soi » : toutes ces expressions renvoient à une conception de l'être achevée et passive dans

108 HEGEL, Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques, Paris, Vrin, Collection " Bibliothèque des textes philosophiques ", 1987, § 254, p. 142.

laquelle chaque élément repose en lui - même sans s'inscrire dans une modalité relationnelle médiatrice par laquelle précisément chacun s'ouvre à tous les autres. La conscience politique, au moins dans les conditions premières de sa constitution, semble tributaire d'une modalité temporelle spécifique : celle de la simultanéité de toutes les composantes, effet de l'universalisation de la conscience et dont le modèle se trouve dans l'acte du contrat social. Dire qu'il n'y a plus d'opposition entre le dedans et le dehors, c'est reconnaître que l'universel en soi et pour soi fait l'objet d'une prise de conscience du sujet politique dans laquelle tous les autres sont co - présents au titre de l'unité d'une condition partagée. L'acte de prise de conscience, en lui - même unique et instantané, « comprend » (aux deux sens possibles du terme) la totalité et la multiplicité unifiée des autres ; la conscience de la totalité à laquelle j'appartiens est un processus temporel qui ne s'opère pas dans la continuité de la durée. Il n'y a pas de juxtaposition comme nous le soulignions plus haut, mais il n'y a pas non plus d'ordre de succession et de différenciation temporelles dont il faudrait faire l'inventaire. Il ne s'agit pas de se mettre d'accord progressivement, étape par étape, point par point, individu par individu, mais de déterminer dans l'instantanéité d'un acte centré sur l'essentiel — les clauses communes permettant l'existence collective durable dans des conditions de liberté et de sécurité — les principes constitutifs du logos politique. La conscience politique n'additionne pas car dans l'acte contractuel, si « chacun se donne à tous », *tout est donné à chacun* : l'expérience de la totalité n'est plus contradictoire avec celle de l'unité personnelle ; l'unité commune en effet m'est révélée et donnée à l'instant même où l'universalité de l'acte politique se réalise ; si je suis alors dans l'universel, l'universel est aussi en moi et la totalité ne signifie plus un manque, mais une complétude et un accomplissement qui concilient des contraires.

Pour autant, dans le même temps, chacun reste conscient de l'acte politique qui le constitue comme citoyen et a une connaissance de son état politique et de la manière d'être qu'il implique. En d'autres termes la désingularisation politique n'est pas passive et imposée du fait d'une forme d'inconscience : elle est nécessairement active et se constitue d'une manière vivante : l'être se sait désingularisé sur le plan politique et il peut avoir conscience que cette modalité de son existence en fait un être particulier dans la nature. S'il échappe ainsi à l'indifférence et à l'extériorité pure et abstraite de l'ordre naturel, c'est précisément parce que la politique le constitue comme *conscience désingularisée consciente d'elle - même, c'est - à - dire de sa condition universelle.*

2. - L'HORIZON ÉGALITAIRE ET LA DYNAMIQUE DE LA CIVILISATION RÉPUBLICAINE.

1. - MÉTAPHYSIQUE DU PEUPLE ET REPRÉSENTATION POLITIQUE.

Considérant le problème du pouvoir politique, la question peut être posée de la source originelle de la souveraineté politique et finalement de l'autorité au sens de la décision ultime concernant l'acte public. En effet, la *dualité républicaine,* qui implique que le contractant soit à la fois « citoyen » et « sujet », implique *une division républicaine.* La difficulté est alors de savoir s'il est possible de passer de la fonction républicaine de sujet à l'autre fonction républicaine de citoyen.

Répondre à cette question revient à s'interroger sur le problème fondamental de l'unité et de la continuité de la souveraineté démocratique. Celle - ci est - elle alors une illusion de la démocratie?

Anti - démocrate et anti - rousseauiste cherchant un fondement absolu à l'autorité politique, De Maistre, malgré ses excès, a posé le problème métapolitique de la souveraineté en écrivant : « Dans le gouvernement de plusieurs la souveraineté n'est point une UNITE ; et quoique les fractions qui la composent représentent théoriquement L'UNITE, il s'en faut de beaucoup qu'elles fassent la même impression sur l'esprit. L'imagination humaine ne saisit point cet ensemble qui n'est qu'un être métaphysique ; elle se plaît au contraire à détailler chaque unité de la fraction générale, et le sujet respecte moins la souveraineté dont les éléments pris à part ne sont pas assez au - dessus de lui. De là vient, poursuit - il, que la souveraineté dans ces sortes de gouvernements, n'a point la même *intensité*, ni par conséquent la même force morale. » [109] On voit ici que l'imagination ne peut se représenter l'unité dont il est question. *La remarque est fondamentale dans la mesure où cette unité — qui n'est qu'un « être métaphysique » — s'avère être une entité collective unifiée en théorie mais en elle - même irreprésentable.* Plus encore à cette impossibilité de saisir dans son principe l'unité de représentation et la souveraineté qui doit légitimement l'accompagner, s'ajoute pour chaque citoyen la propension à saisir les éléments qui composent cette entité politique. Loin de la saisir *synthétiquement* dans une unité transcendante à son vouloir, il la saisit *analytiquement* dans une attitude qui distingue, sépare et finit par ramener à son niveau l'entité politique sensée être pour lui la source transcendante de l'autorité et du pouvoir politiques. La difficulté mise ainsi en évidence par De Maistre est la suivante : comment donner un véritable fondement et une efficacité politique à une entité unifiée qui ne peut pas être clairement représentée et qui est plutôt saisie dans la pluralité qui la constitue? Comment admettre sur le plan des principes et des réalités institutionnelles que la conscience individuelle du citoyen ne puisse pas identifier l'élément transcendant qui agit politiquement sur elle comme source légitime de l'autorité et du pouvoir politique? Car tout le problème réside dans cette confusion : si le citoyen ne distingue pas d'autorité qui lui soit supérieure et s'il repère dans la représentation des éléments divers liés à la société civile, cet ordre des choses risque de menacer l'autonomie nécessaire du politique : le citoyen considérant la pluralité d'origine sociale en concevra moins de raison de se soumettre à l'entité politique de représentation. *La question est donc de savoir comment le peuple peut finalement être la source d'une autorité qu'il s'appliquera ensuite à lui - même ; plus encore : comment le peuple peut - il être l'origine et la destination d'une souveraineté s'incarnant notamment dans la loi ?* Autrement dit comment se peut - il, demande De Maistre, que dans la démocratie le peuple puisse être souverain de lui - même sachant qu'il ne peut pas faire acte d'autorité sur lui - même dans la mesure où un tel acte serait auto - constitué et qu'il impliquerait, par conséquent, l'idée et l'effectivité politiques d'une volonté commune voulant en commun se contraindre *elle - même.* Au début de son *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* il définit explicitement la loi comme ne pouvant pas correspondre à la volonté de tous. La loi doit avoir en tant que principe et limite s'appliquant à tous

109 DE MAISTRE, Etude sur la souveraineté, dans Essai sur le principe générateur des constitutions politiques *suivi de* Etude sur la souveraineté, 1 volume, Paris, Librairie catholique Emmanuel Vitte, 1924, pp. 215/216. Les citations de J. De Maistre proviennent d'une édition rassemblant deux textes en un seul volume.

indépendamment des volontés et des consciences particulières une origine qui ne peut se réduire à l'universalité des volontés en accord comme le stipule les théories du contrat. « L'essence d'une loi fondamentale est que personne n'ait le droit de l'abolir : or, sera - t - elle au dessus de *tous*, si *quelqu'un* l'a faite? L'accord du peuple est impossible ; et, quand il en serait autrement, un accord n'est point une loi, et n'oblige personne, à moins qu'il n'y ait une autorité supérieure qui le garantisse. Locke a cherché le caractère de la loi dans l'expression des volontés réunies ; il faut être heureux pour rencontrer ainsi le caractère qui exclut précisément l'idée de *loi.* En effet, les volontés réunies forment le *règlement* et non la *loi* (...). La loi n'est proprement *loi,* et ne possède une véritable sanction qu'en la supposant émanée d'une volonté supérieure ; en sorte que son caractère essentiel est *de n'être pas la volonté de tous.*» [110] Le règlement apparaît être un accord qui peut être universel mais qui n'est pourtant, du point de vue de son fondement, que relatif dans la mesure où la volonté accordée de tous n'équivaut pas à une transcendance.

De Maistre pose la question difficile de l'extériorité de la source de l'autorité et, plus généralement, la question de l'origine et des fondements de l'institution politique. Comment l'autorité de la souveraineté en effet peut - elle se déterminer au moment de son application à l'ensemble du peuple alors que c'est ce peuple qui précisément doit déterminer sa volonté? Comment la souveraineté peut - elle être fondée et légitimée d'une manière transcendante, étant entendu qu'elle émane du peuple dans son ensemble et qu'elle doit s'y appliquer en retour? Toutes ces questions tournent autour du problème de l'auto - constitution du pouvoir démocratique tel qu'il s'incarne en particulier dans la loi. De Maistre doute au fond que la souveraineté puisse émaner d'un acte instantané : cette auto - constitution démocratique de la souveraineté ne trouverait pas de consistance et s'abolirait elle - même au moment même où elle serait instituée. C'est d'ailleurs par cette difficulté qu'il commence son étude sur les origines de la souveraineté : « Le peuple est souverain, dit - on ; et de qui? — De lui - même apparemment. Le peuple est donc sujet. Il y a sûrement ici quelque équivoque s'il n ' y a pas une erreur, car le peuple qui *commande* n'est pas le peuple qui *obéit.* Il suffit d'énoncer la proposition générale : " Le peuple est souverain ", pour sentir qu'elle a besoin d'un commentaire. » [111]

Au fond ce que récuse De Maistre dans ses analyses c'est l'antériorité du peuple qui serait l'origine et le fondement *absolu* de l'acte politique instituant la société régie par des lois. La société tout d'abord n'est pas pour lui une abstraction ; elle est une entité naturelle qui s'ancre dans l'ordre naturel des choses et, en ce sens, elle n'est pas une pure création artificielle. C'est la raison pour laquelle il rejette *l'idée d'une nature humaine dont on pourrait dégager les propriétés d'une manière abstraite et a priori,* indépendamment de son inscription dans une société ou une communauté déjà constituée. « Lorsqu'on met en problème les causes de l'origine de la société, on suppose manifestement qu'il a existé pour le genre humain un temps antérieur à la société ; mais c'est

110 DE MAISTRE, Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines, op. cit., pp. 16/17.

111 DE MAISTRE, Etude sur la souveraineté, op. cit., p. 91.

précisément ce qu'il faudrait prouver.» [112] Ainsi « L'homme isolé n'est donc point *l'homme de la nature* ; l'espèce humaine même n'était point encore ce qu'elle devait être lorsqu'un petit nombre d'hommes était répandu sur une grande surface de terrain. Alors il n'y avait que des familles, et ces familles ainsi disséminées n'étaient encore, *individuellement* ou par leur réunion future, que des embryons de peuples.» [113] La question de l'origine n'est plus du domaine de la réflexion qui porterait sur la nature de l'homme en général et sur l'acte premier susceptible d'instituer l'ordre politique adéquat ; elle devient la considération naturelle d'un ordre politique indissociable d'un ordre social qui lui est concomitant. « Toute question sur la *nature* de l'homme doit se résoudre par l'histoire. Le philosophe qui veut nous prouver, par des raisonnements *a priori* ce que doit être l'homme, ne mérite pas d'être écouté : il substitue des raisons de convenance à l'expérience, et ses propres décisions à la volonté du Créateur (...). Donc, à proprement parler, il n'y a jamais eu pour *l'homme* de temps antérieur à la société, parce qu'avant la formation des sociétés politiques, l'homme n'est point tout à fait homme, et qu'il est absurde de chercher les caractères d'un être quelconque dans le germe de cet être.» [114]. C'est ainsi que « L' *état de nature* pour l'homme est donc d'être ce qu'il est aujourd'hui et ce qu'il a toujours été, c'est - à - dire *sociable* (...).» [115] Mais qu'en est - il à présent du rapport entre la société et la souveraineté? Après avoir établi que l'homme isolé n'existait pas, De Maistre montre qu'on ne peut pas, de fait, séparer l'existence de la société humaine de la souveraineté politique ; ces deux aspects de l'existence collective organisée sont indissociables et même concomitants, ce qui implique que la question philosophique de l'antériorité du pouvoir politique constituant se résorbe dans la considération d'une nécessité d'un pouvoir inséparable de la société. *La question de l'origine radicale du pouvoir politique est remplacée par la question de l'établissement de sa généalogie* : la question n'est plus tant de savoir d'où est émané ce pouvoir que celle de considérer son histoire et sa constitution en s'inscrivant dans l'ordre et la succession naturels des expériences et de l'histoire. « Si la souveraineté n'est pas antérieure au *peuple*, du moins ces deux idées sont collatérales, puisqu'il faut un souverain pour faire un *peuple*. (...) La société et la souveraineté naquirent donc ensemble ; il est impossible de séparer ces deux idées. Vous représentez - vous l'homme isolé : alors il ne s'agit ni de lois ni de gouvernement, puisqu'il n'est point tout à fait homme et qu'il n'y a point encore de société. Mettez - vous l'homme en contact avec ses semblables : dès ce moment vous supposez le souverain (...). Il y a eu un *peuple*, une civilisation quelconque et un souverain aussitôt que les hommes se sont touchés. Le mot de *peuple* est un terme relatif qui n'a point de sens séparé de l'idée de la souveraineté : car l'idée de *peuple* réveille celle d'une agrégation autour d'un centre commun, et sans la souveraineté il ne peut y avoir d'ensemble ni d'unité organique. Il faut donc renvoyer dans

112 Ibid., p. 95.

113 Ibid., p. 96.

114 DE MAISTRE, op. cit., pp. 96/97.

115 Ibid., p. 101.

les espaces imaginaires les idées de choix et de délibération dans l'établissement de la société et de la souveraineté.» [116]

La souveraineté n'est ainsi pas une abstraction métapolitique : elle trouve son origine dans l'histoire et dans ce qu'elle comporte de naturel et de progressif. Elle est un donné qu'il faut considérer objectivement parce qu'il n'est pas une création ex nihilo mais qu'il reflète et manifeste, puisqu'il y a devenir, l'expérience naturelle et historique des hommes qui sont des êtres sociaux. En ce sens la souveraineté dérive de la nature des choses et de l'ordre que celle - ci exprime. *L'interrogation métaphysique sur la souveraineté et son origine se résorbe donc dans la considération de l'ordre même des choses et dans un tel cadre l'autorité politique trouve tout naturellement son fondement ontologique : la nature et l'histoire, cette dernière entendue comme le déroulement nécessaire et ordonné de la première.* Le philosophe et le politique n'auraient ainsi plus besoin de se perdre dans *des conjectures portant sur l'origine de l'institution et de la souveraineté politiques* : ils n'auraient qu'à considérer l'ordre déposé pour ainsi dire dans l'être pour en tirer les conclusions qui s'imposent. C'est sans doute cet aspect des considérations de J. De Maistre qui explique son réalisme : plutôt que de s'abandonner à des spéculations il vaut mieux considérer les faits avérés qui se sont déroulés au cours de l'histoire. La spéculation sur la souveraineté est ainsi remplacée par le recours factuel et statistique aux données de l'histoire qui acquièrent ainsi une valeur expérimentale : « Il faut toujours rappeler les hommes à l'histoire qui est le premier maître en politique, ou pour mieux dire le seul (...). L'histoire est la politique expérimentale, c'est - à - dire la seule bonne ; et comme, dans la physique, cent volumes de théories spéculatives disparaissent devant une seule expérience, de même dans la science politique, nul système ne peut être admis s'il n'est pas le corollaire plus ou moins probable de faits bien attestés.» [117] « Les hommes, écrit - il, ne respectent jamais ce qu'ils ont fait : voilà pourquoi un roi électif ne possède point la force morale d'un *souverain* héréditaire, parce qu'il n'est pas assez *noble*, c'est - à - dire qu'il ne possède pas cette espèce de grandeur indépendante des hommes et qui est l'ouvrage du temps.» [118] On retrouve un peu plus loin cette exigence temporelle qui s'applique au régime républicain : « Prenons, si l'on veut, un gouvernement républicain quelconque ; on trouvera ordinairement un grand Conseil en qui réside, à proprement parler, la souveraineté. Qui a établi ce Conseil? La nature, le temps, les circonstances, c'est - à dire Dieu.» [119] On voit clairement apparaître dans la pensée de J. De Maistre la nécessité d'un fondement ultime, légitimé par une réalité qui soit extérieure au peuple et qui ne se réduise donc pas au pouvoir constituant du peuple. La question qu'il pose, au - delà de la critique qu'il fait de la Révolution, est celle de savoir si un pouvoir politique quel qu'il soit peut se passer d'une référence transcendante et, par conséquent, si, corrélativement, il peut être auto - constitué par le peuple assemblé ou délibérant. Si, en effet, l'événement révolutionnaire peut être considéré comme une

116 Ibid., pp. 103/104.

117 DE MAISTRE, op. Cit., p.206.

118 Ibid., pp. 132/133.

119 Ibid., pp. 133/134.

réappropriation d'un pouvoir politique, la question est néanmoins posée de savoir non pas tant ce qui fonde la légitimité du nouveau pouvoir républicain, que ce qui lui permet de se constituer dans *un acte politique originaire et fondateur* par lequel des règles communes et durables sont effectivement instituées. Or c'est de la possibilité même de cet acte que doute De Maistre. Selon lui en effet il n'est pas possible de concevoir dans le cadre de l'immanentisme du peuple l'exercice réel de l'autorité souveraine et du pouvoir politique en général. Cette autorité ne peut s'exercer que si elle prend sa source en extériorité par rapport à ceux auxquels elle s'applique ; il n'y a donc pas dans une théorie de l'autorité politique de continuité comme cela est le cas lorsque la puissance du peuple s'applique au peuple : tout acte d'autorité est fondé sur une autonomie et une séparation de la source de l'autorité par rapport à son objet, cet objet fut - il le peuple. D'une certaine manière *De Maistre revient à la question de l'origine de l'autorité pour établir son extériorité et sa transcendance par rapport à son objet.* C'est dans un tel cadre théorique qu'il développe une critique de la démocratie instructive sur le plan théorique de la considération épistémologique de la nature et de la structure de ce pouvoir politique.

L. De Bonald entreprenant une critique de la révolution de juillet 1830 met l'accent sur certaines faiblesses des régimes démocratiques. Non seulement il craint comme De Maistre l'absence de transcendance dans la constitution du pouvoir politique dont il explique qu'il doit être « indépendant », mais, en outre, il insiste sur le problème crucial de l'instabilité des régimes démocratiques liée à l'opposition idéologique qui les habite perpétuellement et au surgissement de passions individuelles qui amènent les individus à s'occuper d'autre chose que de questions politiques. *C'est alors le problème de l'unité du pouvoir politique qui resurgit en tant qu'il est garant de l'union des individus.* Ce que croit percevoir Bonald dans le gouvernement de « la monarchie populaire et mixte de démocratie » qui succède à la « monarchie royale » c'est la formation d'opinions multiples qui n'ont plus pour principe la recherche du bien politique mais qui s'émiettent pour des raisons secondaires, égoïstes et passionnelles, et qui, mettant en péril la cohérence du corps social, rendent impossible l'exercice unifié et continu d'un pouvoir qui par essence doit être réel et dépasser les clivages et les différences pour remonter à son principe fondateur qui est l'indépendance de son autorité propre. « Dans la monarchie populaire ou constitutionnelle telle qu'on l'essaye en France et qu'on voudrait l'établir partout, le pouvoir a toujours à lutter contre une opposition, et, tandis que dans la monarchie royale, les conseils étaient donnés par des corps constitués, dans la monarchie populaire et mixte de démocratie, l'opposition est faite par tout individu qui parle ou qui écrit, et l'opposition des journaux est bien plus violente que celle même des chambres. (...) Si quelques députés consciencieux font une opposition de bonne foi aux mesures du gouvernement qu'ils croient dangereuses, d'autres font au gouvernement lui - même une opposition d'humeur, de jalousie, d'ambition, de vengeance, de mécontentement. Opposition sans conscience et sans bonne foi parce qu'elle est sans motifs légitimes et qui contrarie tous les efforts d'un gouvernement pour faire le Bien.» [120] *On voit comment l'unité représentative fictive de la souveraineté populaire touche à la stabilité même du pouvoir politique et menace la société d'un désordre individualiste, égoïste et*

120 BONALD, Réflexions sur la révolution de juillet 1830, Paris, Albatros, 1988, p. 46.

qui livre finalement chacun à des passions qui éloignent des questions d'intérêt général. Ce sont ces passions qui, logées au coeur du système représentatif, risquent, par l'intermédiaire des partis d'opinion, de dissoudre l'autonomie du politique. En effet « Un gouvernement sans cesse combattu peut - il exister avec sécurité, gouverner avec autorité, faire des lois avec indépendance? Je ne le crois pas. Des contradictions personnelles et des différences d'opinions telles qu'il en existe partout entre les hommes et dans tout état de société ne sont pas des oppositions légales de pouvoirs : tout ministère nommé par un parti ou sous son influence, obligé de lutter sans fin et sans cesse contre le parti opposé, quelquefois contre ses propres amis devenus ses envieux et ses rivaux, en sera poursuivi jusqu'à ce qu'il soit renversé pour faire place à un autre qui ne sera pas plus heureux. » La réflexion bonaldienne acquiert son sens dans une conception du pouvoir politique qui prend sa source et se fonde dans l'autorité et l'unité divines : « Le pouvoir en effet, écrit Bonald, ne se définit pas, il est, et le mot est dit pour ce qu'il est. Le pouvoir est un car s'il était deux, il pourrait ne pas s'accorder. Le pouvoir n'est donc pas une chose physique qui peut toujours se partager, il est un être moral et il n'y a d'unité morale qu'en Dieu.» [121] Dans une telle conception la république démocratique représente l'incarnation même du mal comme division et opposition d'opinions et finalement éclatement du corps social et politique : « On a voulu la division du pouvoir et le pouvoir divisé divise les esprits, les intérêts, les opinions, les familles, divise tout et détruit toute union en détruisant toute unité. A peine trouverait - on aujourd'hui une famille où il y ait unanimité de sentiments sur les mêmes idées et les mêmes objets. C'est un état de mort pour la société et de malheur pour les particuliers.» [122]

Arrivés à ce point, reformulons le problème de la souveraineté dans une optique plus large : *comment la représentation peut - elle être transparente à elle - même? Comment s'opère le passage entre l'immanence du peuple et les hommes et/ou les institutions qui les représentent et qui acquièrent d'une manière ou d'une autre une forme de transcendance? Comment le peuple instituant peut - il constituer le peuple institué défini alors comme pouvoir de représentation secondaire et aussi comme pouvoir résidant, d'une manière ou d'une autre, dans les instances politiques démocratiques ?* La question prend une tournure métaphysique et peut se formuler ainsi : comment un peuple réel, composé de citoyens rendus identiques politiquement, peut - il se faire représenter lui - même ? Ou, dans une variante temporelle : comment une délégation instantanée (ou du moins prenant un temps limité) peut - elle représenter dans la durée et pour des problèmes multiples l'unité d'un peuple ? La part métaphysique de toute démocratie se retrouve ainsi sous une forme détournée : face à un problème politique les représentants agissent au nom des représentés et, d'une certaine façon, ils sont même censés agir *comme* les représentés ; c'est dans cette action que s'opère le transfert de la souveraineté et la délégation du pouvoir. Dans ce « *comme* » réside le problème démocratique. *La démocratie signifie ainsi sur le plan politique la dissolution originaire de l'origine — origine dont on ne peut qu'énoncer l'unité abstraite qui se dissout dès qu'un acte politique quelconque est entrepris au nom du peuple — dans la mesure où si le principe constitutif est réalisé*

---

121 BONALD, « Ecrits inédits de Louis de Bonald sur le légitimisme », dans Réflexions sur la révolution de juillet 1830, Texte3, p. 160.

122 BONALD, op. cit., p. 52.

dans une unité et une universalité des volontés accordées, la réalité institutionnelle contredit sans cesse le principe qui est au fondement. Dès lors il faut établir une distinction entre *« être représentant »* et « *représenter* ». Etre représentant renvoie à l'acte instituant statique fondé sur un ensemble de procédures pratiques et de principes légitimés par la règle de la majorité qui paraît fondé en justice et rend possible l'acceptation de la règle y compris par les minoritaires. Mais représenter est indissociable de la décision prise effectivement par le représentant et de l'acte qui la suit. C'est en ce point que surgit *la part d'autonomie du représentant* et l'ambiguïté de son rapport à la puissance du peuple qui l'institue : en effet il détient son pouvoir du fait même du peuple qui est le pouvoir instituant premier et, en même temps, il génère la loi ou la décision d'une manière relativement autonome. On retrouve ici l'aspect problématique de certains débats révolutionnaires : l'idéal révolutionnaire de la souveraineté du peuple se trouvait confronté à tout instant à la trahison ou à l'impossibilité de la représentation politique ; *cette impossibilité était en réalité d'ordre métaphysique car souligner l'impossibilité de l'absolu de la représentation c'est faire de l'idéal démocratique de la représentation une entité paradoxalement irreprésentable.* C'est alors le peuple qui devient une entité irreprésentable dans la mesure où il n'est, en soi, intelligible et efficace que pris dans son unité et dans son indivisibilité. *En tant que principe métaphysique d'unification il est transcendant à la multiplicité dont il est pourtant composé.* D'un point de vue pratique, le problème se pose de la manière suivante : si la puissance de l'unité du peuple joue un rôle politique dans le fonctionnement de l'institution démocratique, c'est parce qu'il joue le rôle d'une extraordinaire force centripète qui rappelle sans cesse à tous et à tout moment l'exigence — d'essence métaphysique et en elle – même irreprésentable —, de s'unir pour pouvoir persister comme entité politique fondatrice de l'institution politique. Mais si le peuple ne peut pas se circonscrire ou se définir lui – même sans être confronté aux apories évoquées plus haut, cela implique que bien qu'irreprésentable et innommable en soi, il n'en reste pas moins qu'il doit impérativement être nommé et désigné par les représentants. *En ce point s'opère un retournement lourd de conséquences* : puisque le peuple ne peut se nommer, se circonscrire et se représenter lui – même sous quelque forme que ce soit, puisqu'il appartient à la catégorie métaphysique de l'Un qui ne peut être saisi ou particularisé sous peine de disparaître en tant qu'Un, il est nécessaire que le représentant (individu ou ensemble d'individus), assume la tâche de représenter cette entité et qu'il accepte (comme le peuple doit l'accepter) de prendre des décisions politiques au nom de ce qui ne peut ni se nommer ni se désigner soi – même. En d'autres termes : *il décide au nom du peuple pour le peuple mais sans le peuple* c'est - à - dire en exerçant *une part de souveraineté* qui nécessairement lui appartient en propre. La représentation apparaît ainsi comme un processus éminemment paradoxal : c'est en effet toujours l'exigence de la représentation qui est maintenue, mais, celle – ci s'avérant une impossibilité dans son accomplissement total, elle devient une exigence qui passe alors par la médiation des représentants chargés concrètement et empiriquement de déterminer les actions politiques en fonction du peuple qui sert de référence. Autrement dit : c'est parce que le peuple comme représentation une et totale est une *fiction politique d'essence métaphysique* qu'il est nécessaire de lui donner un sens et une détermination pratique qui le rende effectif dans la sphère de l'action politique. S'il n'en était pas ainsi, il serait d'ailleurs l'esclave du peuple et la souveraineté ne serait pas effective. *L'autonomie du représentant se*

détermine dans la décision politique au détriment de l'autonomie du représenté. Comme le souligne J. Baechler dans *Démocraties* « La nature des choses contraint les sociétaires à renoncer à une fraction de leur facultés d'initiative et de décision et à les confier à certains d'entre eux.» [123] Cette délégation de pouvoir a trois caractéristiques : elle est « temporaire », « circonscrite » et « réversible » [124], ce qui indique qu'elle est limitée dans le temps et dans le domaine de son exercice.

Malgré cette réserve il semble que nous soyons d'une manière générale devant l'aporie constitutive de toute détermination démocratique de l'être – commun. *C'est dans cet écart de la souveraineté effective que la souveraineté démocratique montre ses limites et nous permet de comprendre en quoi il y a toujours une part métaphysique dans la démocratie.* C'est cet écart qui met le souverain à distance de lui - même ; c'est dans cette autonomie seconde du représentant que s'opère la médiation représentative et toute la question est alors de savoir quels rapports cette autonomie entretient avec l'extériorité évoquée plus haut. Sans un tel écart la souveraineté serait impossible car elle s'en tiendrait à l'entité métaphysique évoquée plus haut, ou elle se contredirait elle – même à chaque instant devant la nécessité de représenter chaque singularité. Car l'acte de la représentation unifiée par la volonté générale n'a lieu qu'une seule fois : l'accord porte sur les principes qui fondent l'existence commune politique ; les premières décisions prises mettront inévitablement l'entité du peuple à l'épreuve de la multiplicité et de la séparation. Au fond c'est dans cet écart second que la souveraineté se met à distance d'elle - même en ouvrant un point de disjonction entre l'immanence principielle du peuple constituant et *la transcendance active* de l'acte politique décisionnel. Au fond il est possible de dire que l'acte de représentation démocratique est une mise à distance du peuple dans l'instant même où il est reconnu comme puissance instituante ; le peuple se dessaisit de lui - même, c'est - à - dire de son propre pouvoir politique originaire, et se constituer comme peuple ou corps politique c'est alors renoncer à l'intégralité et à l'immédiateté de son pouvoir d'institution. Que le peuple accepte d'être représenté par des représentants particuliers est donc *un impératif démocratique essentiel* dans la mesure où il lui est impossible de se représenter lui – même. Cet écart est *l'écart métaphysique* dans lequel non seulement nécessairement le peuple est mis à distance de lui - même mais où en outre il est dépossédé de la prise de décision effective et de l'acte politique qui la suit dans le temps. La souveraineté a ainsi *une structure politique aporétique* ou en tout cas marquée par une forme de dualité inséparable de l'écart dont il est ici question. La question est ainsi posée du lieu du pouvoir. *Cette structure aporétique détermine une inadéquation entre la souveraineté principielle du peuple et la souveraineté décisionnelle de l'homme politique.* Plus encore le contenu de la décision prise ou du projet arrêté doit normalement pouvoir être référé à l'intérêt général, mais il est impossible factuellement de revenir à la source populaire du pouvoir pour, à chaque fois, vérifier sa conformité ou légitimer la décision politique prise. Si une telle démarche — que l'on pourrait appeler une démarche de légitimation rétrospective était possible —, cela reviendrait à dire qu'au moment de décider et d'agir les représentants politiques devraient impérativement court - circuiter leur action pour revenir à l'universalité ou à la

123 BAECHLER, Démocraties, Paris, Calmann - Levy, Collection " Liberté de l'esprit ", 1985, p.45.

124 Ibid., p.46.

majorité instituante qui leur donna la légitimité dans le registre de « être représentant ». La politique démocratique serait ainsi une constante impossibilité de gouverner puisque neutralisée sans cesse par cette exigence de légitimation. De la même façon le recours constant à l'assentiment du peuple semble être plus *un mythe politique et métaphysique* qu'une possibilité effective incarnée dans les pratiques. *C'est une des formes du mythe de la totalité qui d'ailleurs peut aisément mener à des formes de totalitarismes.* En effet, dans ce registre d'un retour perpétuel à la volonté indivise du peuple ou à une majorité censée l'incarner, le risque apparaîtrait d'un peuple dont la figure serait celle d'une totalité indivise qui à chaque fois serait à prendre en tant que telle. C'est cette problématique, qui apparaît parfois comme contradiction incarnée, qui doit être assumée par le discours et la légitimité à la fois épistémologique, anthropologique et politique qui lui est liée.

Soulignons un paradoxe démocratique qui très vite peut devenir une contradiction : la liberté constituante du sujet politique est un point de commencement qui très vite s'avère limité et aliéné par le pouvoir du peuple, c'est - à - dire du corps politique tout entier qui doit, en vertu du principe premier de l'unité et de l'universalité, régenter l'ensemble des existences individuelles au nom du peuple. Tel est *le dilemme de l'idée du peuple et de la révolution française en tant qu'elle a incarné cette idée et qu'elle l'a poussée en ses limites dans la mesure où elle en a fait le point de contact originaire et indivis du corps politique et de la nation avec eux - mêmes dans un circuit où l'individu - citoyen ne pouvait plus que rejoindre un tout symbolique et mythique en ce sens qu'il s'avérait être de l'ordre de la représentation idéale plus que de l'ordre d'une réalité pratique, tangible et institutionnelle.* Dans cet ordre de choses, le citoyen, élément politique de base, doit s'imbriquer et même se fondre dans cet ensemble universel du peuple. Son existence politique est problématique puisqu'il est un élément séparé et autonome et qu'en même temps il ne prend son sens et sa consistance politique que dans la mesure où il fusionne avec les autres citoyens au sein du corps politique unifié par une volonté et un intérêt généraux.

En d'autres termes, c'est la question de l'incarnation du pouvoir de la nation que nous retrouvons au coeur de la problématique politique ; si la Révolution en effet est ce moment refondateur, cela implique que la légitimité du pouvoir politique soit entièrement garantie : elle ne peut l'être que dans, par et pour le peuple. Car, comme le souligne F. Furet, après l'événement révolutionnaire le pouvoir est non seulement vacant mais en outre il n'occupe plus à proprement parler de *lieu* ; il est confié d'une manière temporaire aux assemblées qui, à chaque fois, doivent statuer sur son origine et sur sa légitimité, ce qui montre que ses fondements institutionnels ne sont encore ni définis ni garantis. C'est sans doute ce qui explique la surenchère concernant ce pouvoir qu'il s'agit de s'approprier plus par le discours et les symboles, notamment égalitaires, qu'il véhicule que par des réalisations pratiques. Ainsi écrit Furet « A partir du printemps 89, il est donc clair que le pouvoir n'est plus dans ces conseils et dans ces bureaux du roi de France d'où étaient partis, depuis des siècles, tant de décisions, tant de règlements, tant de lois. Mais du coup, il a perdu tout point d'ancrage ; il n'est plus dans aucune institution : car celles que l'Assemblée s'ingénie à reconstruire, tout conspire à ce qu'elles soient emportées, refaites et détruites à nouveau, comme un château de

sable attaqué par la marée.» [125] On peut ainsi considérer que la nation en état de suspension de pouvoir et que toutes les énergies politiques se focalisaient alors sur la question décisive et vitale de savoir comment (re)fonder le pouvoir politique et son exercice d'une manière légitime. « La révolution se caractérise par une situation où le pouvoir apparaît à tous comme vacant, devenu libre, intellectuellement et pratiquement. Dans l'ancienne société, c'était le contraire : le pouvoir était occupé, de toute éternité, par le roi, il n'était jamais libre, qu'au prix d'une action à la fois hérétique et criminelle, et il était d'ailleurs propriétaire de la société, arbitre de ses fins. Or, le voici non seulement disponible, mais propriété de la société, qui doit l'investir, le soumettre à ses lois. Comme il est aussi le grand coupable de l'Ancien Régime, le lieu de l'arbitraire et du despotisme, la société révolutionnaire conjure la malédiction qui pèse sur lui par une sacralisation inverse de l'Ancien Régime : c'est le peuple qui est le pouvoir. Mais du coup, elle se condamne à ne faire exister cette équation que par de l'opinion. *La parole se substitue au pouvoir comme seule garantie que le pouvoir n'appartient qu'au peuple, c'est - à dire à personne.* Et contrairement au pouvoir, qui a la maladie du secret, la parole est publique, donc soumise elle - même au contrôle du peuple (...).» [126]

Remarquons que *la substitution du pouvoir par la parole* semble mettre en jeu une dichotomie entre la réalité d'une représentation politique populaire assumée et incarnée dans les décisions collectives et dans les institutions et l'irréalité d'une utopie irreprésentable qui semble ne pouvoir prendre forme que sur le plan logique et rhétorique du discours. En un tel contexte il est naturel que le réflexif et le discursif prennent le pas sur la finalité naturelle du pouvoir politique qui réside dans son application collective en vue de faire fonctionner adéquatement l'organisation collective et d'assurer un certain type de relations entre les membres de la communauté politique. Pour le dire autrement : l'exercice du pouvoir est une chute originelle dans la mesure où dès que ce pouvoir d'origine révolutionnaire prendra des formes et s'appliquera de manière précise à des points ou à des cas particuliers il sera instantanément déchu de son universelle légitimité : le peuple en soi est une entité irreprésentable qui doit pourtant impérativement être représentée pour rendre la démocratie effective. Il n'est donc pas étonnant que la Révolution ait été agie par la parole lorsqu'il s'agissait de mettre en scène ses éléments politiquement fondateurs comme l'idée de peuple. Tout est bien tant qu'on en reste à l'énoncé des principes et tout dégénère lorsqu'il s'agit de les confronter à la diversité du réel. Dans une telle conception l'action politique est court - circuitée : il s'agit pour les révolutionnaires de remonter à chaque fois aux sources mêmes de la légitimité politique et d'en montrer la cohérence, l'unité et même la vérité dans l'ordre théorique d'un discours fonctionnant à partir d'entités abstraites dont la première est l'idée de peuple. F. Furet décrit précisément le mécanisme de substitution dont il a été question : « Devenue pouvoir, l'opinion doit ne faire qu'un avec le peuple ; la parole ne doit plus cacher des intrigues, mais refléter comme un miroir des valeurs. Dans ce délire collectif sur le pouvoir, qui règle désormais les batailles politiques de la révolution, la représentation est exclue ou perpétuellement surveillée ; le peuple, comme c'est le cas chez Rousseau, ne peut pas par définition, aliéner ses droits à des intérêts particuliers : il cesserait au

125 FURET, Penser la révolution française, Gallimard, Collection " Folio - Histoire ", 1985, p. 81.

126 Ibid., p. 83. C'est nous qui soulignons.

même instant d'être libre. Dès lors, la légitimité (et la victoire) appartiennent à ceux qui figurent symboliquement sa volonté et qui parviennent à en monopoliser l'instance. C'est le paradoxe inévitable de la démocratie directe de substituer à la représentation électorale un système d'équivalences abstraites à travers lequel la volonté du peuple ne cesse de coïncider avec le pouvoir, et par quoi l'action est très exactement identique à son principe de légitimité. Si la Révolution française vit ainsi dans sa pratique politique les contradictions théoriques de la démocratie, c'est qu'elle inaugure un monde où les représentations du pouvoir sont le centre de l'action, et où le circuit sémiotique est maître absolu de la politique.» [127] On voit de quelle façon la représentation et la souveraineté du peuple ont pu en certaines périodes de l'histoire être considérées comme fictions politiques transformées pour les besoins de l'action politique en *fictions discursives* renvoyant sans cesse, dans l'ordre même d'un discours ayant un effet sur le réel, aux idéaux politiques en les présentant métaphoriquement et symboliquement comme des absolus politiques et existentiels structurant l'ensemble de la vie individuelle et collective. Tout se passe comme si l'impossibilité concrète et matérielle d'incarner la représentation du peuple et d'en faire une souveraineté opératoire exigeait la construction d'un univers discursif se substituant à la réalité et à ses déficiences. *A nouveau nous retrouvons ce problème des limites de l'être - commun politique qui, ayant posé l'intelligibilité des principes constitutifs du logos politique, se trouve dans l'impossibilité institutionnelle et pratique de les réaliser étant donné leur caractère absolu.*

Certaines critiques formulées à l'encontre du principe de souveraineté rejoignent la critique de l'abstraction des droits de l'homme. En effet l'idéal ou le mythe d'une souveraineté entièrement accomplie ont pu être considérés comme le corollaire naturel de droits de l'homme procédant par abstraction pour arriver aux notions d'égalité et de souveraineté démocratiques impliquant une conception individualiste et abstraite d'un homme détaché de ses racines et de l'expérience historique. Mais ce processus d'abstraction — nous l'avons constaté précédemment — s'avère indispensable pour que l'incarnation et l'institution de l'être - commun politique soient pensables et qu'on s'efforce de le réaliser. Cette critique des droits de l'homme et de la conception de la souveraineté et du contrat social qui l'accompagne a été faite par exemple par Taine au 19 ème siècle dans *Les origines de la France contemporaine*. Ses critiques des penseurs politiques du 18 ème siècle et de la Révolution, souvent excessives, n'en gardent pas moins un intérêt pour mettre à distance l'événement révolutionnaire et ses conséquences, et mieux comprendre le rôle qu'il a joué dans la mise en place des principaux concepts démocratiques modernes. « Appliquez le *Contrat social*, si bon vous semble dit - il, mais ne l'appliquez qu'aux hommes pour lesquels on l'a fabriqué. Ce sont des hommes abstraits, qui ne sont d'aucun siècle et d'aucun pays, pures entités écloses sous la baguette métaphysique. En effet, on les a formés en retranchant expressément toutes les différences qui séparent un homme d'un autre, un Français d'un Papou, un Anglais moderne d'un Breton contemporain de César, et l'on n'a gardé que la portion commune. On a obtenu ainsi un résidu prodigieusement mince, un extrait infiniment écourté de la nature humaine, c'est - à dire, suivant la définition du temps, " un être qui a le désir du bonheur et la faculté de raisonner ", rien de plus et rien

127 FURET, op. cit., pp. 83/84.

d'autre. On a taillé sur ce patron, poursuit Taine, plusieurs millions d'êtres absolument semblables entre eux ; puis, par une seconde simplification aussi énorme que la première, on les a supposés tous indépendants, tous égaux, sans passé, sans parents, sans engagements, sans traditions, sans habitudes, comme autant d'unités arithmétiques, toutes séparables, toutes équivalentes, et l'on a imaginé que, rassemblés pour la première fois, ils traitaient ensemble pour la première fois.» [128] On voit se dégager dans ce passage la source philosophique et anthropologique de la souveraineté ; celle - ci, en effet, n'est possible que si le peuple compose une entité homogène constituée d'individus métaphysiquement semblables dont le pouvoir ne peut être que de l'ensemble puisqu'aucun citoyen ne peut prétendre à davantage de pouvoir qu'un autre au nom de l'être - commun égalitaire qui fonde leur existence politique. Ce qui est en question finalement, *c'est la possibilité même de l'exercice universel d'une souveraineté démocratique qui ne se déterminerait elle - même que dans l'abstraction des droits de l'homme et dans la stricte autonomie de la raison individuelle.* On entrevoit ici en quel sens le fondement de la souveraineté démocratique est à rechercher, d'une manière généalogique, dans des prémisses philosophiques et/ou idéologiques qui mettent en scène une certaine conception de l'homme. Ou pour le dire autrement il apparaît que la souveraineté, loin d'être une évidence s'offrant à tout un chacun, procède d'une anthropologie qui la fonde et la rend possible. *C'est aussi en ce lieu théorique premier et fondateur que l'être - commun politique puise ses sources lorsqu'il s'agit de la représentation démocratique.* Dans le même ordre d'idées, le problème est de savoir si c'est l'universalité abstraite égalitaire qui est première ou si, d'une façon ou d'une autre, il faut tenir compte d'une histoire déposée dans l'expérience génératrice d'aspects fondamentaux de l'organisation collective. Cette question a été aperçue par un certain nombre de penseurs français de la fin du 18 ème ou du début du 19 ème siècle. Le politologue D. Michel écrit à ce propos : « Bonald condamne l'individualisme révolutionnaire. L'individu n'a pas de droits, il n'a que des devoirs : il n'existe que pour la société, il est formé par elle et ce n'est pas lui qui la forme. D'où un refus radical de la morale du bonheur : " L'Etat doit faire peu pour les plaisirs des hommes, assez pour leurs besoins, tout pour leurs vertus." La société moderne qui, conséquemment à la révolution n'est plus qu'une poussière d'individus est " inconstituée ", à la différence du Moyen Age ou de l'Ancien Régime, société constituée composée de corps. Tout tend à " faire corps " dans le monde social, en passant par la famille et les professions. Il n ' y a d'individus socialement valables qu'encadrés, à travers les métiers notamment (...).» [129] Cette critique de la société démocratique s'accompagne d'une mise en cause de l'idée de peuple. En effet, explique Bonald dans ses *Réflexions sur la révolution de juillet 1830* « Le peuple n'est qu'une foule d'individus isolés, indépendants les uns des autres dans leur être moral comme dans leur être physique, donc chacun a sa volonté comme il a ses organes, et par conséquent « peuple » est une fiction par laquelle on fait abstraction des individus qui le composent pour en faire un être collectif, être idéal, être de raison qu'on ne peut voir,

---

128 TAINE, Les origines de la France contemporaine, 11 vol., Paris, Hachette, réed. 1909, La Révolution, Tome premier, Livre 2, Chap. 2, pp. 217/218.

129 MICHEL Denis, « Que faire de la Révolution française ? » , in SIRINELLI (J.- F). (sous la direction de), Histoire des droites en France, Paris, Gallimard, Collection " nrf - essais ", tome 1 : « Politique », 1992 , tome 1, p. 34.

entendre ni toucher ; et si l'on demande où est le peuple, il est partout par ses individus et nulle part comme peuple. C'est cet être idéal et sans réalité individuelle qu'on revêt de toutes les perfections, de toutes les qualités et de tous les pouvoirs ; à qui l'on attribue une volonté, une raison, une force et qui cependant ne peut avoir que les volontés presque toujours contradictoires des individus, leurs raisons discordantes, et leurs forces aveugles et brutales.» [130] Inscrivant sa réflexion dans la société d'Ancien Régime Bonald critique la souveraineté en tant que pouvoir qui abstrait chaque individu de sa fonction au sein de l'ordre social qui doit exprimer une certaine harmonie. Si la souveraineté est contestée c'est ainsi parce qu'elle s'avère être une fiction universelle qui oblige chacun à s'occuper de tous et de tout sur le plan politique indépendamment de ses capacités et de ses compétences professionnelles ou de ses attributions familiales. Si la démocratie n'est pas un bon régime politique c'est parce que dans son essence représentative elle implique la négation de ce qui historiquement et socialement est *déjà* institué et ordonné à travers des communautés partielles comme les corporations de métiers ou la famille « naturelle » dans laquelle l'autorité du père est à l'image de ce que doit être à plus grande échelle l'autorité du roi sur ses sujets. Ainsi « Comme le peuple et sa souveraineté sont des fictions, tout est aussi fiction dans la manière dont il l'exerce. Tous les hommes de la famille, propriétaires, cultivateurs, commerçants, industriels, savants, littérateurs, artistes, artisans, *on les appelle tous à la fois ou seulement un certain nombre comme représentants de tous les autres* ; on les appelle à passer sans noviciat et sans préparation du gouvernement de leurs familles au gouvernement public auquel ils sont pour le plus grand nombre étrangers par leurs occupations et leurs habitudes, et l'on en fait des législateurs politiques, des administrateurs publics et malgré eux des militaires et des juges les uns des autres, même au criminel ; et ils deviennent ainsi comme par imposition des mains, juges de toutes les personnes, taxateurs de toutes les fortunes, législateurs sans autorité, pouvoir sans contrôle, ordonnateurs sans responsabilité, mandataires sans mandat, fiction eux - mêmes de pouvoir dans un système où tout est fiction sauf l'impôt (...).» [131] C'est dans cette représentation universelle qui fait sortir chacun de sa fonction spécifique que Bonald voit le principal facteur d'un désordre à la fois politique et social puisque, si l'on suit son raisonnement, chacun doit avoir en terme de représentativité la faculté de se mettre à la place des autres qui lui sont hétérogènes sur le plan individuel et surtout sur le plan des fonctions sociales. Ce qu'il critique ainsi dans le système universaliste de la représentation c'est le mélange qui s'opère entre les fonctions sociales et la fonction politique abstraite interchangeable donnée à chaque citoyen comme signe de sa condition égalitaire. On retrouve ici la critique du principe métaphysique — ou, plus exactement ici, méta - social — de l'idée de représentation universelle. *Car reconnaître cette unité et cette abstraction du corps politique dans les actes de représentation c'est en faire un être indépendant des fonctions sociales déterminées en tant qu'elles s'appliquent à des individus impliqués d'abord dans une existence sociale à travers leur métier* et n'étant pas a priori compétents pour prendre des décisions politiques sur des sujets qui concernent une fraction de la communauté.

---

130 BONALD, op. cit., pp. 79/80.

131 BONALD, op. cit., p. 80. C'est nous qui soulignons.

Un certain nombre de philosophes dans cette première moitié du 19 ème siècle s'interrogent sur le sens et les conséquences de *l'atomisation et de l'autonomisation des volontés et de la prise de conscience de la souveraineté individuelle de la raison qui suit la Révolution française.* On trouve par exemple ce type de critique en 1822 chez Comte dans le *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société.* Analysant les « (...) principes critiques qui ont servi à détruire le système féodal et théologique (...)», Comte explique que « Le principe de cette doctrine, sous le rapport spirituel, est le dogme de la liberté illimitée de conscience (...). Son essence est, en effet, d'empêcher l'établissement uniforme d'un système quelconque d'idées générales, sans lequel néanmoins il n ' y a pas de société, en proclamant la souveraineté de chaque raison individuelle. Car, à quelque degré d'instruction auquel parvienne jamais la masse des hommes, il est évident que la plupart des idées générales destinées à devenir usuelles ne pourront être admises par eux que de confiance, et non d'après des démonstrations.» [132] Il critique ainsi le pouvoir excessif de la raison individuelle qui croit pouvoir légiférer et agir adéquatement alors qu'aucun principe de connaissance véritable ne peut permettre d'accorder une telle diversité de raisons individuelles et de déterminer l'unité d'un gouvernement et d'un projet social et politique.

Tocqueville dans un discours prononcé à l'Académie française en 1842 s'interroge lui aussi sur les effets de la Révolution française dans le cadre d'une réflexion sur la souveraineté. Sa réflexion, de nature épistémologique pour une part, insiste sur l'indétermination rationnelle dans laquelle se trouvent les individus après l'épisode révolutionnaire. Si la souveraineté s'avère difficile, voire impossible à réaliser au sein de la société démocratique, il faut craindre de voir apparaître des formes d'un pouvoir absolu qui se chargera d'exercer une souveraineté une et indivise d'une façon autoritaire pour suppléer la déficience politique du peuple et la croyance dans l'autonomie et le pouvoir d'une raison individuelle souveraine. «La philosophie nouvelle, écrit - il, en soumettant au seul tribunal de la raison individuelle, toutes les croyances, avait rendu les intelligences plus indépendantes, plus fières, plus actives, mais elle les avait isolées. Les citoyens allaient bientôt s'apercevoir que désormais ils leur faudrait beaucoup d'art et d'efforts pour se réunir dans des idées communes, et qu'il était à craindre que le pouvoir ne vint enfin à les dominer tous, non parce qu'il avait l'opinion publique, mais parce que l'opinion publique n'existait pas. Ce n'était pas seulement l'isolement des esprits qui allait être à redouter, mais leur incertitude et leur indifférence ; chacun cherchant à sa manière la vérité, beaucoup devaient arriver au doute, et avec le doute pénétrait naturellement dans les âmes le goût des jouissances matérielles, ce goût si funeste à la liberté et si cher à ceux qui veulent la ravir aux hommes.» [133] *Tocqueville a entrevu dans ce texte une des tensions majeures du système démocratique.* Comment en effet unifier les volontés et les raisons d'agir lorsque chaque raison croit posséder, en vertu de qualités intrinsèques qui font sa dignité et légitiment son pouvoir décisionnel, le critère de ce qui est bon ou mauvais sur le plan politique? *La*

---

132 COMTE, Plan des travaux nécessaires pour réorganiser la société, dans Philosophie des sciences, choix de textes par Juliette Grange, Paris, Gallimard, Collection " Tel ", 1996. pp. 241/242.

133 TOCQUEVILLE, Discours à l'Académie française, dans Oeuvres, vol. 1, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1991, tome 2, p. 1205.

souveraineté démocratique de la raison peut paradoxalement se transformer en faiblesse de la raison individuelle isolée des autres et incapable de juger de tout par elle - même. Car le problème souligné par Comte comme par Tocqueville est celui de la nécessité qu'il y a pour une société politique de former des normes ou des opinions générales permettant la réalisation d'une forme d'unité et le gouvernement effectif de l'ensemble de la communauté des hommes. La souveraineté démocratique correspond à un double mouvement puisqu'il implique *l'individualisation des opinions et des décisions* en même temps que *la relativisation généralisée des points de vue.* Chacun, ne trouvant aucune référence *transcendante* qui pourrait fonder et légitimer son point de vue de manière décisive, est renvoyé à sa propre autorité — *à l'autorité de son propre pouvoir rationnel. L'homme démocratique alors est confronté à sa finitude car on attend de lui un jugement et, le cas échéant, une décision sur des questions collectives pour lesquelles il n'a plus désormais qu'un jugement rationnel, certes, mais particulier.* C'est ainsi que Tocqueville décrit la situation qui suit les épisodes révolutionnaires : « Les hommes, dit - il, ne sont plus liés que par des intérêts et non par des idées, et l'on dirait que les opinions humaines ne forment qu'une sorte de poussière intellectuelle qui s'agite de tous côtés, sans pouvoir se rassembler et se fixer. Ainsi l'indépendance d'esprit que l'égalité suppose n'est jamais si grande et ne paraît si excessive qu'au moment où l'égalité commence à s'établir et durant le pénible travail qui la fonde.» [134] De même, « Le 18 ème siècle et la Révolution, en même temps qu'ils introduisaient avec éclat dans le monde de nouveaux éléments de liberté, avaient déposé, comme en secret, au sein de la société nouvelle, quelques germes dangereux dont le pouvoir absolu pouvait sortir.» [135] *C'est ainsi que l'être - commun égalitaire issu de l'épisode révolutionnaire se retournait du fait des déficiences de l'idée de peuple et de la souveraineté en son contraire : le pouvoir d'un seul, alliant démagogie et usurpation pour exercer au nom de tous la souveraineté d'une nation devenue absente à elle - même.* « Le pouvoir de diriger la nation et de l'administrer n'étant plus considéré comme un privilège attaché à certains hommes ou à certaines familles, mais paraissant le produit et l'agent de la volonté de tous, on reconnaissait volontiers qu'il ne devait avoir d'autres limites que celles qu'il s'imposait à lui - même ; c'était à lui de régler à son gré l'Etat et chaque homme. Après la destruction des classes, des corporations et des castes, il apparaissait comme nécessaire et naturel héritier de tous les pouvoirs secondaires. Il n'y avait rien de si grand qu'il ne pût atteindre, rien de si petit qu'il ne pût toucher. *L'idée de la centralisation et celle de la souveraineté du peuple étaient nées le même jour.* De pareilles notions étaient sorties de la liberté ; mais elles pouvaient aisément aboutir à la servitude. Ces pouvoirs illimités qu'on avait avec raison refusés au prince, quand il ne représentait que lui - même ou ses aïeux, on pouvait être amené à les lui concéder lorsqu'il semblait représenter la souveraineté nationale ; et c'est ainsi que Napoléon put enfin dire, sans trop blesser le sens public, qu'il avait le droit de tout commander, parce que seul il parlait au nom du peuple.» [136] Cette corrélation de la souveraineté et de la centralisation

134 TOCQUEVILLE, De la démocratie en Amérique, op. cit., tome 2, p. 13.

135 TOCQUEVILLE, Discours à l'Académie française, op. cit., p. 1205.

136 TOCQUEVILLE, Discours à l'Académie française, op. cit., pp. 1207/1208.

permit l'unification et la personnification du pouvoir et l'émergence du bonapartisme comme doctrine du peuple retournant ce dernier contre lui - même sous la forme d'un populisme vidant le citoyen et la nation de leurs substances politiques réelles en les assujettissant à la volonté d'un seul. Si l'unité et l'indivisibilité de la souveraineté étaient saufs, cela n'avait été rendu possible que par l'unification artificielle du peuple et du territoire national par le moyen d'une volonté démagogique extérieure. M. Gauchet *insiste sur la continuité entre jacobinisme et bonapartisme* mettant au centre une notion de souveraineté populaire utilisée pour la confiscation du pouvoir et l'usurpation politique. « Un peuple souverain, écrit - il, est un peuple en péril, comme nul autre, d'aliénation de sa souveraineté (...). Car c'est d'un coup la somme totale de la puissance sociale que ravit l'instance exécutrice, qu'elle se proclame peuple ou qu'elle s'en sépare ostensiblement pour mieux donner corps à sa volonté supposée.» [137] L'interrogation des penseurs politiques de la première moitié du 19 ème siècle en France semble marquée par cette ambivalence d'une souveraineté abstraite menaçant le corps politique et le corps social de dissolution jusqu'à altérer les notions cardinales de nation et de patrie du fait d'un processus d'aliénation du pouvoir réel du peuple. Ainsi Constant dès 1814 soulignera dans des pages d'une acuité saisissante le danger de l'uniformisation devenue condition nouvelle du despotisme. La perspective qu'il propose est un peu différente. « Il est assez remarquable que l'uniformité n'ait jamais rencontré plus de faveur que dans une révolution faite au nom des droits et de la liberté des hommes. L'esprit systématique s'est d'abord extasié sur la symétrie. L'amour du pouvoir a bientôt découvert quel avantage immense cette symétrie lui procurait. Tandis que le patriotisme n'existe que par un vif attachement aux intérêts, aux moeurs, aux coutumes de localité, nos soi - disant patriotes ont déclaré la guerre à toutes ces choses. Ils ont tari cette source naturelle de patriotisme, et l'ont voulu remplacer par une passion factice envers un être abstrait, une idée générale, dépouillée de tout ce qui frappe l'imagination et de tout ce qui parle à la mémoire. Le despotisme, qui a remplacé la démagogie, et qui s'est constitué légataire du fruit de tous ses travaux, a persisté très habilement dans la route tracée.» [138] Ce que craint Constant, c'est de voir se tarir la source locale et affective de l'attachement générateur de vertu et de patriotisme réel (et non pas centralisé, abstrait et finalement fictif). Ainsi « L'attachement aux coutumes locales tient à tous les sentiments désintéressés, nobles et pieux. Quelle politique déplorable que celle qui en fait de la rébellion ! Qu'arrive - t - il? Que dans tous les Etats où l'on détruit ainsi toute vie partielle, un petit Etat se forme au centre : dans la capitale s'agglomèrent tous les intérêts ; là vont s'agiter toutes les ambitions ; le reste est immobile. Les individus, perdus dans un isolement contre nature, étrangers au lieu de leur naissance, sans contact avec le passé, ne vivant que dans un présent rapide, et jetés comme des atomes sur une plaine immense et nivelée, se détachent d'une patrie qu'ils n'aperçoivent nulle part, et dont l'ensemble leur devient indifférent, parce que leur affection ne peut se reposer sur aucune de ses parties. La variété c'est de l'organisation ; l'uniformité c'est du mécanisme. La variété,

137 GAUCHET, Préface à De la liberté chez les modernes. Ecrits politiques, textes choisis par M. Gauchet, Paris, Le livre de poche, Collection " Pluriel ", 1980, p. 25

138 CONSTANT, De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne, dans De la liberté chez les modernes, op. cit., chap. 13, p. 147.

c'est la vie ; l'uniformité, c'est la mort.» [139] L'atomisation qu'il décrit se double d'une concentration du pouvoir central et d'une dépossession des possibilités locales d'exercice du pouvoir. En 1827 enfin, Guizot fait des remarques convergentes dans la neuvième leçon sur l'*Histoire de la civilisation en Europe* consacrée à l'analyse des différentes formes de royautés. Il s'interroge sur « la personnification du pouvoir dans la royauté » et la mise en place à certaines périodes historiques de pouvoirs incarnant l'unité dans une société travaillée par l'égoïsme et l'éparpillement de volontés désunies. « (...) Nous avons vu la souveraineté passer du peuple dans un homme : c'est l'histoire de Napoléon. Celui - là aussi a été une personnification du peuple souverain ; il le disait sans cesse. Il disait : " Qui a été élu comme moi par dix - huit millions d'hommes? Qui est comme moi le représentant du peuple? ". Et quand sur ses monnaies on lisait d'un côté : *république française* ; de l'autre : *Napoléon , empereur*, qu'était - ce donc, sinon le fait que je décris, le peuple devenu roi? » [140]

Soulignons pour terminer une anomalie du système démocratique qui tend à pallier souvent d'une manière illégitime et illusoire le déficit inhérent à la souveraineté. La démagogie en effet peut être considérée comme une façon de résoudre l'opposition entre le représentant et le représenté par un processus identificatoire abolissant l'écart qui fait du représentant un délégué pouvant agir, dans une certaine mesure, en lieu et place, du représenté. Ne faut - il pas considérer la démagogie comme une tentative pour suppléer cette représentation toujours aporétique? Le démagogue ne cherche - t - il pas pour conquérir ou conserver le pouvoir à mettre en place un procédé identificatoire qui est antérieur au processus de représentation en ce sens qu'il joue sur des domaines infra - politiques?

Quel est alors le principal effet de la démagogie comme pratique esquivant la difficulté de la représentation démocratique et centrée sur la recherche d'un pouvoir personnel fondé sur un rapport illusoire aux citoyens par lequel la représentation est remplacée par l'identification pure et simple? La représentation est prise au piège d'elle - même. Le représentant se confond avec le représenté. Du fait de cette identification/confusion originaire, plus rien n'est représenté : le représentant qui devrait jouer le rôle politique de médiateur s'auto - dissout dans le processus identificatoire. *La démagogie a un intérêt considérable en terme de théorie politique* dans la mesure où elle permet d'étudier une tendance extrême de la démocratie qui est la pure et simple identification de ceux qui veulent représenter le peuple institutionnellement avec le peuple lui - même ou une fraction du peuple. Ce qui se produit est alors le phénomène suivant : pour obtenir l'élection et avoir la possibilité d'exercer le pouvoir le démagogue feint de se confondre avec le citoyen électeur. Ce n'est plus leur égalité qui prévaut en tant que citoyens mais c'est l'identification stratégique et opportuniste de l'un à l'autre. Cela revient à dire que la distance institutionnelle qui doit exister entre le citoyen et l'homme souhaitant exercer les fonctions représentatives s'estompe pour laisser la place à une identification non politique puisqu'elle touche à des domaines du comportement individuel et social sans lien avec les questions et les difficultés politiques. Autrement dit : le démagogue est celui qui cherche à

---

139 CONSTANT, op. cit., p. 150/151.

140 GUIZOT, Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire Romain, Paris, Victor Masson, 1851, Neuvième leçon, pp. 228/229.

déterminer l'acte politique du citoyen sur des considérations pré - politiques qui l'identifient au citoyen en question. Ce processus ne montre - t - il pas une fragilité interne de la représentation démocratique dans la mesure où la médiation est remplacée par une identification illusoire vouée à l'inconsistance, à l'irréalité politique et finalement à l'échec? C'est la question de l'efficacité représentative de la démocratie et de la prise de distance interne devant permettre *une auto - production de la souveraineté et du pouvoir politique qui est alors posée*. Le processus identificatoire est une autre manière de résoudre le problème de la souveraineté. En effet, plutôt que de prendre de la distance par rapport au peuple et d'exercer la part métaphysique de souveraineté dont nous parlions plus haut, le démagogue choisit de résorber la distance du représentant au représenté. Il ne s'agit donc plus de faire le détour par la médiation représentative, mais de s'identifier aux volontés (ou aux volontés supposées) d'une majorité. *Représenter devient alors, non plus rassembler à travers une unité commune mais, ce qui est un non – sens politique, s'efforcer de ressembler, s'efforcer de développer une manière d'être commune avec ceux que l'on doit représenter*. La démagogie équivaut ici à une situation non politique dans laquelle un irreprésentable constitué par les manières d'être acquiert une valeur déterminante pour la représentation qui passe ainsi à la considération de l'être - particulier dans la constitution d'un être - commun politique.

2. - L'IMPOSSIBLE INCARNATION ÉGALITAIRE.

L'IDÉAL ET LA VIOLENCE.

L'égalité ne put être incarnée pour deux raisons qui semblent entièrement opposées l'une à l'autre. Il risque d'une part d'y avoir une identification excessive des individus dans l'égalité. Mais d'autre part les mobiles passionnels individualistes, générés eux aussi par l'égalité, risquent de favoriser des processus de séparation ou même d'opposition. C'est au coeur de cette ambivalence égalitaire que resurgit le problème de l'incarnation égalitaire et de ses conditions de possibilité.

Ce thème était clairement apparu à certains penseurs du 19 ème siècle en France, peut - être parce qu'ils avaient davantage en mémoire que leurs successeurs les événements révolutionnaires et certaines de leurs conséquences issues du principe de l'égalité appliqué dans ses aspects politiques mais aussi philosophiques et anthropologiques. Ainsi par exemple H. Taine dans le premier volume des *Origines de la France contemporaine* consacré à la Révolution décrira les effets d'après lui funestes de l'égalité, et les mobiles passionnels et égoïstes peu avouables qui déterminèrent les principaux acteurs de la Révolution. Dénonçant la doctrine du contrat social, il explique qu'elle peut être considérée comme étant à l'origine d'une conception essentiellement individualiste de la vie en général et de l'action politique et révolutionnaire en particulier. Le jugement de Taine bien que rédigé à l'emporte pièce est révélateur du profil de la critique de la Révolution : « Quant à Brissot et à Marat, humanitaires emphatiques, ils n'ont vu la France et l'étranger que par la lucarne de leur mansarde, à travers les lunettes de leur utopie. De tels esprits, dégarnis ou dévoyés, ne peuvent manquer de prendre le *Contrat social* pour Evangile : car il réduit la science politique à l'application stricte d'un axiome élémentaire, ce qui les dispense de toute étude, et il livre la société à l'arbitraire du peuple, ce qui la remet entre leurs mains. — C'est pourquoi ils démolissent ce qu'il en reste et poussent au nivellement, jusqu'à ce que tout soit de plain - pied. " A mes principes, écrit Dumoulins, s'est joint le plaisir de me mettre à ma place, de montrer ma force à ceux qui m'avaient méprisé, de rabaisser à mon niveau ceux que la fortune avait placé au - dessus de moi. Ma devise est celle des

honnêtes gens : point de supérieur. " Sous le grand nom de liberté, c'est ainsi que chaque vanité cherche sa vengeance et sa pâture. Rien de plus naturel et de plus doux que de justifier ses passions par la théorie, d'être factieux en se croyant patriote, et d'envelopper les intérêts de son ambition dans les intérêts du genre humain.» [141] Cette lecture très critique et qui peut être taxée de conservatrice au sens d'une mise en question de l'ordre nouveau mis en place par la révolution n'en est pas moins éclairante pour mettre en perspective l'événement révolutionnaire français et ce qu'il implique du point de vue de ses idéaux et en particulier celui de l'égalité. Car cette égalité théoriquement ou philosophiquement universelle se tourne ici en son contraire : la révolution ne consiste pas seulement à changer l'ordre ancien injuste fondé sur la domination et l'inégalité des trois ordres, elle peut se lire et se comprendre au plus près des individualités qui l'ont mise en oeuvre et révéler les ressorts psychologiques qui ont pu la soutenir et mener à sa réalisation achevée sur le plan politique. On arrive à la considération générale suivante : si l'égalité fut l'un des principaux idéaux en vue dans les actions révolutionnaires, en même temps elle n'avait pas nécessairement une application universelle neutre dans l'esprit des révolutionnaires, mais jouait *comme mobile intérieur personnel* ou même égoïste, comme ce qu'on pourrait appeler *une puissance de nivellement au service du Moi.* Etrange paradoxe qui souligne sans doute la nécessité d'une double lecture et d'une double interprétation de ce type d'événement : la pureté de l'idéal tel qu'il a parfois été décrit, l'abnégation pratiquée au service du changement historique est une vision romantique de la révolution ; au fond dans *ce souci passionnel de la réalisation de soi se concentre déjà certains des aspects les plus séparateurs de la modernité politique post - révolutionnaire.* La révolution mettant radicalement en question l'unité ancienne devient un facteur de multiplication des individualités et, par conséquent de fragmentation des intérêts et des aspirations au sens de l'individualisme tocquevillien. « Il y a dans les idées générales une puissance terrible, surtout lorsqu'elles sont simples et font appel à la passion. Rien de plus simple que celles - ci, puisqu'elles se réduisent à l'axiome qui pose les droits de l'homme et y subordonne toutes les institutions anciennes ou nouvelles. Rien de plus propre à enflammer les coeurs, puisque la doctrine enrôle tout l'orgueil humain à son service, et consacre, sous le nom de justice, tous les besoins d'indépendance et de domination.» [142] La critique de Taine va plus loin et tente de montrer les insuffisances d'une conception abstraite, désincarnée et intemporelle en particulier dans sa rupture avec l'idée d'une continuité historique de la nation et du bien commun qui, selon Taine, s'y rattache. La philosophie du *Contrat social* est ainsi critiquée en ce sens qu'elle est simplificatrice et qu'elle sert d '« axiome » et de dogme universel. En outre la critique de Taine s'ancre dans une mise en question de la philosophie des droits de l'homme. Dans ce contexte général, le principe politique et révolutionnaire de l'égalité démocratique s'entend comme une puissance de nivellement qui échappe par rupture brusque, — quasi instantanée à l'échelle de l'histoire —, à l'ordre historique de la société et des institutions. Pour Taine, comme pour nombre de penseurs contre - révolutionnaires, l'intérêt de la nation et des individus est déposé dans leur histoire commune : il ne s'agit pas de rompre avec elle au nom d'une égalisation présente et brusque des conditions

141 TAINE , op. cit., tome 1, chapitre 4, § 3, p. 141.

142 TAINE , op. cit., § 6, p. 166.

politiques et sociale, mais il s'agit d'accepter dans le cours de l'histoire un ordre qui y est déjà fait. L'égalisation des conditions est non seulement politique et sociale mais aussi en un sens existentiel dans la mesure où en vertu des droits de l'homme et du citoyen chacun entre dans un rapport d'égalisation aux autres en application du principe d'identité de la nature humaine et de l'indistinction factuelle qu'elle implique comme conséquence en ce qui concerne les individus, les communautés partielles et les différents corps ou associations. L'identité qui surgit au coeur de l'événement révolutionnaire, est une identité qui annihile, partiellement en fait et absolument du point de vue des principes et dans la fin poursuivie, toutes les identités intermédiaires, différenciatrices et particulières. *Cette puissance d'assimilation politique et anthropologique, à l'origine d'une véritable dynamique de civilisation*, Taine n'en perçoit que les aspects négatifs, c'est - dire les aspects qui rompent avec ce qui est, qui rompent avec l'être pour mettre en place l'abstraction d'un devoir être - commun.

On retrouve la question, philosophiquement centrale, d'une civilisation politique de l'être - commun qui ne peut se fonder que sur un acte de négation : *il s'agit à nouveau de nier ce qui est dans l'ordre de l'expérience et de l'histoire pour affirmer métaphysiquement ce qui doit être et inscrire l'existence de chacun dans une communication universelle des consciences et dans l'immanence d'un être - commun qui dépasse ou annihile l'être - donné.* Sur le plan historique, F. Furet a souligné le caractère de radicale nouveauté de l'événement révolutionnaire qui se trouve être en rupture avec le passé et ce qu'il implique de donné et de déjà constitué dans la société ou d'institué dans l'ordre politique. Ainsi écrit - il « Comme l'avaient dit ses acteurs, la rupture révolutionnaire érige ainsi l'histoire de France en recommencement, et l'événement lui - même en une sorte de point focal où vient s'abolir le passé, se constituer le présent et se dessiner l'avenir. Non seulement ce qui a lieu est fatal, mais le futur aussi y est inscrit.» [143] De même, dans le contexte épistémologique de l'étude de la Révolution française, Furet souligne la nouveauté de l'événement qui ne peut plus être expliqué en terme de relation de cause antécédente qui l'aurait purement et simplement produit.« Admettons un instant que ces causes soient mieux élucidées qu'elles le sont, ou qu'on puisse en dresser un jour un tableau plus opératoire ; il reste que l'événement révolutionnaire, *du jour où il éclate*, transforme de fond en comble la situation antérieure et institue une nouvelle modalité de l'action historique, qui n'est pas inscrite dans l'inventaire de cette situation (...). En d'autres termes, le débat sur les causes de la Révolution ne recouvre pas le problème du phénomène révolutionnaire, largement indépendant de la situation qui précède : développant lui - même ses propres conséquences. Ce qui caractérise la Révolution comme *événement*, c'est une modalité de l'action historique ; c'est une dynamique qu'on pourra appeler politique, idéologique ou culturelle, pour dire que son pouvoir multiplié de mobilisation des hommes et d'action sur les choses passe par un surinvestissement de sens.» [144] Ce surinvestissement fera toute la difficulté de gestion de l'événement révolutionnaire et des conséquences qu'il développe au fur et à mesure. L'essentiel pour notre problématique est de souligner que l'appropriation de l'événement lui - même — comme

143 FURET, op. cit., p. 40.

144 Ibid., p. 44.

tentative collective d'égaliser les conditions objectives d'existence — s'inscrit dans une ambivalence qui empêche le pur et simple achèvement de la révolution dans l'idéal qui sert de référence à tous les discours. Si la dynamique de civilisation ainsi commencée peut être pensée ou formulée rhétoriquement, son application et sa réalisation concrète restent toujours en suspend : elle ne semble pas pouvoir être achevée. Le discours révolutionnaire produit alors plus que l'action ne peut réaliser ; le discours sur l'égalité et l'être - commun qu'elle implique excède toujours leur réalisation et leur effectivité : c'est son aspect métaphysique. *Si l'être actuel doit être dépassé au nom de l'égalité de l'être - commun, cette dernière tire sa dynamique civilisationnelle de ce qu'elle apparaît comme un point de fuite en ce sens qu'elle n'est jamais entièrement réalisée.* C'est peut - être cette situation, en soi contradictoire, qui explique le surgissement d'un ordre totalitaire du discours révolutionnaire visant à l'appropriation des principes par la légitimité théorique des discours. L'être - commun s'avère être ici essentiellement idéologique. Les représentants du pouvoir légitime de la révolution seront donc des hommes incarnant ce discours principiel sur la légitimité politique ultime, assumant par l'art oratoire, la logique et la rhétorique, les contradictions mettant face à face l'idéal et la réalité. *A ce titre Robespierre est peut - être l'un des acteurs de la Révolution qui a le mieux incarné cette contradiction* pour finalement la dépasser par le discours et l'assumer en identifiant totalement son discours et l'ordre des choses révolutionnaire ou, plus exactement, le déterminisme révolutionnaire très particulier dans lequel chaque événement prenait un sens au sein d'une trame symbolique renvoyant immanquablement à un univers de représentations liées aux concepts quasiment sacrés de liberté, d'égalité et de peuple ; car c'est ce circuit et cette structure de renvoi qu'il fallait assumer à chaque étape de la Révolution ; tout le problème se résumait en ceci : comment rapporter les actions (législatives ou exécutives) à un ordre de valeurs prenant sa source dans les idées fondatrices de l'idéal révolutionnaire et dont il fallait, à chaque fois, montrer qu'elles étaient légitimes, c'est - à - dire conformes à la volonté une et indivise du peuple. *La Révolution au fond n'a plus peur que d'elle - même : à chaque étape de son histoire elle craint d'être inadéquate à ses principes fondateurs* ; elle est confrontée à l'absolu politique qu'elle pose en terme de souveraineté populaire. « (...) La Révolution, écrit Furet, tient tout pouvoir exécutif pour corrompu et corrupteur par nature, puisque séparé du peuple, et sans contact avec lui, donc privé de sa légitimité. Mais cette disqualification idéologique opère simplement dans les faits un *déplacement de pouvoir.* Puisque c'est le peuple qui est seul en droit de gouverner, ou qui doit au moins, faute de pouvoir le faire, réinstituer sans cesse l'autorité publique, le pouvoir est aux mains de ceux qui parlent en son nom. (...) La Révolution substitue à la lutte des intérêts pour le pouvoir une compétition des discours pour l'appropriation de la légitimité. Ses leaders font un autre " métier " que celui de l'action ; ils sont des interprètes de l'action. La Révolution française est cet ensemble de pratiques nouvelles qui surinvestit la politique de significations symboliques.» [145] Dès lors, seul l'ordre du discours ainsi surinvesti de significations symboliques pouvait permettre d'incarner l'idéal du peuple et de sa représentation ; l'être - commun révolutionnaire, s'incarnant dans l'indivisibilité du peuple et dans sa légitimité absolue, ne pouvait être manifesté que dans l'universalité d'un discours intégrateur. Sur le plan philosophique la situation

145 FURET, op. cit., p. 85.

est la suivante : du fait de l'égalité, chaque citoyen devrait participer à l'acte de souveraineté au même titre qu'un autre pour que l'indivisibilité et l'unité du pouvoir soient réalisées de par l'unanimité, c'est - à - dire l'universalité concrète ou appliquée à un certain objet d'intérêt commun. Or il apparaît que la chose est impossible : une multitude ne peut pas *également* statuer sur un même objet dans l'unité indivise d'un seul acte ; une telle possibilité renverrait finalement à la réalisation d'une fusion mystique du multiple et à un acte conscientiel volontaire dans et par lequel chacun s'assimilerait à l'autre pour finalement se confondre avec lui. Ainsi, si l'égalité a une efficacité c'est, comme nous l'avons souligné précédemment, comme relation extérieure assimilatrice s'inscrivant notamment dans le registre légal des droits et des devoirs réciproques.

Dans la problématique de la souveraineté, l'égalité démocratique trouve ses limites naturelles : elle ne réussit pas à s'incarner et si, en la forçant d'une manière ou d'une autre, on parvient à la faire s'incarner dans l'application à un objet, c'est alors les différences individuelles qu'elle implique dans son concept qui sont niées : *l'égalité, lorsque les révolutionnaires prétendent l'appliquer universellement aux actes politiques de souveraineté, se contredit elle - même.* Elle ne peut pas, sur le plan politique, réaliser jusqu'au bout l'être - commun : ralliant les individualités sur le plan universel du droit et du traitement des individus - citoyens, elle échoue, pour des raisons qui tiennent à sa nature et à sa dynamique propre, dans les actes collectifs politiques qui prétendraient se fonder sur elle pour dégager une unité et sceller ainsi l'être - commun dans un registre d'entière légitimité associée à un pouvoir politique absolu et indiscutable. Car si un tel acte politique était possible il correspondrait à un acte métaphysique : un acte premier, cause de lui - même et de sa propre efficience, et qui, unité de l'être (les volontés actuelles s'accordant) et du devoir - être (ces mêmes volontés s'accordant sur ce qu'il convient de faire universellement et dans la durée) verrait se résorber l'opposition et même la simple différence entre le réel et l'idéal, entre le présent et l'avenir. *Tout serait simultanément donné à tous* : le bonheur individuel et le bien commun, en un mot l'accomplissement universel et absolu. L'être actuel résorberait le devoir - être et le devoir - être résorberait l'être actuel et tous les individus seraient dans une relation de correspondance universelle et de transparence.

En un certain sens peut - être, *cette métaphysique de l'être - commun populaire égalitaire a animé certains discours révolutionnaires dont celui de Robespierre.* Sa conception politique et, en particulier, constitutionnelle, porte la marque de la nécessité du contrôle des gouvernants détenant les rênes du pouvoir législatif. Faut - il voir dans son obsession du contrôle un travers psychologique individuel pouvant confiner, au moment de la Terreur, à une folie, à un délire de persécution transféré dans l'ordre politique? En fait il ne s'agit pas à proprement parler d'un délire, fût - il de persécution ; *Robespierre fut sans doute lui - même pris dans les rets de la rationalité de cette métaphysique de l'être - commun populaire égalitaire qu'il fallait appliquer jusqu'au bout* au nom précisément de l'entité collective qui s'était auto - proclamée représentant de la nation sous l'impulsion de Sieyès en juin 1789 au moment des Etats - généraux. Si l'on en croit le témoignage de Madame de Staël, témoin de la Révolution, c'est pour avoir lui - même échappé à cette rationalité égalitaire absolue que Robespierre fut perdu en 1794. Voici comment elle décrit les caractéristiques du personnage dans le contexte démocratique égalitaire de la Révolution : « Les dogmes politiques

(...) régnaient alors et non les hommes. On voulait quelque chose d'abstrait dans l'autorité, pour que tout le monde fût censé y avoir part. Robespierre avait acquis la réputation d'une haute vertu démocratique ; on le croyait incapable d'une vue personnelle : dès qu'on l'en soupçonna, sa puissance fut ébranlée (...). Robespierre imagina de faire célébrer la fête de l'Etre suprême, se flattant, sans doute, de pouvoir appuyer son ascendant politique sur une religion arrangée à sa manière ; ainsi que l'ont fait souvent ceux qui ont voulu s'emparer de l'autorité. Mais à la procession de cette fête impie, il s'avisa de passer le premier, pour s'arroger la prééminence sur ses collègues, et dès lors il fut perdu.» [146] *Au moment des Etats - généraux, c'est la naissance de la conscience de l'être - commun égalitaire qui voit le jour, conscience qui devient presque au même moment indissociable de l'idée de nation.* L'égalité commune des individus ne pouvant se réaliser dans l'indivision des actes politiques et notamment dans les actes de souveraineté et chacun voyant l'inapplicabilité factuelle de l'idéal, il paraissait normal que cet être - commun du peuple soit incarné d'une autre façon au niveau d'un ensemble de discours d'auto - affirmation du peuple et de légitimation répétitives des principes politiques fondateurs de la Révolution. Ce à quoi il faut ajouter, en ce qui concerne le problème de l'incarnation du pouvoir politique, ce que M. Gauchet appelle dans *La révolution des droits de l'homme* « le pouvoir à l'épreuve de l'impersonnel.» [147] En effet, « La puissance impersonnelle conférée au législateur tend par dynamique interne, sinon forcément à devenir le tout du pouvoir, du moins à requérir de l'ensemble des pouvoirs l'anonymat sur son propre anonymat. Au - delà même de l'éviction du personnificateur royal, c'est toute espèce d'autorité individualisée qu'elle conduit à frapper de nullité, tantôt jusqu'à la résorber dans l'organe unique où l'identité collective se représente, tantôt en se bornant à réclamer sa désidentification (...).» [148] Dès lors, la Révolution paraît porter en elle cette scission entre la théorie et la pratique, entre une philosophie politique prenant sa signification au niveau des principes constitutifs et une action politique condamnée à prendre pour mesure de son engagement et de sa propre existence politique et historique le discours des acteurs de la Révolution. *Si le peuple comme être - commun ne peut arriver à des actes politiques de représentation, il est au moins nécessaire qu'il soit représenté dans un logos lui renvoyant constamment l'image de sa propre légitimité et de sa propre puissance.* C'est au fond l'impuissance de la représentation de l'être - commun populaire qui rend indispensable pendant la Révolution la construction d'un discours rationnel qui fonde métaphysiquement *les raisons* de la légitimité du pouvoir populaire et qui le consacre comme origine quasi transcendante du pouvoir. Comme l'écrit Furet « Le " Peuple " n'est pas une donnée, ou un concept, qui renvoie à la société empirique. C'est la légitimité de la Révolution, et comme sa définition même : tout pouvoir, toute politique tournent désormais autour de ce principe constituant et pourtant impossible à incarner. C'est pourquoi l'histoire de la Révolution française dans son acception courte, ne cesse d'être caractérisée par le déchirement entre les différentes versions de cette légitimité, et la lutte des

146 Madame de STAEL, Considérations sur la révolution française, Paris, Tallandier, Collection " In texte ", 1983, pp. 314 / 315.

147 GAUCHET, La révolution des droits de l'homme, Paris, Gallimard, Collection " Bibliothèque des histoires ", 1989, p. 125.

148 Ibid., pp. 133/134.

hommes et des groupes qui ont pu s'en faire un drapeau. Les Assemblées successives incarnent la légitimité représentative, mais celle - ci est combattue dès l'origine par la démocratie directe, que les " journées " sont censées exprimer, et dont, dans l'intervalle des " journées ", des instances multiples, journaux, clubs, assemblées de tous ordres, se disputent l'expression, c'est - à - dire le pouvoir.» [149] Dans un tel contexte historique et politique il était en un sens naturel que l'égalité impossible à réaliser dans les faits s'incarnât dans le discours d'un homme. L'égalité acquiert alors son effectivité dans une parole dont l'essence est qu'elle incarne l'universalité et l'unité du peuple. *La force politique de Robespierre est alors une force rhétorique* dans laquelle sont identifiés l'intérêt commun du peuple et la recherche du pouvoir par lui - même et par les acteurs sincères de la Révolution ; d'une certaine manière *Robespierre a fait disparaître dans l'ordre du discours l'opposition du peuple empirique, multiple, divisé et changeant, et du peuple idéalisé tendant à l'unité et à l'immuabilité du fait des principes qui s'expriment en lui.*

Au fond, toute la dynamique de la Révolution vient de ce que ses actes politiques sont des actes idéaux ayant en retour une influence déterminante sur le monde empirique. Si Robespierre personnifie ainsi à un moment de la période révolutionnaire l'idéal de la Révolution, c'est dans l'exacte mesure où cet idéal étant sans lieu, à proprement parler utopique, il s'avérait indispensable et peut - être vital que certains hommes convertissent cette irréalité utopique, cette non - réalisation de la légitimité du pouvoir et de la souveraineté, en une réalité verbale, conceptuelle et symbolique. Tout se passe donc — ce qui est à l'origine d'interprétations psychologiques du personnage — comme si le peuple et la souveraineté égalitaire qu'il doit incarner impérativement ne trouvant pas de voie réelle, n'arrivant pas à s'incarner dans des institutions et des pratiques satisfaisantes, il devenait nécessaire qu'un individu intériorise les idéaux de la Révolution pour pouvoir en montrer non seulement toute la cohérence et surtout pour montrer à travers son propre cas que l'idéal est réalisé, qu'il existe non seulement un type de discours mais aussi *une personne dans laquelle se rejoignent l'idéal et la réalité, c'est - à dire chez Robespierre la vertu et l'action politique.* L'être - commun ne pouvant pas, en ce qui concerne le principe égalitaire appliqué à la souveraineté, s'incarner au moment de la Révolution dans des institutions ou même simplement dans des actions politiques stables et complètes, il s'incarne par intériorisation dans le discours d'un homme qui ne se contente plus de parler et de convaincre mais qui semble dire ce qu'il fait et faire ce qu'il dit, résorbant ainsi la distance de l'être et du devoir - être et offrant à la vue de tous la force concrète de l'exemple personnifié. D'une certaine façon, lorsqu'il parle au nom du peuple, Robespierre est le peuple puisqu'il ne dissocie plus, comme les politiques de profession, la recherche et l'énonciation discursive de l'intérêt général, et la visée d'un pouvoir propre dans la société et en particulier dans l'opinion et dans les Assemblées révolutionnaires fondatrices qui se succèdent à partir de 89. Son destin se confond finalement avec celui du peuple et de la Révolution dans son ensemble ; jusqu'à sa mort même, il représentera peut - être la quête impossible de l'incarnation absolue de l'idéal révolutionnaire. L'idée totalitaire d'un peuple contrôlant jusqu'aux intentions politiques des uns et des autres et élevant en principe d'action la suspicion et la trahison universelles montrait en fait les

149 FURET, op. cit., p. 88.

limites de l'incarnation robespierriste car nul au fond ne pouvait jusqu'au bout *conformer son être aux principes* et Robespierre lui - même dans la complexité des relations interindividuelles et sociales ne pouvait que contrevenir à l'égalité érigée comme une idole et comme un dogme. Plus encore, si l'on en croit certains témoignages, c'est sa vertu elle - même qui lui fut finalement reprochée en ce sens précisément que, de fait, elle le mettait au - dessus d'un peuple incapable de se passer de cet homme vertueux ou censé l'être. Durant la période de l'opposition du Comité de Salut public et du Comité de Sûreté générale, certaines critiques insistaient sur cette collusion de la destinée d'un peuple avec les qualités ou les mérites d'un seul homme. Ainsi, rapporte Mathiez « L'âpre Carnot écrivait dans son rapport du 12 germinal : " Malheur à une République où le mérite d'un homme, où sa vertu même serait devenue nécessaire! ". Et le rectiligne Billaud répétait en écho le 1er floréal : " Tout peuple jaloux de sa liberté doit se tenir en garde contre les vertus même des hommes qui occupent des postes éminents ". Carnot n'avait pas insisté. Billaud, comme si le péril qu'il signalait était proche, s'étendait longuement sur les tyrans de l'ancienne Gréce. " Le fourbe Périclès se servit des couleurs populaires pour couvrir les chaînes qu'il forgea aux Athéniens, il fit croire que jamais il ne montait à la tribune sans se dire à lui - même : Songe que tu vas parler à des hommes libres, et ce même Périclès, étant parvenu à s'emparer d'une autorité absolue, devint le despote le plus sanguinaire ". Plus d'un auditeur comprit que Billaud visait Robespierrre.» [150] Tout se passe comme si les Révolutionaires n'appliquaient même plus la formule de Montesquieu selon laquelle dans une république on ne doit avoir pour ambition que l'honneur de rendre à la société de plus grands services que les autres citoyens. Même cette vertu politique chez Robespierre était devenue suspecte et semblait attester d'une volonté secrète de se distinguer et par conséquent une volonté secrète de réussite et d'ambition. Comme l'écrit Furet « (...) lui seul a mythiquement réconcilié la démocratie directe et le principe représentatif, en s'installant tout en haut d'une pyramide d'équivalences dont sa parole garantit, jour après jour, le maintien. Il est le peuple dans les sections, le peuple aux Jacobins, le peuple dans la représentation nationale ; et c'est cette transparence entre le peuple et tous les lieux où l'on parle en son nom — à commencer par la Convention — qu'il faut constamment instituer, contrôler, établir, comme la condition de légitimité du pouvoir, mais aussi comme son premier devoir : c'est la fonction de la Terreur » [151] Et plus précisément encore en ce qui concerne *l'intériorisation et la personnification de l'être - commun égalitaire de la Révolution* : « Il croit tout ce qu'il dit, et exprime tout ce qu'il dit dans le langage de la Révolution ; aucun contemporain n'a intériorisé comme lui le codage idéologique du phénomène révolutionnaire. Ce qui veut dire qu'il n'y a chez lui aucune distance entre la lutte pour le pouvoir, et la lutte pour les intérêts du peuple, qui coïncident par définition. L'historien qui "décode" ses discours pour en percer les finalités politiques du moment, est souvent admiratif devant ses qualités de manoeuvrier parlementaire. Mais cette dissociation n'aurait eu aucun sens pour lui, puisque dans

150 MATHIEZ , La Révolution française, 2 volumes, Union Générale d'Edition, Paris, Collection " 10/18 ", 1978, tome 2, p. 347.

151 FURET, op. cit., p. 101.

sa prose, qui est toute d'action, la défense de l'égalité, de la vertu ou du peuple, est la même chose que la conquête ou l'exercice du pouvoir.» [152]

Chose étonnante, selon Mathiez, au coeur même de la Terreur, Robespierre continua à vouloir incarner l'être - commun égalitaire sous la forme de l'application d'une justice universelle. Tout se passe comme s'il eut voulu appliquer une justice égalitaire en se fondant absolument sur les principes, ne se laissant jamais aller à la considération des situations et des positions contingentes. Au sein même de la Terreur ce qui prime c'est une justice immanente à *l'ordre égalitaire de l'être - commun politique* et c'est Robespierre qui semble être le dépositaire atemporel et l'exécutant de cette justice universelle. « Et Robespierre, qui voulait, de toute son âme, fonder une démocratie véritable, était convaincu qu'il ne rallierait l'opinion désemparée que par de grands exemples. Les misérables qui avaient abusé des pouvoirs illimités qui leur avaient été confiés pour le salut public ne devaient pas être placés au - dessus de la justice révolutionnaire. Celle - ci n'avait le droit d'être terrible qu'autant qu'elle était une justice distributive et impartiale, frappant également tous les coupables, les plus puissants comme les plus humbles.» [153] Sur le plan philosophique, le principal enseignement de cet épisode historique et politique durant lequel les principes ne parvinrent pas à se réaliser et eurent pour effet de mettre à nu le décalage du réel et du discours, est que, lorsque la souveraineté égalitaire de l'être - commun s'avère impossible à incarner au niveau de la représentation populaire et de ses institutions, le principe d'égalité prend une forme totalitaire en ce sens que le discours qui le porte ne peut, dans l'universalité qui le fonde comme principe politique *d'action*, que s'étendre au point de mettre en question tout ce qui pourrait sembler menacer ce logos entièrement désingularisant, à commencer par la pluralité des consciences individuelles et leurs points de vue. *Le jacobinisme en ce sens est la tragédie politique qui révèle l'impossible comme confrontation de l'universalité de l'être - commun à la pluralité singularisée de l'être actuel ; il est la tentative métaphysique de désingularisation qui passe par la prise de conscience d'un idéal de justice et d'égalité qui, pensé comme devoir - être, doit être.* Il met en lumière l'opposition du *bien politique* simplement pensé ou saisit dans sa logique abstraite et conceptuelle *dont chacun lors de la Révolution est idéalement conscient et* d'un mal consistant dans une incapacité radicale à appliquer cette totalité. *C'est en ce point sans doute qu'historiquement nous trouvons les limites objectives de la conception universaliste de l'être - commun politique.* Celles - ci apparaissent au niveau de l'application instantanée des principes sans la médiation des tentatives institutionnelles prenant en considération la complexité des situations socio - politiques. S'il est possible et souhaitable d'appliquer le principe de l'égalité comme norme permettant le déploiement des libertés par l'assimilation réciproque de limites matérialisées par des droits et des devoirs, *il est politiquement impossible de concentrer l'ordre de l'être - commun égalitaire dans la puissance souveraine pour en faire un être politique actif s'appliquant sans distinction à toutes les situations au nom de tous.* L'universel en effet, parce qu'il prend la forme exclusive de l'égalité, se déploie alors essentiellement comme juste puissance de nivellement et annihilation des différences dans l'ordre de la

152 Ibid., p. 100.

153 MATHIEZ, op. cit., tome 2, p. 348.

représentation et du pouvoir politiques. « Tous égaux » peut alors avoir une signification funeste : *la formule fige le devenir et inscrit l'actuel dans le registre d'une éternité politique indissociable d'une perfection qu'on tente, coûte que coûte, d'appliquer au réel.* Il ne s'agit plus alors d'entraîner les individus et les institutions dans une dynamique égalitaire, mais de créer une tension politique, sociale et idéologique en inscrivant ses actions dans un registre consistant à forcer la réalité à être purement et simplement ce qu'elle ne saurait être : une modalité dans laquelle s'incarne l'égalité parfaite des individus, tous sacrifiés au principe du tout sur l'autel d'une volonté générale indivise censée applicable et appliquée *immédiatement.* D'un point de vue philosophique il s'agit de contraindre le concret par l'abstrait et de ramener, coûte que coûte, la multiplicité du réel social à l'unité des principes : l'égalité simplificatrice est ainsi envisagée comme une *unité* idéale qui empêche la recherche et l'émergence de compromis politiques ou institutionnels qui doivent s'inscrire dans l'acceptation préalable d'une *pluralité* de fait et d'une diversité d'idées et d'opinions née de la possibilité égalitaire d'exprimer et de faire valoir son point de vue.

Or, précisément, la Terreur marque un renversement complet de perspective : l'être - commun politique n'est plus émancipateur en ce sens qu'il n'est plus l'organisation de la chose commune permettant la pluralité démocratique ; il devient essentiellement puissance d'assimilation négative sur le plan démocratique, puisqu'au nom de l'égalité absolue la diversité des points de vue ne peut pas s'exprimer. Ou, plus exactement si, au nom de la liberté formelle d'expression, elle peut s'exprimer, l'ordre politique de la Terreur l'empêchera de fait de s'exprimer. La liberté, et en premier lieu la liberté d'expression, est donc garantie *en droit*, mais l'égalité libératrice est, *en fait*, court - circuitée par l'égalité identificatrice et neutralisatrice qui s'avère être un pouvoir d'empêchement extraordinairement efficace. *La Terreur est ainsi le moment où l'être - commun politique, intériorisé et personnifié, agit comme une violence particulière* qui contraint chaque volonté dans l'intention qu'elle pourrait avoir de se singulariser pour exprimer démocratiquement un point de vue ; une violence qui est pouvoir politique extérieur ayant la capacité de contraindre la conscience dans ce qu'elle a de plus intime : la faculté de se déterminer en soi et par soi, de juger, et d'exprimer son jugement pour les autres au sein d'un espace public libre parce qu'égalitaire. Etrangement cette violence correspond, au moment de la proclamation des droits de l'homme, à la neutralisation des facultés humaines ; tout se passe comme si, ayant décrété la possibilité pour chacun de faire usage de ses facultés dans le cadre notamment de l'amélioration du bien public, la Révolution en cette période de Terreur s'ingéniait à limiter et même à neutraliser cette puissance libérée par le droit. L'identité égalitaire s'avère ainsi négatrice de la différence pourtant elle - même égalitaire à un autre point de vue. La Terreur confronte deux égalités : l'égalité démocratique source des libertés individuelles et l'égalité commune empêchant la première de se manifester. De ce point de vue la Terreur n'est - elle pas le moment où la machine égalitaire s'emballe et se referme sur elle - même en éradiquant toutes les individualités qui pourraient précisément être tentées par la distinction, c'est - à - dire par l'ambition et la recherche d'un intérêt personnel mettant ainsi en danger le support idéologique idéal de la Révolution? N'y a - t - il pas, comme le souligne C. Lefort dans *Essais sur le politique*, une alliance de la Terreur et de l'égalité qui se fait au détriment de la liberté et de l'égalité réelle c'est - à - dire vécue et accomplie dans la diversification des libertés et des points de vue? Dans le discours de

Robespierre analysé par C. Lefort, apparaît une Terreur mise au service de l'égalité : si Danton doit être condamné sans pouvoir s'expliquer devant la Convention, c'est au nom de l'égalité car d'autres avant lui, explique Robespierre, ont été condamnés de cette façon. A la légitimité d'une explication de la part d'un condamné illustre, *Robespierre oppose l'égalité absolue qui implique une identité de traitement.* Une autre attitude face à Danton serait un début de décadence et même la ruine des principes de la Révolution. La Terreur en acte agit ainsi au travers du discours de Robespierre comme une puissance rhétorique ramenant les individus quels qu'ils soient au même niveau et qui, en même temps, leur fait prendre conscience de l'impossibilité radicale de sortir de cette relation d'égalité identificatrice sous peine de voire peser à présent sur eux le soupçon. La Terreur en ce sens est l'autre face de la vérité politique qui est ici vérité des principes. Si la Convention accepte le dogme métaphysique de la volonté du peuple et, par conséquent, l'égalité absolue de toutes les volontés comme vérité politique première fondatrice de toutes les autres, alors elle ne peut pas contrevenir au principe d'une égalité de traitement qui ramène Danton aux autres citoyens. *Le soupçon est ainsi le travers psychologique de ce qui est par ailleurs perçu comme vérité politique, à savoir l'exigence de faire passer l'intérêt commun avant son propre intérêt et celle de traiter tous les citoyens de la même manière.* La philosophie révolutionnaire de l'être - commun aboutit ainsi à un éloge de la transparence puisque selon la terrible formule de Robespierre « Je dis que quiconque tremble en ce moment est coupable ; car jamais l'innocence ne redoute la surveillance publique.» [154] En d'autres termes : *l'être - commun égalitaire ne laisse plus d'espace aussi bien individuel que public ; plus rien ne peut être dit et dans l'intimité même de la conscience et de ses intentions, le sujet se retrouve en position de contradiction avec l'ordre politique extérieur et en position de contrariété intérieure* : s'il parle, s'il se distingue, il s'oppose de fait à l'universalité de l'être - commun, il s'oppose au peuple dans son unité et dans son indivisibilité. Or, il ne peut faire cette épreuve de la divisibilité, de la différenciation : dérogeant au principe égalisateur, il mettrait en péril l'édifice idéologique entier de la Révolution et il contredirait le peuple comme entité transcendante et politiquement première tout en se contredisant lui - même en tant qu'acteur de la Révolution siégeant à la Convention. *La violence, insidieuse et indirecte* — puisque, ne l'oublions pas, la liberté d'être, de penser et de s'exprimer est formellement reconnue au sein d'un espace public échappant aux contraintes d'une autorité arbitraire — , agit de deux manières : 1. elle place le conventionnel face à sa conscience qui ne peut se détacher de l'être - commun qui a fondé les actes de la Révolution ; 2. elle le place également, en extériorité cette fois, face à ses collègues concitoyens qui lui portent un regard empreint d'une suspicion d'inégalité et de différence. Il faut souligner d'ailleurs qu'en ce moment historiquement et politiquement crucial les conventionnels eux - mêmes eurent conscience de cette opposition qui apparaissait entre la liberté et l'égalité qui s'était muée en égalitarisme intégral. Mathiez en effet rapporte certaines réactions qui eurent lieu : « Comme on murmurait, Clauzel s'écria " Président, maintiens la liberté des opinions " et Talien théâtral : " Oui, je maintiendrai la liberté des opinions, oui, chacun dira librement ce qu'il pense, nous resterions tous ici pour sauver la liberté ! ".»

154 ROBESPIERRE, Discours du 31 mars 1794, cité par LEFORT dans Essais sur le politique, Paris, Seuil, Collection " Points - Essais ", 2001. p.88

Dans ce cadre pourtant, malgré les inquiétudes et les mises en garde, toute velléité d'intervention libre peut devenir suspecte au nom d'une forme inédite de totalitarisme qui fait naître des actes de violence non seulement du point de vue extérieur mais aussi des actes de violence internes qui empêchent l'individu de s'exprimer non seulement par crainte du tribunal révolutionnaire mais aussi par crainte de contredire une histoire personnelle (acteur de la Révolution) qui, dans une certaine mesure, s'est identifiée à l'histoire de la nation et par conséquent aux grands épisodes populaires, égalitaires et communs de la Révolution.

Mais *cette transparence révolutionnaire* — en vertu de laquelle l'innocent n'a rien à cacher aux autres citoyens puisque à présent du fait de l'application du principe d'égalité, aucune différence ne doit émerger dans les comportements publiques — est en quelque sorte la vérité politique qui agit comme terreur (qui terrorise) dans la mesure où l'être - commun qu'elle implique devient omniprésent et qu'il est censé guider la conduite entière des individus. Plus encore, c'est le propre de cette transparence de s'imposer comme une épreuve de vérité qui ne laisse plus rien en retrait puisqu'un simple soupçon peut suffire à faire condamner un citoyen. L'être - commun déterminé par le principe absolu de l'égalité pénètre ainsi les intentions et les consciences individuelles intimes. Au fond l'égalité dans la terreur semble annihiler ou compromettre gravement l'expression individuelle de la liberté. Cette égalité, comme vérité politique de la Révolution, n'est plus émancipatrice ; elle devient neutralisatrice et inhibitrice dans la mesure où précisément aucune liberté individuelle à présent ne peut se réclamer d'elle - même car elle prendrait le risque de la singularisation. *Pour chacun l'égalité joue comme pouvoir d'identification puis de neutralisation réciproques* : ramenés sans cesse les uns aux autres, les membres de la Convention sont collectivement neutralisés les uns par les autres : dans *cette abolition égalitaire de l'espace public réel* — au sein duquel chaque Je pourrait s'extérioriser sans crainte pour faire valoir un point de vue parmi d'autres —, la transparence est le moyen d'une violence qui est *pouvoir d'empêchement égalitaire* qui, associant dans un même mouvement psychologie du soupçon et dogme politique, empêche chacun de dire ce qu'il aurait à dire. Ainsi la possibilité démocratique de s'exprimer est interceptée par l'impossibilité égalitaire qui nous renvoie les uns aux autres dans *la violence identificatrice* dont nous avons parlé. Il ne s'agit plus d'être soi - même ou de penser par soi - même, mais de se confondre avec l'être - commun hérité de la Révolution et de rentrer dans une indistinction fondamentale. C'est ainsi la force du Nous qui immobilise le Je dans sa possibilité et le fige dans une incapacité égalitaire à être et à manifester sa pensée. A la limite le Je ne peut plus rien être de distinct ; il *peut* s'extérioriser et exposer son point de vue au nom de l'universalité des droits de l'homme, mais, factuellement, il ne peut que s'inscrire dans la logique d'identification totalitaire décrite. *La conscience intime du sujet se sent dépossédée de son autonomie* : son attitude et dans une certaine mesure ses intentions — devenues, en ce lieu instituant, collectives — doivent s'inscrire dans le cadre figé des relations égalitaires immédiates. L'égalité pèse ainsi de tout son poids et se confond ici avec un *pouvoir pré - politique d'indistinction* ne permettant plus l'exercice démocratique des libertés individuelles.

La violence totalitaire devient alors ambivalente et sournoise puisque la possibilité du droit n'est dans les principes pas niée, mais que l'assimilation factuelle équivaut purement et simplement à une impossibilité d'être. Tout le talent de Robespierre dans ces circonstances est de s'identifier lui -

même à l'universel, non seulement pour se mettre au - dessus de tout soupçon, mais aussi pour être l'origine personnifiée des principes révolutionnaires et signifier ainsi le contrôle qu'il incarne et le danger potentiel qu'il représente pour chacun des membres de la Convention. S'il y a une mystique robespierriste, c'est peut - être en ce sens : puisque l'idéal ne peut être entièrement réalisé ou incarné dans la réalité, Robespierre en est non pas seulement le porte - parole, mais il l'incarne dans son discours politique et s'identifie lui - même (comme il est identifié par les autres) à cet idéal. Il ne peut donc trahir cet idéal puisqu'en un certain sens il *est* cet idéal : il confond son discours et son comportement avec lui et il renvoie ensuite son intégrité absolue aux autres membres de l'assemblée pour les mettre au défit politique de la suspicion et de la culpabilité. A travers l'ethos politique de Robespierre, c'est l'unité et l'indivisibilité absolues de l'être - commun politique qui se manifestent et terrorisent dans la mesure où il ne peut être altéré — ne serait - ce que par une seule intervention —, sous peine de perdre son caractère quasi sacré d'universalité égalitaire. *Pour un moment le corps parlant de Robespierre porte la totalité du corps politique* ; il est le corps politique dans la mesure où il rappelle les termes métaphysiques qui servent à construire les principes fondateurs de la Révolution. Ainsi écrit C. Lefort « (...) Lorsque Robespierre ajoute, dans le même souffle : *jamais l'innocence ne redoute la surveillance publique*, il n'évoque pas seulement la surveillance des Comités, mais cette surveillance de chacun par tous, qui donne corps à tous, à l'Assemblée, qui signale le grand oeil de l'Assemblée, ou, mieux encore, l'oeil du peuple avec lequel vient à coïncider l'oeil de Robespierre. Là est sa grande réussite : tandis que l'Assemblée se ratatine sous son regard, ce regard se détache de sa personne. Cependant ne laissons pas échapper un artifice remarquable de l'orateur. Au moment même où il vient d'assumer la position du maître, où son oeil s'est fait l'organe de la vision publique, il s'expose à son tour, comme un individu parmi d'autres, aux yeux de ses collègues. " Un devoir particulier ", confie - t - il, lui a imposé de défendre les principes. En bref, comme tout un chacun, il a été soumis soit à des manoeuvres d'intimidation, soit à des pressions amicales (...).» [155] Dès lors toute l'action de Robespierre devient soupçonneuse et ses projets politiques portent en eux l'exigence égalitaire du contrôle poussé jusqu'en ses limites extrêmes. C'est ainsi qu'il poussera les exigences inhérentes à l'être - commun politique en en faisant non une manière politique d'être ensemble pour rendre possible la coexistence pacifique et la complémentarité des consciences et des opinions, mais pour en faire le cadre totalisant d'une abstraction identificatrice génératrice de violence ne laissant plus la possibilité même de l'altérité.

Il est d'ailleurs symptomatique que la vertu si chère à Robespierre soit pour lui une vertu publique qui semble faire passer au second plan la vertu privée, comme si les hommes étaient avant tout des citoyens et que cette propriété politique pouvait ensuite rejaillir sur l'existence privée. Cette forme de violence d'ailleurs finira par être institutionnalisée. La doctrine constitutionnelle de Robespierre semble être inspirée par cette nécessité de contrôler, de surveiller tous les actes politiques commis au nom du peuple. En effet c'est au coeur de la doctrine constitutionnelle qu'apparaît et que prend corps *le thème robespierriste de la corruption et du soupçon* qui doit, selon lui, s'appliquer aux gouvernants. Si le gouvernement doit avoir «(...) la force nécessaire pour faire

155 LEFORT, op. cit., pp. 88/89.

respecter par tous les citoyens les droits du citoyen (...)», il n'en demeure pas moins qu'il est nécessaire de « faire en sorte que le gouvernement ne puisse jamais violer lui - même ces droits.» [156] Ce thème de la corruption est d'ailleurs intimement lié à celui de la vérité et de la vertu prise ici en un sens essentiellement public. *C'est ainsi que la pensée politique de Robespierre semble associer organiquement la morale, la politique et la vérité*, vérité érigée en absolu et qui sert de critère de contrôle et d'organe théorique du soupçon populaire pouvant être porté au gouvernants ou aux délégués. Car c'est une des difficultés de l'approche robespierriste des questions constitutionnelles que de tenter sans cesse de faire coïncider une proposition de principe de départ avec une institution ayant un rôle régulateur effectif dans la réalité. On voit dans cette tendance, pure en sa source, se dégager d'inquiétantes conséquences puisque le décalage des pratiques par rapport aux énoncés théoriques engendrera le soupçon de la trahison et la condamnation politique jusqu'à placer la terreur au coeur même des institutions issues de la Révolution. Ainsi explique Walter « (...) Il faut fonder la Constitution " sur la base éternelle de la vérité ", qui peut être exprimée dans la maxime suivante : " Le peuple est bon, ses délégués sont corruptibles. C'est dans la vertu et dans la souveraineté du peuple qu'il faut chercher un préservatif contre les vices et le despotisme du gouvernement " . Les conséquences pratiques qu'on peut en tirer " son autant de bases de toute institution libre ". L'excès du pouvoir des gouvernants et leur indépendance du souverain forment la source de leur corruption. Il faut remédier à ce " double abus " ».[157] Robespierre pose ainsi très nettement la base de l'édifice politique : il s'agit pour ce dernier de créer les instances politiques nécessaires au contrôle des gouvernants, c'est - à - dire des abus de pouvoir qu'ils pourraient être tentés de commettre ou encore d'une indépendance qui pourrait les éloigner ou même les séparer de ceux auxquels ils se doivent : les citoyens qui sont à la fois la source et la légitimation de leur pouvoir. C'est ainsi une curieuse boucle que dessine la conception de Robespierre dans la mesure où les gouvernants, en un sens toujours suspects par rapport à la question du bien public et toujours soupçonnés de vice, doivent sur le plan des institutions politiques et de leur fonctionnement pratique rester sous le regard du peuple qui devient une instance de contrôle ayant d'ailleurs pouvoir de condamnation ou de mise en question. Rejetant à la fois l'équilibre des pouvoirs et le tribunat au sens romain, il renvoie ces pouvoirs au peuple lui - même : « Pour lui il n'y a qu'un seul tribun du peuple, c'est le peuple lui - même : " C'est à chaque section de la République française que je renvoie la puissance tribunitienne ".» [158] Dans le même ordre d'idée, il est essentiel que l'opinion publique, qui est une émanation du peuple en ce sens qu'elle exprime des conceptions ou des jugements sinon commun du moins collectifs, soit considérée explicitement et légitimement comme une puissance d'appréciation et par - là même de légitimation ou de délégitimation de ceux qui gouvernent. « C'est à l'opinion publique écrira ainsi Robespierre qu'il appartient de juger les hommes qui gouvernent, et non à ceux - ci de

156 WALTER, Robespierre, Paris, Gallimard,1961, tome 2, p. 39.

157 WALTER, op. cit., p. 39.

158 Ibid., p. 39.

maîtriser et de créer l'opinion publique.» [159] L'opinion devient ainsi non pas un réservoir de préjugés collectifs à la disposition idéologique de chacun ou de la masse, mais elle doit se comprendre comme une instance et un pouvoir populaire qui, bien que dissociés du processus de souveraineté proprement dit, garde une efficacité politique : celle de juger et, le cas échéant de trancher et de condamner. Tout se passe en un sens comme si les déficiences politiques de l'idée de peuple étaient comblées par son extériorisation sous la forme d'une opinion capable comme expression du collectif de se retourner contre les pouvoirs délégués en place. En d'autres termes, si le peuple a délégué son pouvoir en un transfert de souveraineté, il peut l'exercer à nouveau sous la forme de ce que l'on pourrait appeler un droit de regard : si les détenteurs du pouvoir politique ont été institués par le peuple, ils peuvent être destitués par lui. En ce sens la possibilité du contrôle populaire est encore une émanation du pouvoir conféré par la démocratie.

Le projet constitutionnel de Robespierre met alors en jeu deux formes de responsabilité en ce qui concerne les gouvernants : la « responsabilité morale » et la « responsabilité physique ». Il s'agit dans les deux cas de rendre possible le contrôle du peuple et de l'opinion et par conséquent de donner des formes concrètes aux instances populaires de contrôle et de légitimation. Ainsi la responsabilité morale « (...) Consiste principalement dans la *publicité*. Il faut donner à celle - ci toute l'étendue dont elle est susceptible. La nation entière a le droit de connaître la conduite de ses mandataires. Avant tout il s'agit d'assurer la publicité des délibérations de la représentation nationale. Il faut qu'elle délibère " en présence du peuple entier ". Un édifice " vaste et majestueux ", ouvert à 12000 spectateurs, devrait être le lieu de ces séances. " Sous les yeux d'un si grand nombre de témoins, ni la corruption, ni l'intrigue, ni la perfidie, n'oseraient se montrer ; *la volonté générale serait seule consultée, la voix de la raison et de l'intérêt public serait seule entendue...*". Le principe de la responsabilité morale veut encore que les gouvernants et leurs agents rendent à des époques déterminées et aussi rapprochées que possible, des comptes exacts et circonstanciés de leur gestion : " Que ces comptes soient rendus publics par la voie de l'impression, exige Robespierre, et soumis à la censure de tous les citoyens ; qu'ils soient envoyés en conséquence à tous les départements, à toutes les administrations et à toutes les communes ".» [160] *Ce passage capital nous fait comprendre la logique politique qui semble animer Robespierre.* C'est qu'en effet l'unité et la transparence du peuple délibérant n'étant pas possible, ce même peuple revient d'une autre manière dans la mesure où à présent il contrôle les actes de souveraineté politique de ses représentants au sein d'une transparence totale qui révèle leurs faits et gestes politiques. C'est en ce sens l'oeil du peuple qui s'insère au coeur même des délibérations de la nation représentée, et celui - ci détermine du simple fait de sa présence les délégués à travailler dans le sens de l'intérêt général ; le pouvoir électif, physiquement présent, est alors un pouvoir de contrôle et même de censure et de révocation : les hommes politiques ne peuvent plus reprendre à leur compte l'intérêt de la nation parce que celle - ci est présente. En ce qui concerne la responsabilité physique, deux mesures sont essentielles : « Premièrement : " Je veux, déclare Robespierre, que tous les fonctionnaires publics nommés par le

159 ROBESPIERRE, cité par WALTER, op. cit., p. 40.

160 WALTER, op. cit.., pp. 40/41. C'est nous qui soulignons les formules de Robespierre.

peuple puissent être révoqués par lui... sans autre motif que le droit imprescriptible qui lui appartient de révoquer ses mandataires ". Deuxièmement : un tribunal populaire doit être institué, dont l'unique fonction serait de connaître les prévarications des fonctionnaires publics. Les " membres de l'agence exécutive ", autrement dit les ministres, seront tenus de rendre compte de leur gestion au corps législatif puisqu'il est naturel que le corps qui est chargé de faire les lois, surveille ceux qui sont commis pour les faire exécuter. Reconnus coupables de prévarication, ils seront déférés au tribunal populaire susnommé.» [161] Enfin, « A l'expiration de leurs fonctions, les membres de la Législature et les ministres pourront être déférés au jugement solennel de leurs commettants. Le peuple n'aura qu'à répondre à cette seule question : *Ont - ils conservé ou perdu sa confiance?* Le jugement qui déclarera qu'ils l'ont perdue, entraînera automatiquement l'incapacité de remplir aucune fonction publique. Le peuple ne décernera de peine plus forte.» [162] Le pouvoir du peuple est un pouvoir de révocation. Le peuple juge souverainement sous la forme de la révocation possible et son pouvoir est un pouvoir a posteriori qui s'exerce par conséquent après l'élection des politiques. A nouveau si le pouvoir du peuple ne peut s'incarner dans l'acte de souveraineté en tant que tel, il s'exerce ensuite comme pouvoir de contrôle et de jugement. Le sommet du pouvoir n'est pas tant la possibilité laissée au pouvoir exécutif et législatif d'agir et de prendre des décisions, mais il vient de la base dans la mesure où le peuple a non seulement le droit d'élire mais qu'il a symétriquement celui de révoquer ou de désinstituer. Le pouvoir populaire d'institution qui est à l'origine des instances politiques exécutive et législative, se double d'un pouvoir final de désinstitution qui consiste à pouvoir révoquer ses commettants. Dans ses projets constitutionnels Robespierre veut ainsi réduire ou faire disparaître l'écart entre les représentants et les gouvernants et le peuple en donnant à ce dernier la possibilité institutionnelle de contrôler, de juger et, le cas échéant, de condamner. *C'est dans cette perspective que la notion de contrôle politique prend toute sa signification* : puisque la fusion, utopique et illusoire, du peuple et des gouvernants est impossible, puisque, comme absolu politique révolutionnaire, l'unité et l'indivisibilité de la volonté générale se perd dans l'épreuve de la représentation — corrompue ainsi en son origine —, il devient nécessaire d'instituer des instances permettant de réduire cet écart originel entre le peuple et ses représentants. Le principe consiste ici à faire en sorte que, de manière diverse et le plus souvent possible, les gouvernants soient sous le contrôle des citoyens. C'est ainsi que le contrôle populaire supplée l'opacité qui s'inscrit nécessairement — en vertu de l'ordre des choses empiriques —, dans cet écart qui met à distance chaque citoyen des instances sensées agir pour lui et en son nom et en vertu du principe politique fondateur de l'intérêt général. Si le peuple en lui - même est une entité irreprésentable, au moins peut - il s'insérer dans l'exercice du pouvoir des gouvernants pour le contrôler et vérifier autant qu'il le peut la conformité de ce qui est fait avec ce qui devait ou ce qui devrait être fait.

Une telle perspective est le signe d'un retour de l'idéal : retour inversé qui ne devient opérationnel qu'après coup et d'une manière qui n'est plus qu'indirecte et seconde. C'est un pouvoir second du peuple. Le peuple étant par essence condamné à perdre le pouvoir universel qui lui était

161 Ibid., p. 41.

162 Ibid., p. 41.

échu au titre de son unité métaphysique, il ne lui reste plus, pour faire valoir ses prérogatives politiques originelles, qu'à créer des instances dont le but est d'introduire un pouvoir de contrôle au sein même des instances législatives et exécutives de la nation. *En d'autres termes, l'impossible incarnation complète de l'être - commun politique n'empêche pas la possibilité d'introduire des instances régulatrices de contrôle qui sont essentiellement des pouvoirs d'empêchement qui peuvent s'exercer sur simple décision populaire.* Si le pouvoir du peuple s'avère être un *pouvoir judiciaire de destitution* — pouvoir de contrôler d'abord, de juger ensuite et enfin de révoquer — cela a des conséquences importantes. En effet le peuple, comme instance judiciaire, ne se trouve plus dans la situation d'entité constituante ; au contraire il se place à présent en situation d'extériorité par rapport à l'ensemble de l'institution politique à laquelle il a fallu reconnaître une autonomie de pouvoir et d'action par rapport à lui. *Mais cette autonomie ne doit pas être la source d'une indépendance* et il peut paraître légitime que le peuple fasse alors entendre sa volonté dans un autre registre que celui de la souveraineté proprement dite. Car, écrivait Robespierre « Je regarde la liberté des dénonciations dans tous les temps comme la seule arme du peuple, comme le droit sacré de tout citoyen.» [163] *Il est symptomatique de constater que la Terreur elle - même est l'incarnation de la justice.* Elle est indissociable de la vertu et elle en est même une émanation : « Toute justice repose sur la vertu. Donc la terreur est " une émanation de la vertu ", ce qui justifie leur alliance.» [164] Si l'être - commun égalitaire ne peut pas être réalisé par la représentation, si le peuple ne peut dans des actes de souveraineté résorber ce décalage avec ses représentants, il peut cependant les contraindre à la transparence dans l'exercice de leur fonctions publiques ; si l'unité est impossible en terme de représentation, il est néanmoins possible de considérer l'espace public politique comme étant transparent aux regards du peuple qui retrouve ainsi, par une voie détournée, ses prérogatives. Le thème du regard n'est pas anodin : il traduit la possibilité pour n'importe quel citoyen à n'importe quel moment et pour tout homme public de porter un regard suspicieux qui prend sa source dans l'exigence universelle du service vertueux du bien public.

En d'autres termes, *cette transparence du corps politique est la condition pour qu'à nouveau le peuple lui - même — chacun des citoyens — comme modalité de l'être - commun politique puisse porter ses regards en tout point sans limitation et sans exclusive.* C'est alors le retour de l'absolu et de l'idéal qui s'esquisse puisque le contrôle politique satisfait à l'exigence d'universalité et que chacun en ce sens a le même rôle et le même devoir dans ce regard porté sur les représentants. *Puisque la république nous place tous à égalité les uns avec les autres, il est naturel que chacun, cherchant à préserver l'intérêt indivisible de tous, accomplisse son devoir citoyen de surveillance et de dénonciation : ainsi semble s'accomplir le retour du pouvoir du peuple à sa source après le détour nécessaire qu'il fait par la représentation. L'être - commun égalitaire reprend ses droits sous la forme de la judiciarisation de la politique.* L'unité représentative du peuple étant impossible, elle est remplacée par l'unité qui vient de la transparence du corps politique à lui - même, transparence originelle qui est d'essence aussi bien morale que politique et qui fait ressortir l'universelle exigence

163 WALTER, op. cit., p. 88.

164 WALTER, op. cit., p. 84.

de vérité qui semble animer le désir robespierriste de gouvernement révolutionnaire. Cette transparence originelle, cet accès en miroir du corps politique à lui - même rendu possible par l'omniprésence du regard de l'autre comme source de surveillance et de dénonciation, prend la forme politique et morale d'une liaison indivisible entre vertu et terreur. « Le gouvernement démocratique, tel que l'entend Robespierre, a pour fondement (...) la vertu. Mais en temps de révolution la vertu seule ne suffit pas. Il faut qu'elle s'appuie sur la terreur " sans laquelle elle est impuissante". La terreur, aux yeux de Robespierre, " n'est autre chose que la justice prompte, sévère, inflexible ". Tout justice repose sur la vertu. Donc la terreur est " une émanation de la vertu", ce qui justifie leur alliance. Elle est, précise Robespierre, " moins un principe particulier qu'une conséquence du principe général de la démocratie appliqué aux plus pressants besoins de la patrie ".» [165] En un sens c'est la vertu et l'épreuve de vérité qu'elle implique qui terrorise et c'est la terreur qui garantit, par la crainte qu'elle produit inévitablement, la vertu du corps politique et des gouvernants.

Le regard de l'autre n'est pas une aliénation du sujet politique qui deviendrait objet ; *il incarne à tout moment et en tout lieu la possibilité pour l'être - commun politique d'être transparent à lui - même et de ne jamais être en décalage avec ce qu'il est sensé réaliser comme entité politique égalitaire et unifiée.* La transparence de l'être - commun politique remplace ainsi le processus universel et aporétique de représentation et équivaut à une co - présence simultanée de tous à chacun dans la sphère de la surveillance et de la dénonciation qui organise un aspect fondamental de l'existence républicaine : celui dans et par lequel chacun cherche à déceler l'inadéquation au bien public pour perpétuer la révolution et, par delà, la démocratie elle - même. La *représentation*, d'essence métaphysique et ontologiquement déficiente, est remplacée par une *présentification* de tous à chacun qui accomplit une forme de l'universel et ne connaît plus la distance politique des représentants aux représentés puisque n'importe qui, quelle que soit sa fonction, peut être surveillé, dénoncé et condamné. *En un sens la république de représentation est complétée par une république de présentification et de transparence à soi du corps politique.* Si la distance semble s'estomper c'est ainsi pour mettre tous les citoyens à la portée les uns des autres dans la terrible épreuve réciproque d'une vérité prenant la forme de la pureté non seulement des actes mais aussi des intentions. Ainsi « " Le peuple doit toujours avoir les yeux ouverts sur ses agents comme le père de famille sur ses serviteurs ", affirme Robespierre. Sa thèse est simple. Elle se trouve formulée par lui en deux maximes d'une netteté limpide : 1 ° " jamais l'innocence ne redoute la surveillance publique " ; 2° " l'homme qui craint les regards de ses concitoyens est un coupable". Le devoir de surveillance implique un autre : celui de dénoncer la trahison ou le complot découverts. La dénonciation est bien, dans l'esprit de Robespierre, un devoir civique, une obligation à laquelle ne peut se soustraire nul citoyen digne de ce nom. (...)Doivent être dénoncés non seulement les actes, mais les intentions mêmes, puisque " par la nature des choses, l'intention de faire le mal touche de si près à l'action même, puisqu'" il y a une connexité si évidente entre le crime consommé et l'intention du crime"»

La pureté devient ainsi une exigence publique et chacun de ce point de vue est arraché, pour des raisons qui tiennent au maintien de la transparence de l'être - commun politique, à la sphère de

165 Ibid., p. 84.

l'intime et du subjectif, car ne rien avoir à cacher aux autres devient la preuve et la manifestation tangible et visible de la transparence et de la pureté qui accompagne cette dernière. Cette forme du totalitarisme — totalitarisme de la liberté car, comme le dira Robespierre, « Le gouvernement de la Révolution est le despotisme de la liberté contre la tyrannie » [166] —, procède selon des modalités qui équivalent à un déni d'intériorité et à une mise en question de la liberté de conscience qui se trouve dans l'impossibilité définitive et absolue de penser contre le régime démocratique ou simplement de le mettre en question. *Ainsi Robespierre en alliant vertu, terreur et vérité tend à suppléer les déficiences de la représentation médiatrice par l'immédiateté et la constance de la présence des citoyens les uns aux autres, unis pour ainsi dire dans la transparence d'un corps politique protégé par le regard de tous.* C'est au fond par incapacité de réaliser pleinement l'égalité que l'on doit recourir au pouvoir judiciaire du peuple et tout se passe comme si dans ce projet constitutionnel Robespierre avait cherché le moyen de pallier l'inadéquation du peuple aux représentants — décalage inévitable qui détermine *un écart* au coeur même du processus de représentation démocratique —, en tentant d'instituer le retour d'un pouvoir populaire prenant une forme non politique mais judiciaire. *C'est une fois encore l'impossibilité pour l'être - commun politique de s'incarner qui apparaît avec, pour palliatif, l'institution d'un pouvoir de contrôle qui n'est plus un pouvoir politique de représentation.*

3. - PENSÉE DES LUMIÈRES ET CIVILISATION DE L'ÉGALITÉ.

Sur le plan de la philosophie, le siècle des Lumières avait préparé une conception de l'égalité synthétique ou universaliste. Cette conception prétendait déterminer la quasi - totalité de l'existence humaine et accomplir la nature de l'homme.

Un tel modèle organique de civilisation politique n'est plus directement d'actualité bien qu'on en garde des traces dans certaines conceptions ou idéologies politiques. La modernité politique, en effet, se caractérise par la distinction des moeurs et du politique ou encore — sur un

166 Cité par WALTER, op. cit., tome 2, p. 85.

autre plan — du privé et du public. On entrevoit une problématique d'ensemble dans laquelle les rapports entre intériorité et extériorité, privé et public, ou individualité et collectivité s'avèrent être des rapports organiques ou intimes. L'approche civilisationnelle du politique chez Montesquieu apparaît notamment au Livre 19 de la Première partie de *L'esprit des lois* lorsqu'il analyse la notion d ' « esprit général d'une nation ». Cette approche intégratrice se développant à des niveaux différenciés mais agissant structurellement les uns sur les autres peut nous permettre de mieux comprendre comment l'être - commun politique peut se trouver déterminant et déterminé par d'autres composantes de la réalité sociale entendue au sens large du terme. « Plusieurs choses *gouvernent* les hommes, écrit Montesquieu, le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les moeurs, les manières, d'où il se forme un esprit général qui en résulte.» [167] Ainsi est posée la multiplicité des facteurs qui peuvent servir à organiser l'existence collective des hommes au sein de ces entités politiques globales que sont les nations. Si une civilisation est ainsi susceptible d'être définie, c'est en vertu d'un principe de continuité qui implique que les plans différenciés de l'existence humaine ne sont pas séparés lorsqu'il s'agit d'approcher leur être - commun global au sein des sociétés politiques dans lesquelles ils se déploient. En particulier l'approche de Montesquieu permet de comprendre en quel sens la dynamique de l'être - commun joue sur des niveaux différenciés et complémentaires pour générer les caractéristiques principales d'une existence collective d'un type déterminé. C'est en particulier le cas lorsqu'on s'aperçoit que s'estompe la frontière — quasi - hermétique dans les systèmes démocratiques modernes — entre l'intériorité et l'extériorité et qu'il existe un passage de l'une à l'autre.

Une telle configuration politique et civilisationnelle est frappante dans la définition célèbre que Montesquieu donne des moeurs, des manières et des lois, car chacun de ces éléments a sa définition propre, mais, en même temps, ils correspondent les uns aux autres sur le plan de l'unité dynamique de la civilisation et ils génèrent un certain type d'être - commun politique. Il écrit : « Les moeurs et les manières sont des usages que les lois n'ont point établis, ou n'ont pas pu, ou n'ont pas voulu établir. Il y a cette différence entre les lois et les moeurs, que les lois règlent plus les actions du citoyen, et que les moeurs règlent plus les actions des hommes. Il y a cette différence entre les moeurs et les manières, que les premières regardent plus la conduite intérieure, les autres l'extérieure. Quelquefois, ajoute Montesquieu, *ces choses se confondent*. Lycurgue fit un même code pour les lois, les moeurs et les manières ; et les législateurs de la Chine en firent de même. Il ne faut pas être étonné si les législateurs de Lacédémone et de la Chine confondirent les lois, les moeurs et les manières : *c'est que les moeurs représentent les lois, et les manières représentent les moeurs.*» [168] Ainsi s'établit une corrélation civilisationnelle et politique (puisqu'il s'agit bien de « gouverner » les hommes) entre la loi extérieure, les moeurs intériorisées et les manières extériorisées. *Ce qui est mis en évidence par Montesquieu est la dynamique particulière qui rend possible l'émergence de civilisations politiques dont le logos central organise* l'ensemble des rapports entre les hommes au

167 MONTESQUIEU, De l'esprit des lois, Paris, Flammarion, Collection " GF ", 1979, Première partie, Livre 19, p. 461. C'est nous qui soulignons.

168 MONTESQUIEU, op. cit., pp. 468/469.

sein de la société. Le processus de co - détermination qu'il met à jour fait communiquer l'intériorité et l'extériorité et met en évidence certains des caractères de l'être - commun politique envisagé ici comme type civilisationnel d'organisation collective. Dans des passages fondamentaux Montesquieu dresse le profil de sociétés organisées capables de faire *correspondre les individus les uns avec les autres* au point d'oublier leur singularité. Ces civilisations politiques organiques qu'il décrit, même si elles n'ont évidemment pas nécessairement la forme républicaine, nous permettent de comprendre en quoi consiste l'être - commun politique que nous essayons de mettre à jour. Ainsi s'attache - t - il au cas de Sparte et de la Chine. Il est tout d'abord essentiel de comprendre quel est le but des législateurs eu égard à la communauté des hommes et au vivre ensemble qu'elle implique. C'est ainsi que « Les législateurs de la Chine avaient pour principal objet de faire vivre leur peuple tranquille. Ils voulurent que les hommes se respectassent beaucoup ; que chacun sentît à tous les instants qu'il devait beaucoup aux autres, qu'il n'y avait point de citoyen qui ne dépendît, à quelque égard, d'un autre citoyen. Ils donnèrent donc aux règles de la civilité la plus grande étendue (...). Lycurgue, dont les institutions étaient dures, n'eut point la civilité pour objet lorsqu'il forma les manières ; il eut en vue cet esprit belliqueux qu'il voulait donner à son peuple. Des gens toujours corrigeants, ou toujours corrigés, qui instruisaient toujours, et étaient toujours instruits, également simples et rigides, exerçaient plutôt entre eux des vertus qu'ils n'avaient des égards.» [169] Dans les deux cas, les législateurs et les institutions s'attachent à organiser l'existence collective en fonction d'un critère de départ qui devient omniprésent pour chacun. C'est ainsi la totalité de l'existence individuelle qui se trouve englobée par les exigences prioritaires des législateurs dont la finalité est l'organisation d'un certain type de rapports entre les hommes dans la cité. Ainsi en ce qui concerne l'organisation de l'être - commun en Chine le point de départ fut la considération de la tranquillité publique qui va dès lors devenir l'objet principal de presque tous les aspects de la vie. « Les législateurs de la Chine eurent pour principal objet du gouvernement la tranquillité de l'empire. La subordination leur parut le moyen le plus propre à la maintenir. Dans cette idée, ils crurent devoir inspirer le respect pour les pères, et ils rassemblèrent toutes leurs forces pour cela. Ils établirent une infinité de rites et de cérémonies, pour les honorer pendant leur vie et après leur mort. Il était impossible de tant honorer les pères morts, sans être porté à les honorer vivants. Les cérémonies pour les pères morts avaient plus de rapport à la religion ; celle pour les pères vivants avaient plus de rapports aux lois, aux moeurs et aux manières : mais ce n'était que les parties d'un même code, et ce code était très étendu. *Le respect pour les pères était nécessairement lié avec tout ce qui représentait les pères, les vieillards, les maîtres, les magistrats, l'empereur.* Ce respect pour les pères supposait un retour d'amour pour les enfants ; et, par conséquent, le même retour des vieillards aux jeunes gens, des magistrats à ceux qui leur étaient soumis, de l'empereur à ses sujets. *Tout cela formait les rites, et ces rites l'esprit général de la nation.*» [170]

Mais quel rapport, demande - t - on, avec l'institution politique, avec l'Etat? C'est précisément en vertu d'un principe d'unité et de continuité que l'organisation de la civilisation établit l'être -

169 Ibid., p. 469.

170 MONTESQUIEU, op. cit., p. 472

commun qui ne peut émaner d'éléments isolés, qui ne peut plus faire l'objet d'une application mécanique d'un pouvoir s'exerçant en extériorité aux individus. Tout, en effet, semble concourir au même but qui est la « subordination. » [171] Le pouvoir politique s'exerce et ne peut s'exercer qu'en vertu de ce principe d'unité, de continuité et de correspondance de toutes les parties qui semblent ne s'organiser que dans le rapport qu'elles ont les unes avec les autres. Au coeur du projet législatif et politique se loge une intelligibilité immanente à la civilisation considérée, intelligibilité qui détermine et structure l'être - commun pour l'organiser comme une entité globale reliant systématiquement et rationnellement les existences. *La singularité, dans la structuration privée et publique des « rites », qui accordent dans des cérémonies unificatrices les moeurs, les manières et les lois, s'ouvre structurellement à l'universel et l'être - commun politique s'établit essentiellement dans l'établissement de rapports réciproques qui le déterminent dans son efficacité et dans son intelligibilité politiques.* Ce point établi on voit dans l'organisation de la vie collective tous les aspects de l'existence des individus s'emboîter les uns dans les autres au point de déterminer un ordre universel exprimant l'être - commun. Au fond il apparaît qu'aucun élément ne peut être isolé de l'ensemble et que cet ensemble rend structurellement possible la subordination et la tranquillité publique qui étaient l'objectif politique de départ. Voici comment cet ensemble va agir sur l'Etat proprement dit. « On va sentir le rapport que peuvent avoir, avec la constitution fondamentale de la Chine, les choses qui paraissent les plus indifférentes. Cet empire est formé sur l'idée du gouvernement d'une famille. Si vous diminuez l'autorité paternelle, ou même si vous retranchez les cérémonies qui expriment le respect que l'on a pour elle, vous affaiblissez les respect pour les magistrats qu'on regarde comme des pères ; les magistrats n'auront plus le même soin pour les peuples qu'ils doivent considérer comme des enfants ; ce rapport d'amour qui est entre le prince et les sujets se perdra aussi peu à peu. Retranchez une de ces pratiques, et vous ébranlez l'Etat.» [172] Dans un tel cadre où tout se tient, les attitudes ou habitudes qui en elles - mêmes peuvent sembler sans rapport avec l'ordre politique s'y trouvent néanmoins rattachées de telle manière que l'individuel, le singulier et le privé ont parti lié avec l'organisation publique globale. Tout comportement individuel s'ordonne aux exigences de l'être - commun en vertu d'une communication des parties avec le tout et du principe d'intelligibilité qui rend possible cette dernière. C'est ainsi que Montesquieu termine ce chapitre essentiel : « Il est fort indifférent en soi que tous les matins une belle - fille se lève pour aller rendre tels et tels devoirs à sa belle - mère : mais, si l'on fait attention que ces pratiques extérieures rappellent sans cesse à un sentiment qu'il est nécessaire d'imprimer dans tous les coeurs, et qui va de tous les coeurs former l'esprit qui gouverne l'empire, l'on verra qu'il est nécessaire qu'une telle ou une telle *action particulière* se fasse.»[173]

La civilisation politique fait ainsi disparaître l'opposition entre l'intériorité subjective des sentiments et l'objectivité extérieure des règles et des lois dans la mesure où ils se commandent

---

171 Ibid., p. 472. C'est nous qui soulignons.

172 MONTESQUIEU, op. cit., p. 472.

173 Ibid., pp. 472/473. C'est nous qui soulignons.

réciproquement et qu'ils concourent pour arriver au même but politique. L'organisation politique et son intelligibilité incluent dans la civilisation de l'être - commun le sentiment individuel (rapporté au tout), en même temps qu'un ensemble d'actions particulières codées et manifestées de telle façon qu'elles actualisent et permettent d'intérioriser l'attitude globale qui est celle souhaitée par les législateurs. La rationalité immanente du logos politico - civilisationnel fait ainsi non seulement correspondre le tout et les parties mais, plus fondamentalement encore, l'intériorité et l'extériorité qui, combinées et dynamiquement accordées, donnent à tout acte particulier une structure qui renvoie à l'universel tout en le réalisant. L'universel n'est plus une visée, un idéal plus ou moins lointain qu'il faudrait s'efforcer d'atteindre, mais il est immanent à la particularité en acte, ce qui revient à dire qu'il n'est pas seulement visé par l'acte particulier, mais réalisé par lui. L'essentiel est que, sur le plan intériorisé de la conscience et sur le plan extériorisé de l'acte établissant un rapport aux autres, s'organise le régime politique de manière cohérente. Tout se passe comme si chaque manière d'être individualisée, manifestation et actualisation des moeurs ou des manières, contenait dans la singularité manifestée dans le rapport intériorisé et extériorisé à l'autre un sens universel. *Exister* c'est donc indissociablement être pour soi et être pour autrui, c'est - à - dire établir constamment à travers la médiation des moeurs et des manières vécues une ligne d'identification entre soi et autrui qui passe par la conscience de l'expérience partagée dans chaque acte social particulier. L'existence au sein de l'être - commun politique s'entend d'une manière structurelle : la correspondance des consciences dans les actes et les attitudes intérieures et/ou extérieures déterminent l'être - commun en un sens existentiel. *Exister c'est alors rapporter sa singularité à la structure civilisationnelle de l'être - commun et accepter de voir l'universel inscrit au coeur du sujet politique.*

* *

*

Une telle conception égalitaire idéalisée se trouve chez bon nombre de philosophes des Lumières [174] et en particulier chez Mably qui, par bien des aspects se trouve accomplir certaines tendances de cette période, notamment dans sa conception d'une égalité qui « doit produire tous les biens » en vertu d'un ordre providentiel, originairement égalitaire, qui doit permettre l'accomplissement aussi bien individuel que collectif d'une humanité promise à l'harmonie et au bonheur. *Cet idéal qui voyait dans l'égalité la résorption des différences et la possibilité d'un*

174 Sur les différentes conceptions de l'égalité au siècle des Lumières voir la thèse abrégée de l'historien André Delaporte *L'idée d'égalité en France au 18 ème siècle* , PUF, Collection " Histoires", 1987. Il ne fait de Mably qu'un " épigone " de Rousseau, d'une manière quelque peu injuste nous semble - t - il. La présentation de la philosophie politique et morale de Mably (qui recèle en fait une grande cohérence interne) est parfois à la limite de la schématisation. Ainsi en va - t - il lorsqu'il écrit : " En fait, l'égalité absolue lui paraît impossible à atteindre. Son projet demeure moral, lié à l'idée du bonheur : la nostalgie de Sparte rejoint l'idéal monastique." (p. 309)

bonheur collectif consistant dans des rapports harmonieux a été sur le plan politique un des points culminants de la philosophie des Lumières.

Ainsi en va - t - il de la conception de l'égalité chez Mably. L'égalité dont il parle n'est pas simplement un concept politique ; elle devient une thèse métaphysique essentielle qui préfigure l'accord sans réserve entre les individus au sein de la société ; elle est l'idéal incarné qui permettra dans le cadre de l'existence terrestre de découvrir un état collectif tout proche d'une sorte d'harmonie universelle. Ainsi, dans un débat qui l'oppose aux physiocrates, Mably explique qu'il n'accepte pas le lien indissoluble que les physiocrates établissent entre trois types de propriété : « la propriété personnelle », « la propriété mobilière » et « la propriété foncière ». L'ordre de la société, selon lui, ne peut pas être fondé sur la propriété foncière qu'il combat avec virulence : « Que je crains, écrit - il à Mercier de La Rivière, que votre " ordre naturel " ne soit contre nature! Dès que je vois la propriété foncière établie, je vois des fortunes inégales ; et de ces fortunes disproportionnées, ne doit - il pas résulter des intérêts différents et opposés, tous les vices de la richesse, tous les vices de la pauvreté, l'abrutissement des esprits, la corruption des moeurs civiles, et tous ces préjugés et toutes ces passions qui étoufferont éternellement l'évidence, sur laquelle cependant des philosophes mettent leurs dernières espérances. Ouvrez toutes les histoires, vous verrez que tous les peuples ont été tourmentés par cette inégalité des Fortunes.» [175] La nature en effet place originellement les hommes à égalité les uns avec les autres et l'institution politique qui doit prolonger la nature ne saurait s'inscrire dans l'établissement de différences inégalitaires : « Puisque la nature n'a mis aucune différence entre ses enfants ; puisqu'elle me donne à moi, comme à vous, le même droit à ses faveurs ; puisque nous avons tous la même raison, les mêmes sens, les mêmes organes ; puisqu'elle n'a point créé des maîtres, des sujets, des esclaves, des princes, des nobles, des roturiers, des riches, des pauvres, comment les lois politiques, qui ne doivent être que le développement des lois naturelles, pourraient - elles établir sans danger une différence choquante et cruelle entre les hommes. (...) Toute législation est partiale, et par conséquent injuste, qui sacrifie une partie des citoyens à l'autre.» [176] On comprend dans un tel cadre que la propriété foncière soit alors le facteur premier engendrant ce que Mably appelle « inégalité de fortune » ou « inégalité de condition ». Cette propriété foncière est au fond l'altération artificielle qui donne une forme viciée aux relations entre les individus et qui, de surcroît, remonte pour ainsi dire jusqu'au niveau de la législation politique. Il peut alors répondre aux thèses des physiocrates : « Que ne nous laissait - on avec la seule propriété personnelle [c'est - à - dire « la propriété de ma personne»] que nous tenons des mains d'une nature bienfaisante? Elle nous destinait à être égaux, puisqu'aucun homme ne pouvait exiger d'un autre homme des devoirs qu'il ne fût pas obligé à son tour de remplir à son égard ; elle nous avait donné à tous les mêmes besoins, pour nous avertir continuellement de notre égalité ; elle nous unissait par des qualités sociales qui auraient

---

175 MABLY, Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, cité par P. Friedmann dans Sur la théorie du pouvoir politique, Choix de textes par Peter Friedmann, Paris, Editions sociales, Collection " classiques du peuple ", 1975, pp. 158/159.

176 MABLY, De l'étude de l'histoire, cité par H. Sée dans Les idées politiques en France au 18 ème siècle, Paris, Hachette, 1920., p. 180.

fait notre bonheur, et qui sont devenues autant de passions brutales et féroces, dès qu'il y eut des riches et des pauvres. Nous sommes bien punis d'avoir cherché le bonheur où l'auteur de notre ère ne l'avait pas placé.» [177]

L'ordre social inégalitaire s'avère ainsi être à l'origine d'une inégalité qui devient politique et qui institue des rapports de domination qui reflètent la différence des intérêts au sein de la société. La représentation politique doit être universelle, explique Mably, et cette nécessité démocratique n'est possible que si est réalisée préalablement une égalité de fait dans la communauté des biens, c'est - à - dire dans la neutralisation de la source des inégalités entre les hommes. « C'est cet intérêt particulier, toujours ou presque toujours opposé à l'intérêt général, qui a détourné presque continuellement la puissance législative de la fin qu'elle devait se proposer et pour laquelle elle a été établie : voilà la véritable source de toutes ces lois grossières, barbares et odieuses, qui ont désolé, qui désolent et qui désoleront encore la terre (...). Quand le législateur pourra séparer ses intérêts de ceux de la société, soyez sûr que la puissance législative ne sera, pour ainsi dire, occupée qu'à former des conjurations contre la société.» [178] C'est alors l'injustice qui est instituée et qui fait l'essence même de la loi ; l'égalité naturelle qui laissait espérer une société civile et une société politique harmonieuses et transparentes laisse la place à des rapports inégalitaires qui jouent à présent non seulement au niveau des conditions mais aussi au niveau plus élevé de l'institution politique. De ce point de vue, l'homme est alors détourné de sa destination originelle et l'égalité qu'il portait au titre d'une possibilité d'accomplissement individuel, social et politique se trouve contrecarrée et viciée par le type d'organisation sociale et politique. « (...) Recherchez, poursuit - il, la cause de cette législation partiale, et vous trouverez qu'une partie des citoyens, en s'emparant de la puissance législative, a donné à son gré des lois à l'autre ; et plus vous verrez que le nombre des législateurs se resserre et devient plus petit, plus les lois, dictées par des intérêts particuliers, établiront l'injustice comme un Droit.» [179] Le problème de l'inégalité politique ou législative et de son origine est clairement posé par Mably et il en tire une conclusion sur le plan, cette fois, de l'organisation de la société : « Après ces réflexions, je vois évidemment que le seul moyen infaillible d'empêcher que la puissance législative ne s'écarte des règles qui lui sont prescrites, c'est d'établir la communauté des biens et l'égalité des conditions ; parce qu'il n ' y a que ce seul arrangement qui puisse détruire ces intérêts particuliers qui triompheront toujours de l'intérêt général.» [180] Le modèle spartiate est longuement décrit par Mably qui voit dans l'organisation de la cité grecque par Lycurgue une quasi perfection dans la réalisation effective d'une égalité jouant simultanément à tous les niveaux.

On trouve ainsi chez Mably une remarquable théorie de l'égalité qui nous permet de penser la continuité qui existe entre nature, organisation de la société civile et organisation politique

177 MABLY, Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, cité par P. Friedmann, op. cit., p.159

178 Ibid., p. 161.

179 Ibid., p. 163.

180 MABLY, op. cit., p. 163.

proprement dite. L'égalité est ainsi l'origine et la finalité de l'institution des sociétés et de l'institution politique ; c'est elle qui permet aux hommes de s'élever et de s'accomplir à la fois comme individualités, comme citoyens et d'une certaine manière comme espèce issue de l'ordre naturel égalitaire. Plus encore, il en tirera des *conclusions spirituelles* qui ont trait, dit - il, à l'élévation des âmes et à leur accomplissement réciproque dans une communication devenue quasiment transparente. L'égalité culmine ici non plus seulement comme égalité politique et égalité des fortunes et des biens, mais comme condition première d'une union entre les hommes qui serait le point de résorption des passions violentes et négatives et la réconciliation des moeurs, des passions et des lois dans une existence devenue juste et harmonieuse. Mably arrive à ces conclusions en procédant par analyse interne, c'est - à - dire en interrogeant sa propre nature pour savoir quel est le bien que la nature a déposé en l'homme pour son meilleur accomplissement en tant qu'être social et politique. Ainsi écrit - il dans *De la législation ou principes des lois* : « (...) Je descends dans les abîmes de mon coeur ; j'étudie mes divers sentiments, j'examine leurs rapports, leur liaison, et je crois découvrir que la nature destine les hommes à être égaux. Il me semble que c'est à l'égalité qu'elle a attaché la conservation de nos qualités sociales et le bonheur.»[181] « Plus j'y réfléchis, et plus je suis convaincu, écrit Mably, que l'inégalité des fortunes et des conditions décompose, pour ainsi dire, l'homme et altère les sentiments naturels de son coeur, parce que des besoins superflus lui donnent alors des désirs inutiles pour son bonheur véritable et remplissent son esprit des préjugés ou des erreurs les plus injustes et les plus absurdes. Je crois que l'égalité, en entretenant la modestie de nos besoins, conserve dans notre âme une paix qui s'oppose à la naissance et aux progrès des passions.(...). Il me semble que c'est l'inégalité seule qui a appris aux hommes à préférer aux vertus bien des choses inutiles et pernicieuses. Je crois qu'il est démontré que dans l'état d'égalité rien ne serait plus aisé que de prévenir les abus et d'affermir solidement les lois. *L'égalité doit produire tous les biens, parce qu'elle unit les hommes, leur élève l'âme et les prépare à des sentiments mutuels de bienveillance et d'amitié* ; j'en conclus que l'inégalité produit tous les maux, parce qu'elle les dégrade, les humilie et sème entre eux la division et la haine. Si j'établis des citoyens égaux, qui ne considèrent dans les hommes que les vertus et les talents, l'émulation se tiendra dans de justes bornes. Détruisez cette égalité, et sur - le - champ l'émulation se changera en envie et en jalousie parce qu'elle ne se proposera plus une fin honnête... »[182] *L'égalité dans la philosophie de Mably acquiert des dimensions nouvelles et renvoie à la condition originelle des hommes et à leur union potentielle au sein des sociétés politiques.* Sur le plan anthropologique, sociologique, économique et politique l'égalité fait figure de *concept intégral* dans la mesure où elle est à la fois le point de départ et le point d'arrivée de l'ensemble des déterminations qui peuvent structurer les relations entre les individus : du fait de l'égalité les hommes sont non seulement renvoyés les uns aux autres sur le plan politique, mais leurs passions égoïstes sont neutralisées et *l'ordre* qui émerge de ces relations égalisantes est pacificateur. L'ordre rationnel de l'égalité qui met chaque conscience à équidistance

181 MABLY, De la législation ou principes des lois, dans Oeuvres complètes, Paris, 15 volumes, édité par Charles Desbrières, 1793 - 1794, tome 9, livre 1, chap. 1, p. 44.

182 MABLY, op. cit., pp. 44/45/46. C'est nous qui soulignons.

et équilibre ainsi leurs relations réciproques de par cette mesure commune égalitaire permet la neutralisation des passions égoïstes et inscrit son action au sein même de la nature de l'homme en permettant l'émergence de sentiments collectifs et altruistes.

L'égalité apparaît comme une forme pacificatrice de la rationalité politique et agit puissamment sur la nature de l'homme d'un point de vue moral. *Si l'égalité est ainsi une des modalités essentielles de l'être - commun on comprend en quel sens il est indissociable d'une civilisation politique dont la finalité politique est précisément de rejoindre en l'accomplissant une égalité qui existe à titre originaire dans la nature de l'homme sur le plan du droit naturel.* S'il y a bien chez Mably *une téléologie de l'égalité* — dont on peut dire qu'elle s'accomplit comme fin dernière de l'existence collective et même de l'existence humaine en général —, *cette téléologie ne s'organise que dans la considération originelle d'un droit naturel égalitaire* ; *l'égalité artificielle instituée* doit donc correspondre à *une égalité donnée* qu'il s'agit de ne pas dénaturer par des relations inégalitaires mettant les individus en conflit les uns avec les autres par l'entremise des passions négatives comme la haine, l'envie ou la jalousie ou encore, sur le plan matériel, l'ambition et l'avarice. En ce qui concerne ces deux dernières, Mably conteste qu'elles aient été données aux hommes dans l'état de nature et il montre, en reprenant le thème de la propriété, qu'elles sont au contraire des produits de l'inégalité des fortunes et des conditions. « Mais puisqu'elle [la nature] voulait le [l'homme] mettre à portée de se rendre heureux, elle s'est bien gardée de lui donner les deux vices qui contribuent le plus à son malheur. L'ambition et l'avarice ne sont pas mère, si je puis parler ainsi, mais fille de l'inégalité.», et « (..) ces deux passions étaient inconnues à la naissance des choses, et ont suivi et n'ont pas précédé la propriété (...).» [183] Mably explique ensuite de quelle façon ce droit naturel égalitaire, ne connaissant ni l'ambition ni l'avarice, dérive de la nature même des choses : « Pour se convaincre que ces deux passions étaient inconnues à la naissance des choses, et ont suivi et n'ont pas précédé la propriété, il suffit de faire attention qu'avant cet établissement, les richesses ne consistant qu'en fruits que le temps altérait et corrompait promptement, il était inutile d'en cueillir ou d'en cultiver plus qu'on pouvait en consommer. Puisqu'il n'y avait point de fortune, il ne devait point y avoir d'avarice. Mais le germe de cette malheureuse passion fut jeté parmi les hommes dès que la propriété fut connue.» [184] *Ainsi le droit naturel et le droit politique — avec ce qu'il comporte d'implications morales — s'articulent l'un à l'autre : l'organisation politique prolonge l'ordre de la nature en l'accomplissant et celui - ci sert de base au premier puisque les hommes étaient à l'origine faits pour être égaux.* L'être - commun politique ne relève pas d'un artifice de la raison qui remplacerait la nature puisque nature et politique s'emboîtent pour permettre la réalisation de l'homme, son accession au bonheur et au bien. On soulignera d'ailleurs que l'égalité n'est finalement rien d'autre que le bien sensible et intelligible, matériel et immatériel, que la nature a déposé en l'homme pour qu'il pusse s'humaniser ; c'est ce point qui apparaît dans la corrélation établie par Mably entre égalité et dignité : «Le sentiment de l'égalité n'est rien d'autre que le sentiment de notre dignité ; c'est en le laissant affaiblir que les hommes sont devenus esclaves, et

183 Ibid., p. 72. Cité également par P. Friedmann, dans Mably. Sur la théorie du pouvoir politique, p. 215.

184 Ibid., p. 72. Cité également par P. Friedmann op. cit., pp. 215/216.

c'est en le ranimant qu'il deviendront libres.» [185] C'est dans ce cadre que Mably, comme Montesquieu et comme Rousseau, se réfère avec beaucoup d'admiration au modèle de l'antiquité spartiate dans lequel il voit précisément l'accomplissement de l'égalité dans une institution politique et des moeurs qui restent conformes à la finalité égalitaire de la nature. S'il a une telle admiration pour Lycurgue en tant que législateur c'est parce que ce dernier a su déterminer les institutions politiques et les moeurs des citoyens en fonction des exigences naturelles d'une égalité qui permet aux hommes d'avoir une existence collective durable, juste et ne développant pas les passions négatives. Reprenant l'idée de « l'action réciproque des lois sur les moeurs et des moeurs sur les lois », il explique comment Lycurgue se conforma à cette égalité originelle en corrigeant les germes possibles de l'inégalité entre les citoyens : « Pour rendre les citoyens dignes d'être véritablement libres, Lycurgue établit une parfaite égalité dans leur fortune ; mais il ne se borna point à faire un nouveau partage des terres. La nature ne donnant pas sans doute à tous les Lacédémoniens les mêmes passions, ni la même industrie à faire valoir leurs héritages, il craignit que l'avarice n'accumulât bientôt les possessions ; et pour que Sparte ne jouît pas d'une réforme passagère, il descendit, pour ainsi dire, jusque dans le coeur des citoyens, et y étouffa le germe de l'amour des richesses. Lycurgue proscrivit l'usage de l'or et de l'argent, et donna cours à une monnaie de fer. Il établit des repas publics, où chaque citoyen fut contraint de donner un exemple continuel de tempérance et d'austérité. Il voulut que les meubles des Spartiates ne fussent travaillés qu'avec la cognée et la scie ; il borna, en un mot, tous leurs besoins à ceux que la nature exige indispensablement.» [186] *Plus encore que Montesquieu et que Rousseau il a été amené à idéaliser cette égalité pour en faire un concept anthropologique majeur.* Admettre que les hommes sont égaux n'est plus une déclaration formelle qui concerne le droit ; *c'est admettre une proposition originelle dont les implications sont à la fois politiques, sociales et spirituelles.* Une telle conception de l'égalité emporte finalement presque tous les aspects de l'existence aussi bien individuelle que collective. C'est dans l'état d'égalité originelle qu'il faut chercher l'accomplissement et le bonheur et toute forme d'inégalité est facteur de division et de malheur pour l'homme et la société.

185 MABLY, op. cit., p. 44.

186 MABLY, Observations sur l'histoire de la Grèce ou des causes de la prospérité et des malheurs des Grec, cité par P. Friedmann op. cit., p. 150.

4.- LA DYNAMIQUE DE L'INDIVIDUALISME ÉGALITAIRE.

Tocqueville définit précisément l'individualisme suite à son voyage aux Etats - Unis : il est « (...) un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle - même (...). Il n'est d'abord que tarissement des « vertus publiques » mais il rejoint bientôt le simple égoïsme né d'un « instinct aveugle » . L'individualisme est ainsi un puissant facteur de séparation sociale et d'isolement : « Ainsi, non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains ; elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur.» [187] Il y a un processus de singularisation et le régime démocratique peut provoquer un phénomène de différenciation qui s'approfondit à mesure que l'égalité se développe. C'est paradoxalement l'ordre politique institué qui détermine le phénomène social de la fragmentation et de la singularisation de la communauté. D'une façon générale la question est de savoir si l'égalité politique est l'incarnation d'une universalité ou si elle est à l'origine de la différenciation de la société. Et surtout : *comment cette universalité et cette diversité peuvent - elles s'accorder ou correspondre si elles ont tendance à se disjoindre du fait de l'égalité politique* ? En outre, Tocqueville montre que la passion de l'égalité peut mener à une prééminence de l'opinion qui signifie émancipation des autorités intellectuelles fondées sur un pouvoir aristocratique inégalitaire : « A mesure que les citoyens deviennent plus égaux et plus semblables, le penchant de chacun à croire aveuglément un certain homme ou une certaine classe diminue. La disposition à en croire la masse augmente, et c'est de plus en plus

187 TOCQUEVILLE, De la démocratie en Amérique, op. cit., 2, pp. 125/127.

l'opinion qui mène le monde.»[188] On perçoit l'ambivalence de la formule : l'égalité conduit les individus à se considérer de plus en plus dans leur similitude et cette considération les pousse à puiser d'abord en eux - mêmes les moyens rationnels de chercher la vérité : « Quant à l'action que peut avoir l'intelligence d'un homme sur celle d'un autre, elle est nécessairement fort restreinte dans un pays où les citoyens, devenus à peu près pareils, se voient tous de fort près, et, n'apercevant dans aucun d'eux les signes d'une grandeur et d'une supériorité incontestables, sont sans cesse ramenés vers leur propre raison comme la source la plus visible et la plus proche de la vérité. Ce n'est pas seulement alors la confiance en tel homme qui est détruite, mais le goût d'en croire un homme quelconque sur parole. Chacun se renferme donc étroitement en soi - même et prétend de là juger le monde.» [189] En outre, ces considérations, qui abolissent de plus en plus les différences entre les individus, si elles mènent à l'usage de la raison individuelle peuvent engendrer et développer, en contrepartie, une logique passionnelle par laquelle les individus risquent de s'opposer les uns aux autres. L'exercice individuel de la raison, conséquence de la démocratie, peut développer des passions individuelles comme « l'envie », « la haine », « le mépris du voisin », « l'orgueil », et aussi « la confiance exagérée en soi - même.» [190] Une fois encore il y a un puissant facteur de séparation qui passe par la découverte du pouvoir et de l'usage autonome de la raison. Celle - ci n'est plus facteur de mise en relation systématique et d'unification mais puissance de jugement individualisée qui mène à l'affirmation et à l'accentuation de passions singularisantes et séparatrices.

C'est ainsi l'égalité qui rend possible le développement de l'individualisme et la diversité des convictions et des idées. En d'autres termes, c'est l'égalité et l'universalité des conditions qui permettent le développement de l'opinion et de l'individualisme mais celui - ci risque en retour de mettre en question cette universalité et l'accord qu'elle permet : on est en présence d'un des paradoxes de la démocratie qui, d'abord fondée sur une universalité de condition permise par l'égalité, est ensuite mise en question par cette même égalité. L'universalité démocratique contient, à titre potentiel, sa propre fin si les conséquences qu'elle détermine vont jusqu'au bout de leur logique. Autrement dit : *l'universalité égalitaire rigoureuse risque de mener à la fragmentation de l'universalité de la société politique*. On peut faire l'hypothèse d'un lien entre cette conception de l'égalité et la crise contemporaine de la citoyenneté. Si l'égalité, en effet, rend possible le développement de la liberté individuelle, celle - ci en même temps peut créer une situation dans laquelle les individus vont se distinguer les uns des autres par le truchement de leur liberté et créer ainsi une inégalité de condition.

Tocqueville avait bien vu ce danger qui impliquait un désinvestissement par rapport à la chose publique lorsqu'il évoque le goût des individus dans les siècles démocratiques pour le bien - être privé : « En Amérique, la passion du bien - être matériel n'est pas toujours exclusive, mais elle est générale ; si tous ne l'éprouvent point de la même manière, tous la ressentent. Le soin de satisfaire

---

188 Ibid., p.17

189 TOCQUEVILLE, op. cit., p. 10.

190 Ibid., p. 13.

les moindres besoins du corps et de pourvoir aux petites commodités de la vie y préoccupe universellement les esprits » [191]. Et Tocqueville de conclure : « Ce que je reproche à l'égalité, ce n'est pas d'entraîner les hommes à la poursuite des jouissances défendues ; c'est de les absorber entièrement dans la recherche des jouissances permises. Ainsi il pourrait bien s'établir dans le monde une sorte de matérialisme honnête qui ne corromprait pas les âmes, mais qui les amollirait et finirait par détendre sans bruit tous les ressorts.» [192] Plus encore cette passion du bien - être matériel, si elle est excessive, peut être dangereuse pour la démocratie : poursuivant leur intérêt propre et travaillant au développement de leurs affaires, ils en oublient leurs « devoirs politiques.» [193] Les conséquences peuvent alors s'avérer désastreuses car « Les citoyens qui travaillent ne voulant pas songer à la chose publique, et la classe qui pourrait se charger de ce soin pour remplir ses loisirs n'existant plus, la place du gouvernement est comme vide. Si, à ce moment critique, un ambitieux habile vient à s'emparer du pouvoir, il trouve que la voie à toutes les usurpations est ouverte.» [194] Ou encore, «(...). Lorsque la masse des citoyens ne veut s'occuper que d'affaires privées, les plus petits partis ne doivent pas désespérer de devenir maîtres des affaires publiques. Il n'est pas rare de voir sur la vaste scène du monde, ainsi que sur nos théâtres, une multitude représentée par quelques hommes. Ceux - ci parlent seuls au nom d'une foule absente ou inattentive ; seuls ils agissent au milieu de l'immobilité universelle ; ils disposent, suivant leur caprice, de toutes choses, ils changent les lois et tyrannisent à leur gré les moeurs ; et l'on s'étonne en voyant le petit nombre de faibles et d'indignes mains dans lesquelles peut tomber un grand peuple.» [195] Finalement le désintérêt pour la chose publique, pour les « affaires générales » peut mener à la « tyrannie douce » : tel est le danger d'un tel désinvestissement des citoyens. Voici la servitude démocratique évoquée : « Je pense donc que l'espèce d'oppression dont les peuples démocratiques sont menacés ne ressemblera à rien de ce qui l'a précédé dans le monde ; nos contemporains n'en sauraient trouver l'image dans leurs souvenirs. Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde : je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux - mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres : ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine ; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas ; il les touche et ne les sent pas ; il n'existe qu'en lui - même et pour lui seul, et, s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie. Au dessus de ceux - là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à

191 ibid., p. 161

192 TOCQUEVILLE, op. cit., p. 167.

193 Ibid., p. 176.

194 Ibid., p. 176.

195 Ibid., p.179.

l'âge viril ; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance ; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ; il pourvoie à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages ; que ne peut - il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre?» [196] Alors que précédemment l'âme s'amollissait, ne pouvant plus s'accomplir en un bien qui la dépasse et la soutient, c'est à présent la partie sensible de l'homme qui est touchée : celui - ci devient comme insensible à la présence charnelle de l'autre. Toucher sans sentir et être à côté sans voir c'est non seulement l'abolition de la présence de l'autre comme être corporel, mais c'est le signe d'un rapport à l'autre fondé sur la distance et l'étrangeté. L'extrême conséquence du devenir de la démocratie ainsi envisagée, c'est une déshumanisation qui touche l'homme en ses fondements relationnels et affectifs d'une part, et dans son aspiration intelligible et spirituelle au bien collectif d'autre part. C'est finalement l'autre dans son individualité et dans son humanité qui est placé en situation d'extériorité par rapport à l'ego et qui devient comme étranger : plus l'individualisme s'approfondit, moins le rapport aux autres s'étend dans la sphère des consciences individuelles ou dans la sphère de l'humanité en général. L'individu séparé croit être en relation avec lui - même et se retrouver dans une action et un intérêt propres, mais ce faisant ce qu'il nie c'est l'expérience d'une présence humaine partagée — qui passe par l'âme et par le corps — dont le sens est indivisiblement politique et existentiel. *Si tous les hommes sont égaux, chacun peut être tenté d'approfondir sa propre liberté jusqu'au point extrême où l'individu risque de se séparer de l'homme.* Tel est l'un des dilemmes tragiques de la démocratie telle qu'elle est problématisée par Tocqueville.

Les diverses *formes de servitudes* décrites par Tocqueville au sein des sociétés démocratiques procèdent de la même cause. Il décrit deux effets antagonistes qui ont pourtant la même cause. Il existe en effet une puissance d'uniformisation qui tend de plus en plus à s'imposer et à assimiler les individus les uns aux autres dans un mouvement qui les identifie (tendance centripète) ; et un effet séparateur par lequel se déploient des passions individualistes qui travaillent le corps politique et social (tendance centrifuge). Il y a ainsi un extrémisme de la démocratie car elle permet, du fait de ses caractéristiques structurelles et de leurs conséquences anthropologiques, l'émergence d'un point - limite au - delà duquel l'expérience collective risque de se dissoudre. Dans la démocratie paradoxalement la cause politique égalitaire produit des effets qui peuvent se retourner contre elle. Tout se passe comme si le raisonnement suivant était tenu : puisque tous les hommes sont égaux, je peux dire que, d'un certain point de vue, nous sommes également identiques, et, en ce sens, la différence et l'altérité ne sont plus à chercher dans l'autre — mon strict alter ego politique — mais en moi - même, dans ma propre intériorité. Cette intériorité qu'implique l'existence individualiste recouvre les aspirations, les désirs, les volontés qui chaque fois pris en eux - mêmes renvoient à un projet singularisant puisque rapportés à soi. Ce despotisme issu de l'individualisme insidieux et pacifique dans sa manière d'instaurer un ordre ou de le maintenir provoque ainsi une

196 Ibid., p. 385.

déshumanisation de l'individu - « citoyen » : si celui - ci n'a plus rien de commun avec ses semblables il n'y a que différence pure et la singularisation devient tellement prégnante qu'elle touche à la possibilité même de la relation à l'autre. L'autre, que je ne sens ni ne vois plus, devient indifférent pour moi, et acquiert le statut d'objet : il n'est plus ce sujet - objet, à la fois constitué et constituant, auquel le citoyen pouvait accéder au titre d'une condition politique partagée car ce qui était commun et structurant devient à présent indifférencié. Ainsi la démocratie humanise si elle se fait république mais elle déshumanise si l'égalité mène à l'individualisme et à la séparation. Mais ce qui est également en jeu c'est la notion cardinale de pouvoir et, de ce point de vue, la simple juxtaposition d'individus séparés ne saurait déterminer une quelconque force commune émanant d'une unité de volonté, de conscience et d'action. Plus précisément, ce que décrit ici Tocqueville est une inversion des formes du pouvoir : n'étant plus participatif et collectif, il se singularise et se focalise en un point où il ne touche que la stricte individualité, que le Moi, que l'Un érigés en absolu : il est présence à soi et au monde certes, mais cette double présence n'est que le revers de l'absence de tous les autres sans lesquels l'univers politique n'a plus qu'une existence formelle et vide et finit par s'abolir en perdant sa substance. Dans le phénomène de l'individualisme c'est la souveraineté politique qui risque de se dissoudre puisque le partage de la souveraineté dans l'exercice du pouvoir n'est plus opérationnel. Nous retrouvons alors la désuniversalisation évoquée plus haut car tout se passe comme si l'individu devenait le point singularisé par lequel la société et l'homme en général échappaient à leur mode d'être spécifique.

Tout se passe comme si la discontinuité du pouvoir s'associait aussi à une discontinuité anthropologique majeure : l'individu renvoyé à la finitude de sa singularité ne pouvant être, du point de vue de ses propriétés et de ses modes d'être, que ce qu'elle est, ne trouve plus de formes d'accomplissement collectif et en particulier de formes médiatrices issues du logos politique. L'individu arrivé à ce point de disjonction ne peut plus accorder la raison et la liberté qu'il porte en lui au titre de sa condition anthropologique et existentielle. A partir de ces analyses on entrevoit le danger d'une république formelle qui ne vivrait plus de la citoyenneté : comme l'a montré Tocqueville, la seule chose qui reste à la république lorsqu'elle se révèle forme vide n'arrivant plus à unifier les différentes composantes de la communauté politique, c'est l'autorité ou plus exactement une mise sous tutelle comme forme ultime et peut - être désespérée de légitimité. Le risque est alors de voir les alliés naturels que sont la république et la démocratie s'opposer et se déchirer dans une querelle insensée où s'affronterait une liberté individuelle illusoire et une autorité vécue de plus en plus par les individus - « citoyens » comme extérieure, étrangère et finalement tyrannique. La condition préalable nécessaire à cette forme de tyrannie qui concentre le pouvoir politique c'est la vacance de la souveraineté consécutive à l'impossibilité pour les individus d'établir une communication et une continuité entre eux. Quel sens politique aurait alors un pouvoir exercé en extériorité sur un peuple sensé en être la source légitime ? Comme les analyses de Tocqueville nous permettent de le voir, si la démocratie n'est plus capable de contribuer à instituer la république, et si cette république n'est plus qu'une entité confuse détentrice d'un pouvoir concentré qu'elle peut exercer sur tous et qu'elle reste perçue en extériorité, alors nous sommes devant une situation de fracture qui rend possible la violence politique qu'elle soit anarchique ou tyrannique c'est - à - dire,

dans les deux cas, exercice illégitime d'un pouvoir dont on ne peut clairement repérer ni l'origine ni les modalités partagées et reconnues de son exercice.

Le coeur de la société démocratique est finalement la responsabilité pensée et réalisée dans le lien indissociable qu'elle a avec la souveraineté politique. Cette responsabilité conditionne le lien entre conscience individuelle et conscience politique dans la mesure où elle implique une prise en charge qui s'inscrit aux deux niveaux complémentaires : l'individuel et le collectif. De ce point de vue c'est elle qui rend le régime démocratique vivant et permet de réaliser le lien de constitution entre la démocratie et la république, entre le pouvoir politique instituant et le pouvoir politique institué. Lors de son voyage en Amérique, Tocqueville a rencontré un interlocuteur qui a fort bien souligné ce rapport entre la responsabilité démocratique du citoyen et la souveraineté politique. Voici ce qu'il dit à Tocqueville : « " Nous autres Européens, nous croyons faire des républiques en organisant une grande assemblée politique. La république au contraire est celui de tous les gouvernements qui résulte le plus de l'ensemble de la société. Voyez ce pays - ci ! La république est partout, dans les rues comme dans le Congrès. Qu'un obstacle embarrasse la voie publique, les voisins s'établiront sur - le - champ en corps délibérant ; ils nommeront une commission, et remédieront au mal par leur force collective sagement dirigée. Qu'une cérémonie publique, un banquet ait lieu, vous verrez de même une réunion, une délibération, et un pouvoir exécutif qui en surgira. L'idée d'une autorité préexistante à celle des intéressés n'existe dans la tête de personne. Le peuple a la république jusque dans la moelle des os ". » [197] Ce qui est ici décrit est une responsabilité citoyenne qui, sans délai et sur le mode quasi spontané de l'auto - organisation de la société civile, s'accomplit dans un acte de souveraineté déjà « politique » dans la mesure où la collectivité décide quelque chose de commun sur un objet d'intérêt commun : on a ainsi, pris sur le vif, le point de rencontre vivant et constitutif entre responsabilité individuelle, souveraineté démocratique et bien commun, c'est - à - dire la description d'une république en acte dans laquelle le formalisme de l'exécutif représentant la loi entretient un rapport déterminant avec une souveraineté s'organisant au plus près des choses ou des obstacles communs. La souveraineté et le pouvoir exécutif sont à ce point vivants qu'ils naissent bien sûr de la volonté commune des citoyens mais aussi conjointement d'une certaine nécessité immanente aux choses mêmes telles qu'elles se présentent dans les situations rencontrées. Leur rationalité et leur efficacité naît même de ce point de rencontre : ils ne surgissent pas comme un « Deus ex Machina » dont on aurait du mal à comprendre l'origine et le sens politiques, mais ils s'ancrent dans un rapport au réel tel qu'il se constitue effectivement ici et maintenant. Cette nécessité immanente au réel est le point spatio - temporel par lequel prend originairement naissance une souveraineté en acte et un pouvoir exécutif non pas formel et éventuellement arbitraire mais fondé en une double objectivité : un ordre des choses factuellement donné tout d'abord, et l'accord universel des volontés agissantes constituant une objectivité politique « instituée » ensuite. On comprend la belle formule de Tocqueville écrite dans l'un de ses cahiers portatifs en octobre 1831 : « L'admirable effet des gouvernements républicains (...) n'est pas de

197 TOCQUEVILLE, Voyage en Amérique, dans Oeuvres, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1991, vol. 1, tome 1, pp. 68/69.

présenter le coup d'œil de la régularité de l'ordre méthodique dans l'administration d'un peuple, mais l'image de la vie.» [198] En ce point donc se rejoignent démocratie et république : la seconde, comme ensemble des institutions qui existent déjà, échappe au formalisme et au danger d'une autorité imposée en extériorité et la première, organisant sans délai les libertés en fonction de situations objectives rencontrées, échappe de son côté au danger d'un choc des libertés n'inscrivant pas leur agir et leur projet en un objet et en une résolution communs et partagés.

La démocratie a alors quelque chose de paradoxal qui met en évidence la fragilité et l'ambiguïté de la souveraineté car elle est le régime qui laisse l'ultime possibilité aux « citoyens »de ne pas être citoyens et de mettre ainsi en question la souveraineté, fondement pourtant légitime de l'organisation collective. La démocratie en un sens peut être délégitimée et perdre ce qui la fonde au titre de la souveraineté impliquant la liberté inaliénable des « citoyens ». Soulignons que cette possibilité en elle - même n'est ni démocratique ni non démocratique ; elle est *apolitique* en ce sens qu'elle est une possibilité qui échappe à l'organisation collective et dont l'initiative et l'actualisation appartiennent à la liberté de l'individu. Autrement dit : le régime démocratique laisse la possibilité anthropologique et existentielle à l'individu d'échapper, s'il le veut, à cette nécessité immanente au logos politique auquel il appartient. Ce qui revient à dire que la démocratie comme ordre politique institué laisse la possibilité du retour à un état de choses contingent où les relations entre les individus peuvent être indéterminées et laissées à l'arbitraire et à la violence ou, au moins, au hasard. C'est ainsi l'état de nature qui menace toujours de resurgir au cœur même de ce que l'on tenait pour la rationalité politique achevée ; c'est la possibilité de l'irrationnel qui semble ainsi accompagner le processus de déshumanisation analysé plus haut. Cette menace alliant déshumanisation, négation de la souveraineté, et contingence de la liberté, est pourtant en même temps l'essence du politique, en ce sens qu'elle souligne d'une manière aiguë et problématique la nécessité qu'il y a de réitérer à chaque instant le contrat par lequel les volontés échappent à leur arbitraire et à leur contingence naturels pour s'objectiver dans la chose politique et renouveler ainsi incessamment le fondement d'un être en commun visé, soit au titre d'une amélioration tangible de l'existence commune actuelle, soit au titre d'une possibilité idéale plus lointaine.

Le surgissement de l'état de nature et de l'irrationnel au cœur de l'organisation démocratique implique aussi le retour à une temporalité informe parce qu'indifférenciée qui n'a plus à se structurer et à s'organiser en fonction de quelque chose qui, jamais entièrement « donné », doit toujours être activement recherché sur le mode d'un devoir - être et d'un advenir possible et attendu. Dans le surgissement de l'état de nature le temps devient informe parce que du fait de l'indétermination des libertés, l'absence de limites fait que *tout est compossible à un instant donné* : les possibles ne sont plus déterminés par la rationalité du logos politique au point de s'articuler au nécessaire, mais ils peuvent se déployer pour eux - mêmes. Tout se passe comme si du fait même de ses propriétés politiques la démocratie laissait une frange possible d'indétermination individuelle dans laquelle le désordre de l'état de nature se trouverait d'une manière latente. Le possible de la démocratie inclut

198 Ibid., p. 172.

non seulement sa propre fin mais aussi la fin même de toute civilisation politique comme capacité organisationnelle à vivre ensemble, c'est - à - dire les uns par les autres.

5.- INTÉRÊT PARTICULIER ET VERTU POLITIQUE : RÉPUBLIQUE ET/OU DÉMOCRATIE?

Les conséquences de l'égalité comme facteur de dynamisme et de différenciation ne sont pas seulement politiques mais elles affectent puissamment la société civile dans son ensemble et il n'y a pas de séparation irréductible entre cette dernière et le corps politique. Dans la perspective tocquevillienne, le pouvoir générateur de la démocratie s'étend à la société tout entière et ceci de manières diverses et souvent fort complexes.

Tocqueville décrit dans une grande partie de *La démocratie en Amérique* le lien de dépendance qui existe entre corps politique et société civile. De même qu'il y a une relation déterminante entre l'organisation politique et le développement de l'individualisme, il existe ce qu'on peut appeler un effet social de l'organisation politique qui lui - même s'appuie sur l'accentuation de tendances passionnelles individualisantes. « Cette agitation sans cesse renaissante, que le gouvernement de la démocratie a introduite dans le monde politique, passe ensuite dans la société civile. Je ne sais si, à tout prendre, ce n'est pas là le plus grand avantage du gouvernement démocratique, et je le loue bien plus à cause de ce qu'il fait faire que de ce qu'il fait. » [199]. De plus « Là, ce n'est plus une portion du peuple qui entreprend d'améliorer l'état de la société ; le peuple entier se charge de ce soin. Il ne s'agit pas seulement de pourvoir aux besoins et aux commodités d'une classe, mais de toutes les classes en même temps » [200]. Tout cela explique que la notion tocquevillienne de « liberté démocratique » se définisse d'une manière non strictement politique : elle ne correspond pas en effet à la liberté du citoyen mais à une liberté individuelle génératrice d'activités utiles à la société civile tout entière. Sous « l'empire » de la « liberté démocratique », « (...) ce n'est pas surtout ce qu'exécute l'administration publique qui est grand, c'est ce qu'on exécute sans elle et en dehors d'elle. La

199 TOCQUEVILLE, De la démocratie en Amérique, op. cit., 2, p. 340. C'est nous qui soulignons.

200 Ibid., p 338.

démocratie ne donne pas au peuple le gouvernement le plus habile, mais elle fait ce que le gouvernement le plus habile est souvent impuissant à créer ; elle répand dans tout le corps social une activité inquiète, une force surabondante, une énergie qui n'existent jamais sans elle, et qui, pour peu que les circonstances soient favorables, peuvent enfanter des merveilles. Là sont ses vrais avantages.» [201] Cette liberté démocratique n'est pas une liberté laissée à elle - même car elle prend son sens et sa forme dans le rapport à la collectivité, notamment sous la modalité de l'échange économique. La pensée de Tocqueville est ici complexe dans la mesure où il décrit également ailleurs des conséquences individualisantes de cette liberté. Cependant il y a en un sens collusion entre intérêt particulier et intérêt général ce qui permet de distinguer nettement la démocratie essentielle (celle qui vaut dans les principes) de la démocratie fonctionnelle (celle qui est considérée dans ses effets y compris s'ils s'éloignent des principes). Le fonctionnement de la démocratie s'appuie sur ce que Tocqueville appelle « l'esprit public » qui est une des deux formes de patriotisme qu'il distingue. Il n'y a pas pour les Américains d ' « amour instinctif de la patrie ». En effet, celui - ci, qui se rencontre dans la monarchie, « (...) a principalement sa source dans ce sentiment irréfléchi, désintéressé et indéfinissable, qui lie le cœur de l'homme aux lieux où l'homme a pris naissance. Cet amour instinctif se confond avec le goût des coutumes anciennes, avec le respect des aïeux et la mémoire du passé ; ceux qui l'éprouvent chérissent leur pays comme on aime la maison paternelle.» [202] Mais il existe un « patriotisme réfléchi » qui est celui de la république. Il « (...) naît des lumières ; il se développe à l'aide des lois, il croît avec l'exercice des droits et il finit en quelque sorte par se confondre avec l'intérêt personnel. Un homme comprend l'influence qu'a le bien - être du pays sur le sien propre ; il sait que la loi lui permet de contribuer à produire ce bien - être, et il s'intéresse à la prospérité de son pays, d'abord comme à une chose qui lui est utile, et ensuite comme à son ouvrage. » Ce patriotisme républicain se trouve sous « l'empire de la raison » et il a deux caractéristiques qu'il convient d'analyser conjointement : il est indissociable de l'idée ainsi que de l'exercice et de l'application du droit et des lois et, en même temps, conséquence a priori surprenante, il ne prend son sens politique et n'acquiert son efficacité globale que dans la mesure où le citoyen prend clairement conscience d'une sorte d'intérêt qui recoupe l'intérêt particulier et l'intérêt général.

Essayons de décrire ce point de jonction entre le particulier et le général dans le patriotisme rationnel de la république du point de vue notamment des problèmes qu'il implique pour l'intelligibilité fonctionnelle de la démocratie. Nous savons à présent que l'égalité démocratique peut mener au développement de l'individualisme et à une forme d'egocratie. L'activité dans ce contexte peut, dans un premier temps, être commandée par l'exigence du souci de soi — sous la forme notamment de son bien - être et de son intérêt. Mais c'est ici qu'intervient « l'esprit public » américain, le « patriotisme réfléchi ». L'homme prend en effet conscience de l'interdépendance et de l'indissociabilité qui existent entre lui et la collectivité publique. Il ne prend pas conscience de celles - ci dans le registre rousseauiste d'un moi et d'une volonté qui s'aliènent dans le « moi commun »

201 TOCQUEVILLE, op. cit., p. 341. C'est nous qui soulignons.

202 Ibid., p. 330.

pour former l'unité et l'indivisibilité irréductibles du « corps politique », mais c'est en quelque sorte le contraire qui se passe au sein de la démocratie fonctionnelle dans la mesure où la prise de conscience émane de l'individu - citoyen lui - même qui « comprend » que son intérêt est médiatisé et développé par l'intérêt du pays dans son ensemble et que finalement cet intérêt général se rapporte à lui non pas exclusivement certes, mais indiscutablement néanmoins. Vu sous cet angle on peut dire que la conscience politique afférente au patriotisme rationnel de la république trouve son origine et son sens du fait de considérations singulières et individualistes pour s'élever ensuite à la considération du tout politique qui est, une fois encore, rapporté à soi. Le vocabulaire tocquevillien permet une telle interprétation : dans la citation donnée plus haut il est expliqué que l'individu - citoyen s'intéresse à « la prospérité de son pays » d'abord en ce qu'elle lui semble « utile » (à lui - même) puis en ce qu'il la considère comme « son œuvre » — ce qui implique qu'il s'y investit par son activité. Le point essentiel sans doute est que ce patriotisme du point de vue de la prise de conscience politique semble bien être l'une des modalités de l'individualisme démocratique généré par l'égalité. Le fondement du politique ici semble être l'intérêt individuel qui s'étend progressivement pour former un patriotisme réfléchi mais également raisonnable dans et par lequel l'individu ne reconnaît pas spécifiquement quelque chose qui lui soit supérieur ou transcendant, mais dans lequel, au contraire, il comprend que la patrie est une des modalités de lui - même au sens précisément d'un lien de dépendance. En d'autres termes : la conscience patriotique de l'universel ou du tout n'a d'existence réelle au sein de la démocratie que dans l'unique mesure où, originairement, elle est rapportée à l'ego, à l'individu, sous la forme notamment de son « utilité ». Servir la patrie c'est finalement se servir soi - même et la conscience patriotique dans la république implique de partir et de retourner à soi - même : à cette condition, et à cette condition seulement, l'idée de patrie acquiert une intelligibilité ainsi qu'une réalité pratique pour l'individu - citoyen qui effectivement s ' « *y* » reconnaît. Si ce patriotisme est réel au sens politique — s'il permet d'opérer la jonction fondatrice entre le citoyen et l'universalité de la communauté politique régie par la réciprocité du droit —, les modalités par lesquelles il se manifeste à la conscience de l'individu - citoyen ressortissent, semble - t - il, à une forme politique de l'individualisme. Ce n'est certes pas un individualisme solipsiste, stupide et aveugle, mais il s'agit d'un individualisme patriotique dans lequel chacun prend rationnellement conscience de la patrie à partir d'un centre qui renvoie à lui - même. En un texte étonnamment contemporain.

Tocqueville décrit précisément un état de la société restant dans l'entre - deux et qui risquerait de mener — au - delà de l'individualisme — à l'égoïsme. « Mais il arrive quelquefois, dans la vie des peuples, un moment où les coutumes anciennes sont changées, les moeurs détruites, les croyances ébranlées, le prestige des souvenirs évanoui, et où, cependant, les lumières sont restées incomplètes et les droits politiques mal assurés ou restreints. Les hommes d'alors n'aperçoivent plus la patrie que sous un jour faible et douteux ; ils ne la placent plus ni dans le sol, qui est devenu à leurs yeux une terre inanimée, ni dans les usages de leurs aïeux, qu'on leur a appris à regarder comme un joug ; ni dans la religion, dont ils doutent ; ni dans les lois qu'ils ne font pas, ni dans le législateur qu'ils craignent et méprisent. Ils ne la voient donc nulle part, pas plus sous ses propres traits que sous aucun autre, et ils se retirent dans un égoïsme étroit et sans lumière. Ces hommes échappent aux préjugés

sans reconnaître l'empire de la raison ; ils n'ont ni le patriotisme instinctif de la monarchie, ni le patriotisme réfléchi de la république ; mais ils se sont arrêtés entre les deux, au milieu de la confusion et des misères.» [203] Au contraire dans le patriotisme « irréfléchi » de la monarchie, l'attachement de l'amour est dû à la transcendance du passé et de la tradition à laquelle on continue de se référer dans le présent : ce patriotisme d'un certain point de vue est l'inverse de la conscience de soi et de son intérêt car l'attachement présent est renvoyé à un ordre de choses sentimental prégnant mais, en lui - même, absent. C'est même fondamentalement cette absence qui fonde l'attachement patriotique présent : la politique est alors fondée sur l'histoire et la continuité dans le temps et la conscience du patriote ne peut être que cette conscience sentimentale inactuelle et pourtant lourde du poids et de l'attachement de ce qui n'est plus. Si le passé est le néant de ce qui, en lui - même, n'est plus, le patriotisme monarchique lui confère l'être dans la mesure où il confère sa réalité au réel patriotique actuel. Il y a alors une primauté ontologique du passé qui s'exprime au travers d'une tradition fondatrice d'un rapport spécifique au présent. Enfin le patriotisme de la monarchie est fondé, outre le sentiment irréfléchi, sur le désintéressement ce qui implique que dans cet amour instinctif rien n'est rapporté à l'ego, à l'individualité en tant que telle. Dans le patriotisme monarchique la conscience de soi est fondée sur une totalité passée, déposée en quelque sorte dans l'histoire et les lieux qui, tous deux sont transcendants à l'individualité ; dans le patriotisme républicain la conscience est rapportée au tout dans la mesure où il permet son accomplissement. Ce que semble décrire ici Tocqueville est ce passage fondamental à une rationalité politique moderne, c'est - à - dire le passage de l'attachement sentimental aux traditions à l'amour réfléchi pour la patrie qui implique un détachement à l'égard du passé ou, si l'on veut, de l'histoire et de la géographie.

La démocratie est ainsi l'actualisation de l'intérêt présent ou immédiat rapporté à soi et la rupture avec le passé par rapport auquel tout lien de dépendance a été aboli. La démocratie est ainsi rupture de la conscience avec toute forme d'extériorité dont on pourrait dépendre. L'homme démocratique est en quelque façon libéré des contraintes temporelles du passé et de la tradition : le temps pour lui n'a de réalité que dans la mesure où il est actualisation de l'intérêt individuel présent qui, le plus souvent, est porté vers l'avenir. L'homme démocratique libéré et accompli par l'égalité est en quelque sorte sa propre référence : il n'est patriote que pragmatiquement et fonctionnellement. La question décisive est alors de savoir si la rationalité politique qui est en jeu dans cette forme moderne du patriotisme est d'essence individuelle ou collective en tant notamment qu'elle renvoie aux lois et aux règles communes du droit. La raison du politique comme ordre ou, au moins, comme organisation, se trouverait - elle dans une prise de conscience rationnelle individuelle de la nécessité d'un certain ordre des choses régi par le droit ? Plus encore le patriotisme rationnel est indissociable de passions en elles - mêmes singularisantes. Ceci montre, une fois encore, qu'il existe une dynamique anthropologique et politique de la démocratie et que c'est précisément cette dynamique qu'il s'agit de mettre à jour en ce qu'elle est à l'origine du régime politique et lui permet de durer. On soulignera au passage le point suivant : l'égalité démocratique est productrice de forces et d'activités qui ont une tendance à s'individualiser ; c'est ce que nous avons appelé plus haut le pouvoir

203 TOCQUEVILLE, op. cit., p. 331.

générateur de la démocratie. Le patriotisme est lui aussi, finalement, fondé sur cette tendance à l'individualisation et à la singularisation, mais cette fois, celles - ci prennent un sens politique et universel à travers la compréhension par l'individu - citoyen de la nécessité des lois et du droit.

Autrement dit : la démocratie, de par l'égalité, produit des effets qui peuvent soit lui échapper et se transformer en pouvoirs générateurs d'activités économiques, soit revenir à elle de par la prise de conscience individuelle et patriotique de l'exigence d'une universalité des droits. Si la liberté démocratique revient à la démocratie comme république ou chose commune fondée sur le droit on peut dire alors qu'elle trouve là ses véritables conditions de possibilité puisque l'individu n'a plus d'intérêt à s'en séparer, n'a plus d'intérêt à s'autonomiser par rapport à la sphère publique. Il n'y a plus un contrat social abstrait et formel dans lequel l'idée d'un accord universel des volontés est première et joue le rôle de postulat politique ; il y a, au contraire, une conscience patriotique qui ramène l'universalité des droits à la singularité des intérêts et qui trouve dans cette relation réciproque un lien indissoluble avec le tout dans lequel elle s'inscrit. Quel est alors le statut de cet universel ? C'est un universel construit sur une forme de singularité : celle des intérêts individuels qui, chaque fois, sont spécifiques et différenciés.

L'universalité démocratique est alors médiatisée par la singularité des intérêts et celle - ci, réciproquement, est médiatisée par l'universalité des droits républicains. On échappe donc, dans la démocratie américaine, à l'opposition politiquement problématique entre les concepts de singularité et d'universalité puisqu'on peut dire qu'ils se fondent et sont à l'origine l'un de l'autre. L'intérêt individuel n'est pas ici seulement singularisant, notamment de par l'effet des passions humaines libérées par l'égalité, il est en même temps universalisant, ne serait - ce que du point de vue de l'activité qu'il implique de la part de l'individu, intérêt qui sert le tout de la patrie. En ce point décisif pour la compréhension de la démocratie américaine, on voit apparaître la « doctrine de l'intérêt bien entendu ». « Lorsque le monde était conduit par un petit nombre d'individus puissants et riches, ceux - ci aimaient à se former une idée sublime des devoirs de l'homme ; ils se plaisaient à professer qu'il est glorieux de s'oublier soi - même et qu'il convient de faire le bien sans intérêt, comme Dieu même.» [204] Dans l'univers démocratique les « moralistes », explique Tocqueville, ne considèrent plus l'idée de sacrifice qui entrerait en contradiction constante avec la recherche du bien - être individuel. Par contre, « (...) ils se réduisent (...) à rechercher si l'avantage individuel des citoyens ne serait pas de travailler au bonheur de tous, et, lorsqu'ils ont découvert un de ces points où l'intérêt particulier vient à se rencontrer avec l'intérêt général, et à s'y confondre, ils se hâtent de le mettre en lumière ; peu à peu les observations semblables se multiplient. Ce qui n'était qu'une remarque isolée devient une doctrine générale, et l'on croit enfin apercevoir que l'homme en servant ses semblables se sert lui - même, et que son intérêt particulier est de bien faire.» [205] La doctrine de l'intérêt bien entendu prend sa source dans un point où convergent intérêt général et intérêt particulier. Un problème politique spécifiquement américain surgit alors. Tocqueville le souligne en laissant transparaître une certaine inquiétude dans son carnet de voyage le 29 mai 1831 : « Le principe des

204 TOCQUEVILLE, op. cit., p.153.

205 Ibid., p. 153.

républiques anciennes était le sacrifice de l'intérêt particulier au bien général, dans ce sens, on peut dire qu'elles étaient vertueuses. Le principe de celle - ci me paraît être de faire rentrer l'intérêt particulier dans l'intérêt général. Une sorte d'égoïsme raffiné et intelligent semble le pivot sur lequel tourne toute la machine. Ces gens - ci ne s'embarrassent pas à chercher si la vertu publique est bonne, mais ils prétendent prouver qu'elle est utile. Si ce dernier point est vrai, comme je le pense en partie, cette société peut passer pour éclairée mais non vertueuse. Mais jusqu'à quel degré les deux principes du bien individuel et du bien général peuvent - ils en effet se confondre ? Jusqu'à quel point une conscience qu'on pourrait appeler de réflexion et de calcul pourra - t - elle maîtriser les passions politiques qui ne sont pas encore nées, mais qui ne manqueront pas de naître ? C'est ce que l'avenir seul nous montrera.» [206] Comment la démocratie pourrait - elle perdurer si elle n'était qu'un régime idéal, c'est - à - dire tributaire de l'idée — susceptible de progresser — qu'il existe a priori, sous la forme d'un postulat politique premier et fondateur, un intérêt général auquel devrait être associé une volonté elle - même générale ?

206 TOCQUEVILLE, Voyage en Amérique, op. cit., p. 230. C'est nous qui soulignons.

6. - ÊTRE - COMMUN POLITIQUE ET IDÉAL DE SOUVERAINETÉ : UN EXEMPLE DE DIFFICULTÉS CONSTITUTIONNELLES.

Examinons à présent comment, malgré cette analyse critique, l'être - commun a pu au moins partiellement s'incarner dans les institutions politiques. Comment l'idéal qu'il implique s'est - il trouvé être réalisé et qu'est - ce que les modalités, souvent complexes, de cette réalisation ont à nous apprendre *sur la logique de l'être - commun politique* ? Cette question touche tout d'abord le problème spécifique de la souveraineté politique et de sa possible incarnation dans des institutions adaptées. C'est ce que nous appellerons la dimension spécifiquement politique du problème, dimension mettant en relation les notions de république et de démocratie. Nous verrons ensuite comment cette idéal de l'être - commun politique entraîne des conséquences qui dépassent son cadre strict puisqu'elles impliquent la nature humaine et la conscience individuelle.

Cette question du rapport entre république et démocratie a un aspect historique et on peut mieux en comprendre le sens et la portée à la lumière de certains événements révolutionnaires et constitutionnels et, en particulier, de données issues de la Révolution française. Au cours de certains débats sont pensés en termes de complémentarité et d'interdépendance les liens entre responsabilité, citoyenneté et souveraineté et on peut se demander si, au cours de ces débats, le régime démocratique interrogé en profondeur dans un contexte où des notions comme « *peuple* » et « *citoyen* » avaient une signification non pas seulement intellectuelle ou doctrinale mais se trouvaient être incarnées ou au moins portées à une sorte d'accomplissement. La démocratie, en effet, dans ce contexte d'une volonté de mise à plat des inégalités et d'une aspiration profonde à l'égalité, est ici à prendre au sens

de démocratie constituante c'est - à - dire dans laquelle les citoyens peuvent participer à l'élaboration de la chose commune, du projet républicain.

Cette signification dynamique de la démocratie s'inspire de la volonté de participation. Certains textes constitutionnels fondateurs de cette tradition politique montrent le lien constitutif, presque organique, qui existait dans l'esprit des législateurs entre citoyenneté et république. L'article premier de la constitution de 1793 (an 1) largement inspirée du projet de Condorcet, nous est toujours familier, puisqu'il établit que « La République française est une et indivisible ». Le lien entre la république et la souveraineté est précisé ensuite de deux façons qui montrent l'articulation entre république et souveraineté démocratique. Tout d'abord « le peuple souverain est l'universalité des citoyens français » et « Le peuple français est distribué, pour l'exercice de sa souveraineté , en Assemblées primaires de canton » (ART. 2) et « Il est distribué, pour l'administration et pour la justice, en départements, districts, municipalités » (ART. 3). Il est intéressant de remarquer au passage certaines similitudes d'organisation dans des démocraties pourtant différentes dans leur origine historique et leur constitution. Ainsi, en ce qui concerne l'Amérique, Tocqueville souligne la répartition territoriale des différents pouvoirs au sein de l'Union. La souveraineté s'exerce ainsi démocratiquement dans la mesure où les sphères de l'exercice des pouvoirs (eux - mêmes spécifiques et différenciés) n'interfèrent pas et qu'elles laissent la possibilité à chaque entité démocratique de l'Union d'exercer effectivement la parcelle de souveraineté qui lui appartient en propre. Le territoire américain est ainsi divisé en « Etats » puis « Comtés » et enfin « Communes ». Les différents pouvoirs qui s'exercent ne doivent donc pas interférer, et c'est par exemple le cas pour le pouvoir communal et le pouvoir du peuple tout entier. S'entretenant lors de son voyage en Amérique du « gouvernement municipal » avec un sénateur, celui - ci lui explique le principe général de la répartition de l'exercice de la souveraineté : « Le principe général, c'est que le peuple entier par ses représentants a le droit de régler toutes les affaires communales, mais qu'il doit s'abstenir de l'exercer dans tout ce qui a rapport au gouvernement intérieur des communes, lois de police, administration des revenus, entreprises relatives à la localité seule. La législature ne se mêle jamais de ces objets ; les communes elles - mêmes, par les agents qu'elles nomment tous les ans, font ces choses.» [207] En ce qui concerne l'organisation politique française, Jacques Godechot insiste sur l'importance des assemblées primaires dans ce projet de Condorcet. « (...) Celles - ci devaient siéger en permanence et devenir les centres de la vie politique, dans les villes et dans les campagnes. Chaque assemblée primaire devait compter de 400 à 900 citoyens. C'est au sein des Assemblées primaires que les citoyens se prononçaient sur les nouvelles lois, car le projet de Condorcet prévoyait le référendum sous le nom de « droit de censure », et le droit d'initiative législative. C'étaient aussi les Assemblées primaires qui formaient le cadre de toutes les élections. Celles - ci avaient lieu en deux temps : dans la première phase, les électeurs désignaient les candidats, dans une deuxième avaient lieu des élections proprement dites.» [208] Le citoyen dans un tel cadre était conçu comme véritable médiateur de la république avec elle - même et plus tard après un autre épisode

207 TOCQUEVILLE, op. cit., pp. 66/67.

208 GODECHOT, Les constitutions de la France depuis 1789, Paris, Gallimard, Collection " GF ", 1970, p. 71.

révolutionnaire la constitution de 1848 établira que » Des devoirs réciproques obligent les citoyens envers la République, et la République envers les citoyens » (Préambule, ART. 6) [209].

Par ailleurs, ces problèmes liés à la participation démocratique des citoyens pour tout ce qui relève de l'Etat républicain ont fait l'objet de débats à l'Assemblée constituante notamment lors de la discussion de la question de la révision de la Constitution qui se déroulent en août 1791 [210]. Le débat a une portée philosophique et pose la question de la souveraineté. On voit alors s'opposer les tenants de l'instauration d'un gouvernement représentatif, ceux qui veulent « terminer la révolution » et les tenants d'une représentation plus directe du peuple. Les premiers, les monarchiens ou « Feuillants » représentés en particulier par Barnave pensent que la représentation ne peut pas être universelle mais qu'il faut instaurer un « cens électoral.» Ainsi, il oppose « démocratie pure » et « gouvernement représentatif.» [211] Opposant « vote - fonction » et « vote - droit.» [212] Il explique que « La fonction d'électeur n'est pas un droit ; c'est encore une fois pour tous que chacun l'exerce ; c'est pour tous que les citoyens actifs nomment les électeurs ; c'est pour la société entière qu'ils existent (...).» [213] Si tous les citoyens ne sont pas « actifs », ceux qui le sont doivent présenter certaines garanties : les « lumières » et une certaine éducation, « l'intérêt à la chose publique » et « l'indépendance de la fortune.» [214] Ces citoyens électeurs représentent ainsi d'une façon éclairée et modérée l'ensemble de la nation et non pas tel ou tel intérêt sectoriel qui pourrait être lié à leur condition. *Barnave s'oppose alors avec force à la démocratie « immédiate » qui risque finalement de ne pas être représentative.* « Quand on vient parler de provocations d'assemblées primaires, de pétitions individuelles, dont la majorité pourrait forcer le corps législatif, on remplace le pouvoir représentatif, le plus parfait des gouvernements, par tout ce qu'il y a dans la nature de plus odieux, de plus subversif, de plus nuisible au peuple lui - même, l'exercice immédiat de la souveraineté, la démocratie, prouvée par l 'expérience le plus grand des fléaux, dans les plus petits Etats mêmes où le peuple peut se réunir ; et qui dans un grand Etat, joint aux autres dangers l'absurdité la plus complète, puisqu'il est évident que tout voeu personnel ou de section, n'étant pas éclairé par une délibération commune, n'est pas un véritable voeu ; et qu'indépendamment de l'utilité générale qui exige

---

209 Ibid., p. 264. On trouve d'ailleurs dans ces « devoirs » du citoyen un aspect moral ayant une incidence sur ce que nous appelons aujourd'hui la société civile, ce qui montre l'extension que prenait alors la conception de l'organisation républicaine. D'une certaine façon le politique intégrait le social et, dans une certaine mesure, l'aspect moral des existences individuelles.

210 Moment décisif du point de vue de l'interrogation sur la démocratie. « L'été de 1791 constitue en effet une période charnière , ou la Révolution semble hésiter entre la version modérée et la version radicale. Comment terminer la révolution » ? Ce thème poursuit avec Barnave son interminable carrière ». De plus au sujet de Barnave Furet et Halévi souligne que « Son discours du 11 août 1791, est, dans l'ordre de la philosophie politique, un des plus remarquables qu'il ait prononcé ». (François FURET et Ran HALEVI, Les orateurs de la Révolution française, Paris, Gallimard, Collection « Pléiade », 1989, tome 1, Les constituants, pp. 1190 et 1194).

211 BARNAVE , Discours sur la révision du cens électoral, 11 août 1791, dans Les orateurs de la Révolution française, op. cit., p. 42.

212 Cf. FURET et HALEVI, op. cit., p. 1194.

213 Ibid., p. 42.

214 Ibid., p.40.

exclusivement le gouvernement représentatif, la logique, la métaphysique même du gouvernement l'exigent dans tout pays où le peuple ne peut pas se réunir.» [215] Cela étant, l'originalité de Barnave apparaît dans la conception d'une souveraineté ancrée dans les réalités régionales et communales pour lui donner une consistance nationale effective et échapper à l'abstraction des institutions représentatives nationales. Dès lors, la souveraineté ne semble plus se réaliser au sein d'une représentation coupée de la nation au sens géographique, mais paraît au contraire s'y intégrer et permettre ainsi une cohésion politique d'ensemble même si cela reste dans le cadre d'un suffrage censitaire et d'une conception non universaliste de la citoyenneté : « Partisan dès la mi - juillet de la mise en place de municipalités élues, il souhaite écrit R. Chagny (...) que l'Assemblée donne la priorité aux réformes des collectivités locales plutôt qu'aux grandes dispositions constitutionnelles. Alors que Mounier craint de voir ainsi se " multiplier des souverainetés ", Barnave considère que c'est le moyen le plus rapide de garantir l'ordre et la cohésion nationale, de faire " une nation avant de faire un gouvernement ". La municipalisation des communautés rurales doit permettre de recomposer les couches dirigeantes locales et de " fortifier les campagnes soit contre la tyrannie des grands propriétaires soit contre celle des villes ".» [216]

On voit apparaître dans ces débats sur la Constitution des questions de fond sur la nature du pouvoir démocratique et, surtout, sur la façon dont il faudrait l'exercer pour assurer une stabilité en même temps qu'une souveraineté conforme aux principes populaires et égalitaires de 89. Mounier, en particulier, réfléchira à la question de ce que le pouvoir populaire peut avoir d'excessif et proposera un projet de constitution équilibré entre trois pouvoirs fondamentaux. A l'idéal d'une forme sans limites de la souveraineté populaire, Mounier oppose dans ses analyses la souveraineté de la Nation et la souveraineté du peuple : « " J'abhore " écrit - il en août, " l'abus de la force, la tyrannie ou la licence de la multitude, autant que le pouvoir arbitraire d'un seul ", parce que si " la véritable liberté n'est que la sûreté des biens et des personnes, cette sûreté n'a d'autres fondements que le respect des Lois. La licence ou l'anarchie est donc la plus cruelle ennemie de la liberté... L'anarchie est la licence de la multitude ". Les questions constitutionnelles, déclara - t - il dans une justification rétrospective, sont des problèmes " que la plupart des citoyens ne sont en état ni de traiter ni d'entendre ". Donc même si la Nation est souveraine, le peuple ne l'est pas. " Vouloir ", disait - il encore en 1795, " qu'une immense multitude se gouverne elle - même ou qu'elle dispose de tous les genres d'autorité, c'est prétendre qu'elle n'a pas besoin d'être gouvernée, qu'elle pourrait se passer de règlements et de magistrat ".» [217] La pensée politique de Mounier est subtile dans la mesure où *elle retourne l'argument de la souveraineté populaire contre lui - même.* En effet si le peuple s'érige lui - même en pouvoir absolu qui détient toutes les autorités politiques qu'il s'applique en retour, de quelle façon le

---

215 BARNAVE , Discours sur les conventions nationales et le pouvoir constituant, 31 août 1791, Les orateurs de la Révolution française, op. cit., p. 54.

216 CHAGNY, « " Consommer la révolution ". L'évolution de la pensée politique de Barnave d'après ses interventions à l'Assemblée constituante.», dans FURET (F.) et OZOUF (M.) (sous la direction de), Terminer la Révolution. Mounier et Barnave dans la Révolution française, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1990, pp. 138/139.

217 DOYLE, « La pensée politique de Mounier », dans FURET et OZOUF, op. cit., p. 30. Les citations de Mounier sont extraites de ses Considérations sur les Gouvernements, et principalement sur celui qui convient à la France publié en 1789.

pouvoir (constitué ou institutionnalisé) pourra - t - il s'appliquer à ce peuple qui maîtrise de fait tous ses canaux d'application ? Toute la difficulté en effet consiste à distinguer conceptuellement et dans les pratiques politiques la souveraineté qui doit émaner du peuple, fût - ce indirectement, et le pouvoir politique des institutions proprement dit qui doit s'appliquer indistinctement à tous, c'est - à - dire à ce même peuple. *La question est alors de savoir si le peuple peut être la source de l'autorité du gouvernement en même temps que l'objet auquel s'applique cette même autorité politique.* Il est d'ailleurs symptomatique que Mounier, chargé le 9 juillet 89 de faire le rapport du comité chargé du travail sur la constitution, présente un tableau institutionnel et politique de la France révolutionnaire relativement critique en ce qui concerne la question de la souveraineté politique et celle, connexe, de l'exercice des pouvoirs politiques et de leur lisibilité. « Mais, malgré ces précieuses maximes, nous n'avons pas une forme déterminée et complète de gouvernement. Nous n'avons pas une constitution, puisque tous les pouvoirs sont confondus, puisqu'aucune limite n'est tracée. On n'a pas même séparé le pouvoir judiciaire du pouvoir législatif. L'autorité est éparse ; ses diverses parties sont toujours en contradiction ; et dans leur choc perpétuel, les droits des citoyens obscurs sont trahis. Les lois sont ouvertement méprisées, ou plutôt on ne s'est pas même accordé sur ce qu'on devait appeler des lois.» [218] Ce que décrit Mounier devant l'Assemblée du Peuple est bien une forme de confusion des pouvoirs et d'arbitraire politique et légal qui confine à une forme d'anarchie liée à la difficulté inhérente à la situation historique et à la rupture qu'elle implique et qui souligne l'urgente nécessité qu'il y a à dégager des principes constitutionnels clairs. La réflexion de Mounier permet ainsi de remonter au problème clé du pouvoir politique qui consiste à savoir comment une multitude peut être l'origine d'un pouvoir unifié qui, dans les formes institutionnelles qu'il prendra, pourra s'appliquer à elle en retour.

On a ainsi avec les Monarchiens Barnave et Mounier une première approche du problème de l'idéal populaire de souveraineté politique. Il s'agit pour eux de ne pas pousser cet idéal jusqu'au bout, mais de permettre une répartition et un équilibre des pouvoirs permettant d'échapper aux effets négatifs d'une souveraineté qui aurait finalement à *décider de tout en devant à chaque fois consulter toute la collectivité politique.* C'est la crainte de la multitude qui pousse Mounier à proposer un projet de constitution dans lequel les pouvoirs s'équilibrent. Et à la conception unitaire issue des Etats généraux, il prône plutôt un pouvoir politique équilibré en ce sens qu'il s'inscrit dans une dualité de la Chambre des représentants.« Le législatif devait par conséquent être bicaméral. La chambre basse serait l'Assemblée nationale, ou " *Assemblée des Représentants* " avec des pouvoirs particuliers dans le domaine des finances et des impôts. Et, bien que représentant l'ensemble de la nation elle ne serait pas élue directement. Cela aurait, une fois encore, donné trop de pouvoir à la multitude.» [219] A cette chambre basse Mounier adjoignait une chambre haute correspondant à la chambre des Lords anglaise. Cette chambre avait un intérêt constitutionnel important en terme de balance des pouvoirs dans la mesure où elle devait être indépendante du pouvoir royal et jouait en

---

218 MOUNIER, Rapport du Comité de Constitution présenté à l'Assemblée nationale le 9 juillet 1789, dans BAECQUE (A. De). SCHMALE (W.), VOVELLE (M.), L'an 1 des droits de l'hommes, Paris, Presses du CNRS, 1988, p. 59.

219 DOYLE, « La pensée politique de Mounier », dans FURET et OZOUF, op. cit., p. 32.

même temps un rôle de contrôle vis - à - vis de l'Assemblée des représentants. Ainsi, s'appuyant sur l'exemple de la chambre des Lords « (...) Il avait commencé à arguer que la chambre des Lords britannique était une chambre des pairs et non pas l'organe représentatif d'un ordre de la noblesse. Ces pairs étaient des " magistrats, créés par le roi, indépendants néanmoins de la Couronne, par l'hérédité de leurs places que la Loi transmet à l'aîné mâle de leurs enfants " En France, une chambre haute pourrait se composer des Princes du sang, des actuels pairs de France, des grands officiers de l'Etat et de membres nommés par le roi ; tous n'avaient pas besoin d'être nobles ou prélats. Ils ne pourraient pas surpasser en nombre la chambre basse et (...) Ils n'auraient ni droit d'initiative ni droit d'amendement dans le domaine financier. Mais leur consentement serait nécessaire à toute autre loi ; et ils constitueraient aussi un tribunal suprême devant lequel pourrait être mis en accusation tout homme public, " une magistrature suprême que la Nation elle - même aurait établie." » [220] Une autre idée constitutionnelle de Mounier dans ce cadre est l'idée d'une complémentarité du pouvoir du Peuple et du pouvoir royal. Sa pensée politique en effet n'oppose pas absolument les deux entités politiques. Ainsi lors de la discussion de la question fondamentale du veto royal qui permettait au roi de refuser des propositions de lois émanant du corps législatif, il expliqua que le roi devait être considéré comme un représentant : « A ceux qui faisaient savoir qu'un tel veto royal bloquait la volonté de la Nation exprimée par ses représentants, Mounier répliqua que le roi lui aussi était un représentant. " Il doit être considéré comme le chef de la Nation et le représentant de la Majesté du Peuple français ".» [221] Un peu plus tard explique Doyle, Mounier précisera la question du statut du roi, insistant sur l'intégration du roi au pouvoir législatif, résolvant ainsi la question épineuse de l'éventuelle opposition de la volonté du roi à la volonté du Peuple : «Le monarque devait, en fait, être considéré comme faisant partie du législatif, puisqu'il est autant un délégué du Peuple que les députés, et ils sont chargés conjointement d'exprimer la volonté générale. De fait " lorsque le roi ne donne pas sa sanction, il ne résiste pas à la volonté générale... elle n'est pas encore formée ". Le roi était " une portion intégrante du corps législatif ".» [222] Ainsi la dualité du pouvoir législatif et son indépendance vis - à - vis du pouvoir royal et l'élection de l'Assemblée nationale au suffrage indirect composaient un ensemble institutionnel équilibré en ce qu'aucun pouvoir à lui seul ne pouvait prendre des décisions politiques ou législatives décisives pour la nation. La conception politique de Mounier ressemble ainsi à un compromis qui rend possible la distinction du pouvoir royal — sous la forme de l'exécutif et du droit de veto pouvant refuser sa sanction aux lois — et du pouvoir populaire tout en ramenant le premier au second pour éviter une rupture au sein de la définition et de la constitution de la volonté générale. *S'il restait ainsi monarchiste, il se servait du roi pour maintenir une continuité et éviter les effets de la multitude qu'il craignait tant* : contrebalançant cette multitude par le pouvoir d'un seul (le roi) et la ramenant ainsi à l'unité et à l'indivision de la décision royale, il équilibrait sa théorie constitutionnelle en intégrant pourtant en même temps le roi au

220 DOYLE, Ibid., p. 33.

221 DOYLE, Ibid., p. 37. Les citations de Mounier sont extraites de ses Considérations sur les Gouvernements, et principalement sur celui qui convient à la France publié en 1789.

222 Ibid. p. 37

pouvoir législatif et, ce faisant, ne divisait pas l'intérêt général qui, dans son unité et sa continuité, est la seule volonté politique à même de s'imposer à tous du fait de sa légitimité.

On retrouve d'ailleurs dans cette position le pragmatisme des monarchiens qui ne voulaient pas rompre radicalement avec le passé et souhaitaient maintenir une continuité institutionnelle et politique qui intègre les acquis de la Révolution. « Ainsi, fait remarquer F. Furet, Mounier cherche un compromis entre la conception révolutionnaire de la volonté libre de la Nation, fondatrice d'un pacte social tout neuf, et l'idée anglaise de la continuité constitutionnelle de l'histoire nationale.» [223] En outre il contournait et, dans un certaine mesure semblait solutionner le problème difficile qu'on peut formuler ainsi : un Peuple légiférant dans un premier temps et s'appliquant ensuite ses propres lois est confronté à l'indivision de l'être - commun, au fait qu'il semble factuellement impossible que le Peuple puisse décider d'une législation d'une manière unifiée et se l'appliquer également d'une manière unifiée. Cette double unité — celle de l'origine de la loi et celle de son application pratique — souligne toute la difficulté de légiférer pour l'entité politique universelle qu'est le Peuple, entité qui ne prend son sens politique que dans le cadre de l'être - commun égalitaire. Ce que voit Mounier c'est que ce cadre, pour devenir applicable réellement, doit être relativisé par la transcendance relative de la volonté du roi et par son intégration corrélative au législatif. *La position paraît quelque peu artificielle* car on a du mal à clairement concevoir cette double fonction constitutionnelle du roi et à comprendre en particulier comment il pourrait jouer sur les deux tableaux politiques : celui du législatif auquel il appartient comme le Peuple, et celui qui lui donne un droit — transcendant de fait au Peuple, c'est - à dire retrouvant une prééminence objective et ayant la capacité auto - affirmatrice de sa singularité propre — de veto. Le compromis monarchien en ce sens tente de lever la difficulté constitutionnelle consubstantielle à l'être - commun politique populaire et égalitaire, mais d'une manière quelque peu artificielle ne permettant pas de lever l'ambiguïté essentielle de la volonté politique du roi, volonté qui s'avère à un moment ou à un autre, retrouver sa singularité et persister ainsi dans l'opposition fondamentale avec l'idéal révolutionnaire de l'être - commun égalitaire tel qu'il s'incarna dans l'idée de Peuple. Celui - ci en effet est finalement ramené à la primauté transcendante de sa décision et, en dernière instance, malgré son intégration théorique au législatif, il décide ou peut décider factuellement et singulièrement au nom du Peuple. Quoi qu'il en soit, tout l'intérêt de cette conception constitutionnelle vient de ce qu'elle permet de circonscrire clairement la contradiction immanente à l'être - commun égalitaire lorsqu'il prétend dans son unité et dans son indivisibilité constituer le pouvoir politique législatif et se l'appliquer en retour. On est à nouveau mis en face de l'idéal de l'être - commun égalitaire qui semble jouer plus comme modèle théorique que comme possibilité applicable à l'ensemble de la Nation.

D'autres positions se veulent plus démocratiques et se fondent sur la conception du « vote - droit » : c'est le cas en particulier pour Robespierre. P. Pasquino résume ainsi sa position lors du débat de l'été 1791 : « 1) Chaque citoyen, donc chaque membre du corps souverain, est en tant qu'individu titulaire du droit, à savoir du pouvoir naturel, de dire la loi, et il doit participer directement à son élaboration ; 2) puisque l'exercice de ce droit n'est pas possible dans un grand

223 FURET, Terminer la Révolution. Mounier et Barnave dans la Révolution française, op. cit., Introduction, p. 8

Etat, chacun transmet ce pouvoir à un corps de délégués, ce qui permet une sorte de réduction d'échelle de l 'assemblée populaire ; (...) 4) les élections ont dans ce contexte une fonction de mécanisme de transmission, du peuple à ses représentants, de la volonté originaire ou du pouvoir de vouloir (le législatif) - une volonté d'ailleurs dépourvue de contenus spécifiques. D'où le principe : sans élection pas de représentations » [224]. La conception de Sieyès insiste sur deux nécessités qu'il faut arriver à concilier : « Une société ne peut avoir qu'un intérêt général » et , « L'ordre social suppose nécessairement unité de but, et concert de moyens. Une association politique est l'ouvrage de la volonté unanime des associés » [225]. Ne pouvant pas obtenir une unanimité qui « devient impossible dans une société de plusieurs millions d'individus », il faut pourtant s'appuyer sur « la volonté de la pluralité des associés » [226] : » La volonté générale est donc formée par la volonté de la pluralité.» [227] Pascal Pasquino explique que « Les représentants de la nation sont les membres élus du tiers état, dont l'assemblée a la tâche de " former la volonté commune " et de former ce qu'on appellera l'intérêt général par un processus de délibération collective.» [228] En effet Sieyes pensait qu'il était impossible d'établir la loi en s'appuyant sur les trois ordres : » A consulter les vrais principes ils [« les trois ordres] ne peuvent voter en commun, ni par tête, ni par ordres. Quelque proportion que vous adoptiez entre eux, elle ne peut remplir le but qu'on se propose, qui serait de lier la totalité des représentants par une volonté commune.» [229] P. Pasquino cite un texte très éclairant de Sieyes qui montre comment l'intérêt général peut se constituer rationnellement dans la complémentarité des points de vue et la recherche d'un certain accord unifiant la pluralité : « Quand on se réunit, c'est pour délibérer, c'est pour connaître les avis les uns des autres, pour profiter des lumières réciproques, pour confronter les volontés particulières, pour les modifier, pour les concilier, enfin pour obtenir un résultat commun à la pluralité. » [230]. Comment alors cette volonté de la pluralité peut - elle non seulement s'exprimer mais prendre corps et devenir réalité politique ? Il y a selon Sieyes une continuité entre fonctions publiques et volonté générale : « Tous les pouvoirs publics sans distinction sont une émanation de la volonté générale ; tous viennent du peuple, c'est - à - dire de la nation. Ces deux termes doivent être synonymes.» [231] Ainsi c'est bien d'une volonté

---

224 PASQUINO (P.), Sieyes et l'invention de la constitution en France, Odile Jacob, 1998, pp. 50/51.

225 SIEYES, " Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen ", 20 et 21 juillet 1789, dans Les orateurs de la Révolution française, op. cit., p. 1014.

226 Ibid., p. 1014.

227 Ibid., p. 1015.

228 PASQUINO, op. cit., pp. 51/52.

229 SIEYES (Joseph Emmanuel.). Qu'est - ce que le Tiers Etat ?, Paris, P.U.F., Coll. « Quadrige », 1989, p. 50.

230 PASQUINO, op. cit., p. 212 (note).

231 SIEYES, " Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen ", 20 et 21 juillet 1789, op. cit., p.1015. On fera le rapprochement avec la célèbre formule de Sieyes : « Qu'est - ce qu'une nation ? un corps d'associés vivant sous une loi commune et représentés par la même législature ». (Qu'est - ce que le Tiers - Etat ? p.31)

politique par excellence, c'est - à - dire qui s'élabore au niveau de la nation qu'il s'agit : « Or, si la volonté nationale, à savoir la loi, est le résultat de la délibération de l'assemblée représentative, et si la nation a le devoir d'obéir à la loi, il faut que ses membres, les citoyens, aient en échange le droit de participer indirectement à la « confection de la loi ». C'est ce droit, contrepartie du devoir d'obéissance, qui se manifeste par le moyen du suffrage. Dans cette perspective, par l'élection, les citoyens ne confèrent pas tellement un mandat, mais plutôt se reconnaissent liés par les délibérations futures de l'assemblée.» [232] Pour cette raison d'ailleurs nul ne peut s'approprier le pouvoir public : « Le mandataire public, quel que soit son poste, n'exerce donc pas un pouvoir qui lui appartienne en propre, c'est le pouvoir de tous ; il lui a été seulement confié ; il ne pouvait pas être aliéné, car la volonté est inaliénable, les peuples sont inaliénables (...).» [233] *Il y a dans cette conception une continuité remarquable établie entre la souveraineté démocratique comme pouvoir instituant et la république comme pouvoir institué exprimant l'universalité de la chose publique comme expression de la volonté générale et s'identifiant au peuple ou à la communauté des citoyens.* De plus n'y a - t - il pas là les prémisses d'une véritable démocratie délibérative? Sieyès semble résoudre un problème épineux lié à l'événement révolutionnaire : comment être fidèle au principe démocratique de la volonté générale — d'inspiration rousseauiste — et en faire la condition même de ce qui est effectivement institué sous la forme de ce qui est public ? Autrement dit : comment l'universalité démocratique peut - elle se constituer en universalité républicaine ou comment les citoyens peuvent - ils être simultanément instituants et institués conformément à la philosophie politique rousseauiste ?

Que montre ce débat? Qu'il existe une tension dynamique et irrésolue au cœur de la démocratie. La question décisive est de savoir comment peut se faire la répartition du pouvoir politique et quelles relations peut - on concevoir entre les citoyens et l'Etat républicain ? S'il y a crise de la citoyenneté, sans doute est - ce parce que le citoyen moderne est ainsi divisé et opposé à lui - même : il n'a plus ce statut double et unifié qui par un côté le faisait individu libre instituant en exerçant la parcelle de souveraineté qui était la sienne et par un autre simple individu passif dans une soumission consentie à la loi. Il ne comprend plus son rôle de citoyen actif, ne sait plus ou a l'impression de ne plus pouvoir exercer sa part de souveraineté et n'accepte plus en même temps d'être soumis à une autorité dont il a du mal à saisir la légitimité.

232 PASQUINO, op. cit., p. 52.

233 SIEYES, " Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen ", 20 et 21 juillet 1789, op. cit., p.1015.

7. - ÊTRE - COMMUN ET DROITS DE L'HOMME : UNIVERSELLEMENT POLITIQUE ET UNIVERSELLEMENT HUMAIN.

D'une manière plus générale, la dynamique égalitaire et la constitution de l'être - commun qui l'accompagne pendant la Révolution implique la prise de conscience et la réalisation de modalités communes de l'existence qui montrent le lien entre logos politique et nature humaine. La constitution idéale de l'être - commun politique eut ainsi également pour effet d'établir une continuité de principe et aussi une continuité factuelle entre les droits collectifs et individuels et les potentialités humaines trouvant à mieux s'exprimer dans le cadre de la chose commune et des possibilités qu'elle incarne pour tout un chacun.

Cependant la dynamique égalitaire trouva véritablement à s'exprimer et, dans une certaine mesure, à se réaliser concrètement sur le territoire et dans les consciences. Si, comme nous l'avons vu, l'universalité de l'être - commun ne parvint pas à s'incarner entièrement dans les actes et les institutions politiques, il n'en demeure pas moins qu'elle entraîna *une dynamique civilisationnelle par laquelle était acquise la conscience nationale d'une égalité ayant une valeur universelle et s'appliquant à tous les individus et à toutes les portions du territoire.* Cette universalité fondait ainsi une civilisation politique dans laquelle chaque singularité individuelle ou territoriale trouvait un nouveau mode d'expression et de manifestation par lequel l'être - commun national devenait un facteur prépondérant de *communication* à travers le droit et les devoirs communs. Ces droits et ces devoirs communs, expression de l'idée d'égalité permettaient — bien qu'en eux - mêmes formels et

régissant du dehors les rapports entre les individus — *l'inscription originelle de chacun dans l'exercice de ses facultés ou de ses talents.* On aperçoit en ce point le lien existant entre les droits politiques du citoyen et les droits de l'homme (droits naturels) qui, de ce point de vue, ne sauraient être séparés. Car au fond ce sont bien les droits politiques qui, laissant à chacun la possibilité de développer et d'exercer ses facultés, permettent un meilleur usage de ses potentialités humaines et par conséquent un accomplissement personnel qui peut se confondre avec la réalisation de facultés universellement humaines. En ce sens la *Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen* est le moment historique où se noue la relation entre logos républicain et conception anthropologique : si l'homme s'humanise en approfondissant ses facultés ou ses talents, c'est en vertu de l'application des droits universels. *La communauté politique des citoyens révèle ainsi une communauté plus originaire qui est la communauté des hommes elle - même, indissociable des droits de l'homme : la forme légale, en ce sens, détermine le fond qui correspond au déploiement de la nature humaine sous la forme de ses principales facultés, de ce qui en elle réside à titre de potentialités.* La Révolution des droits de l'homme et du citoyen fut ainsi l'apogée de la modalité politique de l'être - commun en même temps qu'un accomplissement commun des facultés, fondé sur l'égalité, et laissant en même temps à chacun la possibilité d'être soi.

En ce sens l'idéal révolutionnaire de l'être - commun politique ne correspond pas seulement à une puissance d'identification rapportant les individualités les unes aux autres comme nous l'avons déjà montré, mais elle semble, dans une logique et une dynamique qui ne se laissent enfermer ni dans le collectif ni dans l'individuel, laisser aux individualités la possibilité anthropologique d'être elles - mêmes aussi bien du point de vue universel (facultés communes) que du point de vue singulier (facultés individuelles spécifiques). Sans doute faut - il voir dans cet aspect de la Révolution la puissance avec laquelle elle s'imposa et le fait qu'elle ait pu servir si longtemps de référence en terme non seulement de constitution politique et de droits, mais aussi du point de vue anthropologique impliquant cette jonction entre l'individuel et le collectif. Sans doute les révolutionnaires avaient - ils conscience de réaliser un ordre politique juste, indissociable d'une possibilité complémentaire singulière laissée à chacun d'être soi du fait du logos républicain choisi. En effet, la Révolution jouait comme puissance d'identification politique pacificatrice neutralisant les rapports de domination et comme puissance politique — institutionnelle et légale — laissant à chacun la possibilité d'une réalisation personnelle. Pour le dire autrement, au moment où les hommes de la Révolution découvrent l'idéal de l'être - commun égalitaire, ils découvrent presque simultanément les conséquences qui en découlent : la possibilité d'être plus complètement humain tout d'abord, et la possibilité d'être plus complètement soi - même ensuite.

C'est ainsi que semble jouer la dynamique de civilisation de l'être - commun : être d'abord assimilés les uns aux autres pour neutraliser les rapports de puissance arbitraires et, à partir de cette égalisation des conditions d'existence politique et de la valeur et de la dignité de chacun, laisser la possibilité à chaque membre du corps politique de prendre pleinement conscience de ce qu'il est, à la fois comme *homme* et comme *individu. Le propre de cette dynamique de l'être - commun politique est ainsi de déterminer deux effets antagonistes et de les maintenir pourtant dans un cadre commun pour qu'ils ne parviennent pas, en restant chacun dans sa logique interne de développement, à la*

contradiction et à la rupture. Le premier effet est unificateur et centralisateur du point de vue des volontés qui pactisent et des consciences qui comprennent le logos politique dans lequel elles décident d'inscrire leurs existences, tandis que le second, — généré par le premier d'une manière presque concomitante —, est un facteur puissant de prise de conscience de soi sous la forme universellement humaine ou sous une forme singulière impliquant l'émergence du sujet individuel. L'être - commun politique tel qu'il semble se former au moment de la Révolution n'est donc plus seulement identificateur, mais devient différenciateur. Cette civilisation, outre le fait qu'elle permette comme nous l'avons vu de procéder par désingularisation, empêche la contradiction de l'individuel et du collectif en ramenant chacun à ce qui est commun et, en même temps, permet à chacun, par l'application de ce même principe égalitaire identificateur laissant à tous la même parcelle de liberté, de développer des potentialités qui lui appartiennent ou qu'il trouve en lui au titre de sa condition humaine. L'être - commun politique a mis le sujet politique à distance de lui - même du fait de l'universelle médiation du corps politique dans un premier temps, elle semble à présent le ramener à lui en lui laissant la possibilité égalitaire d'être ou de devenir ce qu'il est et, éventuellement, de s'accomplir dans cet être qui le caractérise. Etre - commun politique dans ce cadre signifie : *être - en - commun et comme les autres ; mais, en même temps, être soi - même en commun parce qu'il y a précisément un être - commun politique premier qui permet une telle position* : être un Nous qui permette à chacun d'être un Je dans la prise de conscience effective de soi en tant que puissance propre de distinction et de réalisation.

A certaines périodes de l'histoire, certains hommes politiques réfléchissant au niveau des principes, ont souligné le risque d'un être - commun égalitaire s'incarnant au niveau de la souveraineté du Peuple qui ne vaudrait qu'en lui - même et pour lui et risquerait de ne plus prendre en compte ce pour quoi il existe : le bien - être commun *et* individuel. L'accent fut mis sur le risque suivant : les décisions politiques émanant de la souveraineté du Peuple ne sauraient aller contre l'intérêt des hommes et, quelle que soit la légitimité rationnelle et politique de l'être - commun qui se manifeste dans les actes de souveraineté, on ne saurait admettre que cette souveraineté légitime un mal qui puisse être fait à la collectivité ou à un individu. Il s'agit alors de veiller à ce que l'être - commun politique, s'incarnant par exemple dans la souveraineté du Peuple, ne s'oppose pas aux droits fondamentaux de l'humanité et de tout homme. En ce sens l'être - commun politique doit toujours converger avec ces droits et la souveraineté dans laquelle il peut s'incarner ne peut pas s'opposer à l'universalité des droits fondamentaux de l'homme. C'est dire si l'idéal politique de l'être - commun doit permettre du fait des rapports d'égalité qu'il génère entre les individus, un accomplissement de chacun pour ce qu'il est — comme individu et comme humain.

Le processus de désingularisation que nous avons précédemment analysé s'accompagne une fois qu'il est mené à bien d'un phénomène de re - singularisation mais qui s'inscrit dans le cadre de la neutralité égalitaire de l'être - commun politique. La différence peut à présent se déployer sur fond d'identité originaire ; chacun peut être ce qu'il est comme être singulier parce qu'originairement existe une référence originaire commune déterminant les contours du possible. C'est en ce sens la nécessité immanente à l'existence collective qui détermine les possibles et laisse chacun être ce qu'il est dans le cadre de ces limites instituées. *L'être - commun politique ne peut donc se limiter à*

l'universalité de la souveraineté ni même à la définition de l'intérêt commun. Il est nécessaire qu'il rende possible l'exercice des droits fondamentaux de l'humanité.

Lors du débat de juillet/août 89 sur ce que devait être la déclaration des droits apparut une diversité de positions éclairantes pour notre problème. Une des questions débattues par exemple fut celle de savoir si la déclaration devait s'intituler simplement Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen, ou Déclaration du citoyen. La question n'est pas seulement une querelle de terminologie. Elle implique en effet un débat de fond sur la question des droits naturels et, par conséquent, sur la question connexe de la situation de l'homme dans l'état de nature. Pour certains débatteurs il ne saurait y avoir de droit pour l'homme à l'état de nature : le droit s'applique à l'homme vivant dans une société, au citoyen donc et, pour le dire d'un mot à « *l'homme citoyen* » pour reprendre l'expression du projet de déclaration proposé par le Comte de Custine [234]. Ainsi Crénière écrit que « (...) L'homme isolé n'a point de droits ; telle est la loi de la Nature. L'homme en société a des droits naturels et imprescriptibles, tel est l'axiome de la raison : des citoyens qui les exercent forment un peuple libre ; des sujets qui ne les exercent pas ne sont qu'une troupe d'hommes enchaînés ou trompés. C'est l'établissement de ces droits naturels et imprescriptibles, antérieurs aux lois qui n'établissent que des droits positifs ou relatifs, que j'appelle la constitution d'un peuple, et je ne crois pas que l'acte de cette constitution doive en énoncer d'autres.» [235] Ainsi l'homme en société a des droit naturels. Mais ces droits ne sont pas ceux de l'homme vivant à l'état de nature qui précisément n'en a pas : « L'homme dans l'état de nature n'est ni libre ni esclave ; il est indépendant, il exerce ses facultés comme il lui plaît, sans autre règle que sa volonté, sans autre loi que la mesure de ses forces ; en un mot, il n'a ni droits à exercer, ni devoirs à remplir. La nature ne donne rien d'inutile ; et si l'homme isolé avait des droits, contre qui et comment les exercerait - il? Hors de l'état de société, il n ' y a ni personnes obligées, ni force publique, ni gouvernement, ni tribunaux (...).» [236] Ce que montre cette intervention de Crénière, c'est que les droits « imprescriptibles » dont il parle naissent lors *du passage contractuel de l'état de nature à l'état de société.* Autrement dit, *c'est l'état de société, avec ce qu'il implique de droits et de devoirs communs et donc d'organisation politique républicaine, qui est à l'origine des droits de l'homme. Il faut donc en conclure que c'est bien l'organisation de la société politique en ses principes constitutifs qui actualise ou réalise ces droits imprescriptibles : ils ne sauraient exister sans elle. C'est donc l'être - commun politique qui réalise les droits de l'homme.* Sans doute, reprenant en ce point Rousseau, Crénière explique que l'homme naturel ne saurait renoncer à son indépendance naturelle sans contrepartie, « (...) Que l'homme dans l'état de société n'a pu s'imposer des devoirs sans acquérir des droits équivalents ; qu'il n'a pu faire le sacrifice de son indépendance naturelle, sans obtenir en échange la liberté politique ; et qu'en consentant à ne plus faire tout ce qu'il veut, il doit pouvoir ce que tous ses associés veulent. Il faut en

---

234 Voir Déclaration des droits du citoyen français par le Comte de Custine, dans L'An un des droits de l'homme, op. cit.., p. 277.

235 Débat sur la déclaration des droits de l'homme, 1 août 89, intervention de M. CRENIERE, dans L'An 1 des droits de l'homme, op. cit., p. 96.

236 Ibid., pp. 95/96.

conclure encore que les droits qu'il acquiert par le simple acte de son association, sont naturels parce que son premier soin étant celui de sa conservation, son premier désir celui du bien - être, sa première faculté celle de vouloir, il est contre la nature et par conséquent impossible qu'il ait abandonné ce soin, renoncé à ce désir, et qu'il ait voulu n'avoir plus de volonté.» [237] Il y a ainsi à la fois continuité *et* discontinuité entre la condition de l'homme à l'état naturel et la condition nouvelle qui émerge au moment de l'instauration et de l'organisation de l'institution politique. Se conserver, désirer, vouloir sont des tendances de la nature humaine et elles ne saurait être niées, ce qui revient à dire que l'ordre de la société politique artificiel ne peut pas contredire l'ordre de la nature qui se manifeste en l'homme.

C'est donc la société politique qui va en quelque sorte réorganiser ces tendances fondamentales — la conservation de soi, le désir, la volonté — en les rapportant les unes aux autres dans les rapports réciproques existant entre les individus - citoyens de façon à ce qu'elles deviennent compatibles avec l'existence collective au sein de la société politique. *Le passage du naturel au politique se fait donc non par négation des tendances de la nature — ce qui serait pour reprendre le terme de Crénière « impossible » —, mais par une transformation qui affecte leur organisation et leur destination corrélativement à la structure même de l'organisation politique républicaine.* Ainsi, ces tendances fondamentales indissociables de la constitution originaire de l'homme sont déterminées d'une manière anthropologiquement et politiquement nouvelle ; elles n'ont plus leur fin en elle - mêmes mais s'ordonnent à présent au logos de l'être - commun politique. Plus encore ces droits n'ont plus d'existence *pour* eux - mêmes puisque, dans tous les cas, qu'il s'agisse de la conservation de soi, du désir ou du vouloir, ils se rapportent les uns aux autres au sein de la société politique qui est la source de leur réorganisation collective. De ce point de vue, le passage de l'état de nature à l'état politique est une métamorphose interne qui affecte chaque individualité : cette individualité ne renie rien de ce qui fait sa constitution naturelle originaire ; elle rapporte ces caractéristiques de la loi de nature à sa seule singularité (mon désir, ma volonté, ma conservation), à l'universalité présente et contractuelle de l'être - commun politique. *En ce sens l'origine n'est pas oubliée ; elle est déterminée à nouveau par l'acte politique fondateur d'une nouvelle origine qui, ne niant pas la première, la contraint à se manifester à présent pour tout autre dans le cadre du logos politique de l'être - commun.* Dans cette perspective, le droit naturel est le passage et non la rupture qui s'opère de l'ordre naturel des choses à l'ordre artificiel voulu par les hommes cherchant à vivre ensemble selon des principes communs. En un sens ce droit naturel n'a pas d'existence indépendamment de l'organisation politique, il doit sa réalisation effective et son accomplissement à l'institution contractuelle.

L'existence de ces droits dans l'état de nature, rapportée à chaque individualité cherchant à être et à se conserver, désirant dans *l'obscurité de l'intériorité d'un sujet indépendant, devient en quelque façon transparente au sein du logos politique* : en effet si chacun, selon la continuité qui existe entre l'état de nature et l'ordre politique, continue à se conserver, à désirer et à vouloir, c'est à présent au titre d'une *condition essentielle de réciprocité* par laquelle chacun comprend et connaît les

237 Ibid., p. 96.

actes de l'autre au sein du logos politique. Les existences deviennent relatives les unes aux autres du fait de la primauté existentielle de l'être - commun politique qui structure les relations interindividuelles. Le lorrain Duquesnoy reprend ce thème le 3 août. Il affirme lui aussi, se référant plus ou moins explicitement à Rousseau, le lien existant entre l'homme et le citoyen lorsqu'il s'agit des droits. Il commence par une mise au point sur la notion d'égalité telle qu'elle doit être comprise lorsqu'il est question de la déclaration des droits de l'homme : rejetant d'emblée la « chimérique égalité naturelle », il explique que toutes les déclarations supposent «(...) l'homme non seulement en société, mais en société telle qu'elle existe aujourd'hui ; aucun ne parle d'une égalité de biens et de rangs qui serait la suite de l'égalité naturelle ; mais toutes parlent et doivent parler de l'égalité sociale, de l'égalité qui émane de la loi et que la loi maintient.» [238] Surtout il explique que le but de la société est le perfectionnement des facultés : « L'Etre qui a donné la vie à l'homme a mis dans son coeur un penchant invincible, un besoin irrésistible de la société ; *il n'existe de lois naturelles, quoi qu'on en dise, que celles qui servent de fondement à la société : l'homme n'a de droits qu'autant qu'il est en rapport avec ses semblables* ; seul, il ne peut exister. C'est d'après ces principes immuables et sacrés que la déclaration des droits de l'homme doit être rédigée ; et, sous ce point de vue, je ne distinguerai pas les droits de l'homme de ceux du citoyen ; il est impossible de supposer un homme existant seul, isolé, et ne tenant à aucun corps social.» [239] Plus encore Duquesnoy insiste sur l'idée selon laquelle le but de la société n'est pas le bonheur mais le perfectionnement des individus dans l'exercice de leurs facultés physiques aussi bien que morales. L'ordre politique a donc pour finalité le perfectionnement de l'homme du point de vue individuel comme du point de vue collectif. «C'est à mon avis une erreur de prétendre que le but de toute société est le bonheur des individus qui la composent : je crois que le bonheur est la conséquence, la suite de la réunion des hommes en société ; mais je crois que leur but principal est la plus grande perfection de leurs facultés physiques et morales. Et voyez, Messieurs, combien ce principe est fécond, et quelles conséquences vous pouvez en tirer ! Il en résulte évidemment que toutes les entraves civiles, politiques et religieuses, qui empêchent ou retardent le développement des facultés sont antisociales ; il en résulte que tout ce qui enchaîne, si je puis dire, la liberté morale et la liberté physique, est un crime de lèse - société. Il en résulte que je ne puis m'acquitter envers mes consociétaires, qu'en perfectionnant mon être, pour leur procurer une plus grande masse de bonheur, et augmenter en même temps la mienne. Il en résulte enfin qu'en société je suis parfaitement libre, puisque je puis faire tout ce que je veux pour atteindre au but qui est la perfection et le développement de mes facultés.» [240] On retrouve l'idée selon laquelle l'homme seul n'a pas de droit dans la mesure où, tout bien considéré, il n'a pas la possibilité de se réaliser en tant qu'homme pouvant pleinement développer ses facultés naturelles. *Les concepts fondateurs de nature, d ' humanité et de droit deviennent ainsi les éléments liés qui permettent de penser les droits de l'homme d'une manière synthétique* ; s'il n'y a pas d'opposition entre ces divers

238 Débat sur la déclaration des droits de l'homme, 4 août 89, intervention de M. DUQUESNOY, dans L'An 1 des droits de l'homme, op. cit.., p. 118.

239 Ibid., p. 119. C'est nous qui soulignons.

240 Débat sur la déclaration des droits de l'homme, 4 août 89, intervention de M. DUQUESNOY, op. cit., pp. 119/120.

éléments c'est que l'être - commun politique et le droit établissent une continuité entre l'ordre de la nature et l'ordre perfectible des facultés humaines et leur permet de trouver une finalité qui les dépasse dans la réalisation d'une perfection qui s'incarne dans la communauté politique. La conception perfectibiliste ainsi développée permet de penser le lien entre *l'humanité* et *la citoyenneté* : *l'individu des droits de l'homme ainsi entendu s'insère dans leur rapport intime ; il n'y a d'homme pleinement humain que dans le citoyen et il n'y a de citoyen pleinement politique qu'en tant qu'homme capable de mettre ses facultés naturelles améliorées par l'état social au service de la communauté d'existence qui implique la solidarité.* Ses facultés naturelles sont donc accomplies ou réalisées par l'organisation rationnelle de la société politique et celle - ci devient une modalité politique permettant d'établir une continuité entre l'état de l'homme naturel et l'état artificiel de l'homme citoyen. Tout se passe comme si l'ordre de la nature exprimé par ses lois était réinvesti par l'ordre politique et comme si, de ce fait, l'homme avait la possibilité de s'accomplir dans ses facultés permettant ainsi en retour à la société de profiter de ces perfectionnements.

Dans ce contexte, les droits de l'homme apparaissent comme étant des droits naturels ne pouvant s'actualiser et se développer en se renforçant que dans le cadre de l'être - commun politique qui, s'appuyant sur les droits essentiels explicitement reconnus de liberté et d'égalité, permet à chaque individu d'être et d'agir pour lui et aussi pour les autres au sein de l'existence collective. *La communauté politique qui naît à partir des droits de l'homme allie ainsi la nature, la politique et l'humanité dans le sens de la possibilité d'un progrès constant.* A nouveau donc nous trouvons au coeur du débat des droits de l'homme la question de la continuité ou discontinuité entre nature et ordre politique et la question connexe de la nécessité ou non de distinguer l'homme du citoyen. *En d'autres termes : peut - on penser et réaliser l'homme dans la majeure partie de ses attributs fondamentaux, aussi bien individuels que collectifs, sans lui attribuer de citoyenneté au sein de la société politique républicaine?* Si l'homme ne peut vraiment *s'humaniser* — en développant, en perfectionnant des facultés qui n'existaient à l'état de nature qu'à titre potentiel ou non entièrement accomplies — qu'au sein de l'être - commun politique et des nouvelles formes du droit qu'il implique, *cela signifie que l'homme et le citoyen se rejoignent, qu'ils ne peuvent exister l'un sans l'autre.* En effet, le citoyen sans les facultés physiques et surtout intellectuelles de l'homme comme être naturel ne pourrait prendre toute sa part humaine au perfectionnement de la société et aucun individu ne pourrait vraiment se consacrer aux autres comme l'exige l'organisation commune. De même, *sans l'organisation commune, l'homme resterait inachevé aussi bien sur le plan individuel que sur le plan collectif* ; dans l'état de nature l'homme serait condamné à rester dans un état primitif sans être capable d'exercer et de perfectionner ses facultés. Les droits de l'homme représentent ainsi rupture et continuité : *l'homme n'est pleinement humain qu'en tant qu'il est citoyen ; le citoyen n'est pleinement citoyen qu'en tant qu'il acquiert, avec l'organisation de l'être - commun politique, la possibilité et la capacité collective et individuelle d'être plus humain et plus sociable. Exister* devient alors une modalité de la civilisation politique des droits de l'homme qui se réalise pleinement dans le cadre de l'être - commun.

Nous retrouvons une donnée de l'existence humaine qui se réalise dans le cadre de l'être - commun. Exister, dans ce cadre déterminant un nouveau mode d'être et une nouvelle façon d'être -

avec, c'est en effet s'extérioriser et se tenir *en dehors de soi* au sein d'un logos qui renvoie les éléments de la nature qui sont en l'homme les uns aux autres de par le lien continu qui leur donne unité, intelligibilité et sens. Ainsi, si l'homme échappe à la naturalité de son être et à ce qu'elle implique d'immédiateté, c'est dans un cadre politique au sein duquel cette naturalité se transforme, du fait de l'intelligibilité spécifique de l'être - commun politique, en droits essentiels, en éléments de reconnaissance qu'on ne peut retirer aux hommes sous peine de leur retirer leur humanité. *En ce sens les hommes sont reconnus par la société politique comme ayant des droits originaires imprescriptibles* ; les droits de l'homme se confondent alors partiellement avec les droits naturels et l'être - commun politique a pour fonction de ne pas les nier et de les prendre comme les limites de toute forme postérieure de législation positive. Ces droits fondamentaux constituent donc le point de rencontre et même de passage entre le naturel et le politique, point qui permet de s'apercevoir que l'être - commun, loin de nier les individualités, les intègre au contraire à travers ce respect dû à ce qu'elles portent en elles de naturel et d'inséparable pourtant de leur condition d'humains. *Ces droits — naturels, humains et politiques — ne sont jamais simplement les droits du sujet individuel mais les droits de la communauté politique ainsi que, d'une façon encore plus large, les droits de la communauté humaine tout entière. L'individuel ou le singulier apparaissent une fois encore impensables sans la référence première au logos politique ; si l'individu prend conscience de ses droits individuels, cet acte est indissociable de la prise de conscience corrélative des droits universels de l'homme en général et de ce qu'ils sont rendus possibles par l'organisation politique républicaine contractualiste et la réciprocité des consciences, des volontés et des conditions qu'elle implique.* Les droits naturels constituent le fond commun d'une humanité qui ne peut se révéler et s'actualiser qu'à travers la médiation de l'être - commun politique ; l'être - commun de l'humanité qui se concentre dans ces droits naturels fondamentaux est ainsi rendu possible du fait de la médiation de l'être - commun politique.

Il faut ajouter que le rapport des droits de l'homme à l'être - commun politique apparaît également au moment des débats qui ont lieu autour de la question de savoir si la déclaration se cantonnera à l'énonciation des droits ou si elle comportera la mention *des devoirs* du citoyen. Le débat a été assez nourri et les opinions suffisamment équilibrées pour qu'il soit utile d'en resituer l'enjeu dans le cadre de notre problématique. *En effet, il est essentiel de souligner qu'à travers ce débat se joue une certaine conception de la société et de la civilisation politiques.* Comme le note M. Gauchet dans *La révolution des droits de l'homme*, le débat s'organisa autour d'une problématique très générale dans laquelle apparaissait le lien entre droits humains fondamentaux et droits positifs. Ainsi,« " Il faut commencer par établir des lois qui rapprochent les hommes avant de leur dire indistinctement parmi nous, comme dans les Etats - Unis : vous êtes égaux ", observe ainsi Champion de Cicé l'aîné (...). La question initialement soulevée par Mounier resurgit : faut - il " assurer invariablement les droits de l'homme avant ceux de la société, ou bien ne doit - on présenter leurs droits naturels aux citoyens qu'assortis des modifications et des limitations que leur apporte nécessairement le droit positif "? Puis elle se déplace pour se présenter sous une autre forme : peut - on proclamer les droits sans leur adjoindre la reconnaissance des devoirs de l'homme? Suspens crucial que Barère résume de façon parlante dans son journal : " Un des spectacles les plus

intéressants pour un philosophe, c'est d'observer les progrès rapides de la vérité et de la raison dans l'Assemblée nationale. Le premier jour des débats, il paraissait douteux si l'on adopterait même l'idée d'une déclaration des droits séparée de la Constitution, le second, les objections élevées contre toute déclaration se trouvent évanouies ; enfin, le troisième jour, on n'a plus discuté que pour savoir si la Déclaration des devoirs serait réunie à la Déclaration des droits."» [241] A cet égard le débat du 4 août est particulièrement instructif. Ne faut - il pas parler d'une tendance importante dans l'esprit des constituants qui fut par la suite quelque peu occultée? Ne faut - il pas penser qu'il y eut à ce moment une occasion historique et politique manquée en ce sens que la tendance individualiste des droits l'emporta sur une tendance plus globale, plus organique, qui était celle de la république vertueuse en un sens assez proche de celle de Montesquieu et de la philosophie politique antique? Certains intervenants insistent sur *le danger d'une déclaration des droits qui risquerait de développer l'indépendance des individus et même de générer des passions individualistes funestes pour la société politique*. Curieusement, c'est alors la déclaration des droits de l'homme qui irait contre l'institution de la société politique avec ce qu'elle implique de liens universels. Car tel est bien le danger : instituer une société politique nouvelle fondée sur l'être - commun politique et menacer cette institution égalitaire par une déclaration libérant en quelque sorte les puissances et les volontés individuelles au point de faire passer les exigences collectives au second plan. Ce débat souligne bien la nécessité de trouver un juste milieu, de trouver *des limites* aux possibilités individuelles déterminées par une simple déclaration des droits. Le débat n'est plus simplement politique mais acquiert une portée philosophique et anthropologique car il implique des considérations qui touchent à la nature de l'homme. Ainsi l'évêque de Chartres, M. de Lubersac, insiste sur les effets anthropologiques négatifs qui pourraient être générés par une déclaration des droits mal comprise : « S'il faut une déclaration des droits, dit - il, il y a un écueil à éviter. On court le risque d'éveiller l'égoïsme et l'orgueil. L'expression flatteuse de *droits* doit être adroitement ménagée ; on devrait la faire accompagner de celles de *devoirs*, qui lui servirait de correctif.» [242] Se plaçant sur le plan de la compatibilité de la déclaration avec l'organisation politique, M. Dupont, intervenant le premier le 4 août, souligne leur relation : « Etablissons et fixons d'abord les devoirs de l'homme ; car à qui donnerons - nous des lois, lorsque l'esprit si naturel d'indépendance aura exalté tous les esprits, et rompu les liens qui entretiennent le pacte social?» [243] Le thème de l'individualisme des droits de l'homme apparaît à nouveau : la crainte exprimée est assez radicale puisque l'orateur cité va jusqu'à penser que la déclaration des droits rendrait impossible ou difficile l'application des lois ; *les droits de l'homme alors s'opposeraient à la loi* c'est - à - dire au fondement politique du pacte social ; *l'homme n'accomplirait pas simplement ses facultés naturelles et universelles enfin révélées par les*

---

241 GAUCHET, La révolution des droits de l'homme, Paris, Gallimard, Coll.ection " Bibliothèque des histoires ", 1989, p. 62.

242 Débat sur la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 4 août 89, intervention de M. de LUBERSAC , dans L'An 1 des droits de l'homme, op. cit., p. 124.

243 Débat sur la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 4 août 89, intervention de M. DUPONT, dans L'An 1 des droits de l'homme, op. cit., p. 121.

droits égalitaires, mais il développerait son indépendance individuelle qui risquerait de se retourner contre la société et son organisation politique qui lui ont paradoxalement donné ces droits.

Car tel semble être le coeur de la problématique des droits de l'homme qui apparaît au cours de ces échanges : si les hommes ont des droits légitimes garantis par la constitution et les institutions politiques en général, comment faire en sorte que ces droits ne soient pas — du fait de la dynamique passionnelle et individualiste engendrée —, contradictoires avec les devoirs dus aux autres ou ne représentent leur mise en question ou leur négation? *En d'autres termes les droits de l'homme - citoyen risquent de se retourner contre ses devoirs, ce qui revient à dire que l'homme indépendant et individualiste nierait l'homme - citoyen inscrit, lui, dans les relations réciproques universelles de l'être - commun.* Chaque membre de la communauté politique se situerait à deux points de vue sans qu'une relation claire s'instaure entre eux : il serait individu jouissant de ses droits d'un côté et, du fait des passions individualistes, il s'éloignerait et tendrait à s'autonomiser de la sphère universelle publique. C'est dans un tel contexte que la déclaration semble intrinsèquement problématique : doit - elle faire un individu (avec ses passions individualistes et son indépendance), faire un homme avec des caractères naturels universels (accomplissement des facultés en général) ou un citoyen inscrivant toutes ses actions dans le cadre de l'être - commun politique sans négliger ses devoirs et en les intégrant, au contraire, dès l'origine, aux modalités mêmes de son être - au - monde et des relations qu'il entretient avec tout autre? *Telle nous semble être la question décisive qui prend sa source au moment du débat du 4 août 89 et qui, aujourd'hui encore, semble loin d'être entièrement résolue. Tout semble ainsi se jouer à la confluence de l'individu, de l'humanité et du citoyen.* La difficulté révélée par ce débat — fondateur, pour une part, de notre modernité politique — vient précisément de ce qu'il faut faire en sorte que les membres du corps politique ne soient plus des sujets d'un roi, mais que, pourtant, exerçant la souveraineté par eux - mêmes et ayant des droits dont ils ont conscience et qui leur donnent une idée claire de leur dignité et de leur valeur, ils arrivent à réaliser leur humanité en même temps que l'humanité commune pour le plus grand bien de la communauté politique, mais sans se laisser aller à leur singularité et à une conscience de soi exclusive qui serait antinomique avec les devoirs moraux et politiques de citoyen. Soulignons d'ailleurs que, en se plaçant dans la perspective concrète de la connaissance et de la compréhension de la déclaration par la grande masse des nouveaux citoyens, Dupont insiste dans la suite de son intervention sur l'intérêt qu'il y a à faire figurer les devoirs du citoyen en même temps que les droits. En effet la corrélation rationnelle existant entre les deux ordres de l'agir permettrait à chacun de prendre conscience de la nécessité de l'obéissance à la loi. Ainsi dit - il « (...) Commençons par faire *une déclaration des droits et des devoirs de l'homme*, afin qu'au moment qu'il pourra les connaître, il sache l'usage qu'il doit en faire, et les bornes qu'il doit y mettre. Alors la déclaration des droits présentera beaucoup d'avantages et pas un danger. L'homme est porté à obéir à la loi, quand il connaît les motifs ; il soumet volontiers sa force à son intelligence ; et l'observation de la loi ne lui coûte rien, quand il croit trouver son bonheur dans l'obéissance.» [244] L'obéissance à la loi commune ne pourra donc se

244 Débat sur la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 4 août 89, intervention de M. DUPONT, dans L'An 1 des droits de l'homme, op. cit., p. 121.

faire dans de bonnes conditions que si l'intelligibilité de la déclaration est telle que chacun y trouve, sous la forme corrélée des droits et des devoirs, les raisons de l'action qu'il commet en tant que citoyen. Chacun comprenant qu'il peut parce qu'il doit, aura sans doute tendance à vouloir faire ce qu'il doit. Cette corrélation entre droits et devoirs est pensée par les intervenants comme l'élément rationnel qui révèle l'intelligibilité spécifique des droits de l'homme dans le cadre de l'être - commun politique. Ainsi l'intervention de Grégoire introduit des concepts centraux qui opèrent le passage des droits aux devoirs soulignant de cette façon leur indissociabilité structurelle et fonctionnelle qui ne peut manquer de déterminer chaque homme citoyen dans les rapports qu'il entretient avec les autres membres du corps politique. Il développe ainsi un premier point selon lequel « Les devoirs ne dérivent pas des droits, comme on vient de le soutenir. Ils sont corrélatifs et marchent sur des lignes parallèles. Il est impossible de concevoir des droits actifs sans droits passifs, et ceux - ci sont des devoirs : ainsi en développant les rapports de l'homme social avec ses semblables, votre Déclaration de droits, sous ce titre unique, renfermera les droits respectifs dont la réciprocité constitue également les devoirs. » [245] Et il ajoute en un second point : « La Constitution que vous allez faire sera une conséquence des devoirs comme des droits. La Déclaration qui en sera le préliminaire doit donc poser les fondements des uns et des autres. » [246] Et Grégoire conclut son intervention à la fin de son troisième point : « Présentez donc aux citoyens, le préservatif d'un pouvoir qu'il sera tenté de croire illimité. Etablissez le contrepoids des devoirs et des droits ; qu'il sache non seulement ce qu'il veut, mais encore ce qu'il doit ; montre - lui non seulement le cercle qu'il peut parcourir, mais encore la barrière qu'il ne peut franchir.» [247] Le fond de l'intervention de Grégoire est constitué par des considérations sur la nature humaine et sur les effets de la Révolution. En effet « L'homme n'est vertueux qu'avec effort, il ne possède son coeur qu'à titre de conquête ; et dans un moment d'insurrection où le peuple longtemps harcelé, tourmenté par la tyrannie, recouvre ses droits envahis et renaît à la liberté, il parcourt aisément les extrêmes, et se plie plus difficilement au joug du devoir ; c'est un ressort comprimé qui se débande avec force, et l'expérience actuelle vient à l'appui du raisonnement. » [248] Même les opinants opposés à ce que la déclaration comprenne explicitement les devoirs des citoyens insistent pourtant sur la corrélation des deux concepts. Ainsi en va - t - il de la déclaration de Clermont - Lodève qui est une réponse presque immédiate à l'intervention de Grégoire : « Ces devoirs naissent naturellement des droits du citoyen. On pourrait peut - être détailler, dans le corps de la déclaration, quelques - uns de ces devoirs ; mais je penserais que le titre seulement doit

245 Débat sur la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 4 août 89, intervention de M.l'abbé GREGOIRE, dans L'An 1 des droits de l'homme, op. cit., p. 123.

246 Débat sur la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 4 août 89, intervention de M.l'abbé GREGOIRE, dans L'An 1 des droits de l'homme, op. cit., p. 123.

247 Ibid., p. 123.

248 Ibid., p. 123.

annoncer *une déclaration des droits du citoyen*, et non *des devoirs*. Ce mot de citoyen annonce une corrélation avec les autres citoyens, et cette corrélation engendre des devoirs.» [249]

Il est essentiel de remarquer que ce débat met en évidence deux tendances au sein de la civilisation politique. En ce qui concerne le traitement politique des effets des passions, il est symptomatique de considérer que les deux perspectives qui se dégagent offrent deux orientations opposées. Dans un cas les passions semblent cristallisées sur l'être - commun de la société dans la mesure où la passion individualiste due à la prise de conscience de ses droits propres est rationnellement équilibrée par la conscience corrélative des devoirs qui implique de prendre en considération l'existence des autres d'une manière à la fois limitative et identificatrice puisque les autres ne sont pour moi une limite objective que dans la mesure où ils sont mes égaux. Au coeur de la déclaration on retrouve donc la vertu anthropologique, politique et sociale de l'égalité telle qu'elle fut envisagée au siècle des Lumières. La seconde conception, centrée davantage sur les droits et n'évoquant pas explicitement la notion de devoir semble jouer sur des passions individuelles qui travaillent le corps politique et social de l'intérieur en empêchant, du fait des activités spécifiques de chacun séparées de celles des autres, la prise de conscience claire de l'exigence de réciprocité politique et de ses implications en termes d'action.

8 .- LANGUE UNIVERSELLE ET ÉMANCIPATION RÉVOLUTIONNAIRE COMME REFUS DE L'ÊTRE CHEZ GRÉGOIRE.

Cette exigence révolutionnaire d'universalité se retrouve dans un contexte différent en ce qui concerne la recherche d'un idiome universel. La langue commune est alors le vecteur et la condition de possibilité d'une égalité réelle ente les citoyens. La volonté des révolutionnaires d'instaurer le

249 Débat sur la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 4 août 89, intervention de M. CLERMONT - LODEVE, dans L'An 1 des droits de l'homme, op. cit., p. 124.

français comme langue universelle visait à transcender les patois et à favoriser une communication universelle et rationnelle des pensées. C'est un projet indissociable du projet de la philosophie des Lumières. Ainsi l'abbé Grégoire écrivait - il un rapport sur la nécessité « d'universaliser l'usage de la langue française » et il dit : « Une langue universelle est dans son genre ce que la pierre philosophale est en chimie. Mais au moins on peut uniformiser le langage d'une grande nation, de manière que tous les citoyens qui la composent puissent sans obstacle se communiquer leurs pensées. Cette entreprise, qui ne fut pleinement exécutée chez aucun peuple, est digne du peuple français, qui centralise toutes les branches de l'organisation sociale, et qui doit être jaloux de consacrer au plus tôt dans une république une et indivisible, l'usage unique et invariable de la langue et de la liberté » [250]. Rappelons que dans l'esprit de Grégoire l'instauration d'une langue unique avait pour but l'émancipation et l'égalité non seulement politique mais sociale : «Tous les membres du souverain sont admissibles à toutes les places ; il est à désirer que tous puissent successivement les remplir, et retourner à leurs professions agricoles ou mécaniques. Cet état de choses nous présente l'alternative suivante : Si ces places sont occupées par des hommes incapables de s'énoncer, d'écrire correctement dans la langue nationale, les droits des citoyens seront - ils bien garantis par des actes dont la rédaction présentera l'impropriété des termes, l'imprécision des idées, en un mot, tous les symptômes de l'ignorance ? (...) Ainsi l'ignorance de la langue compromettrait le bonheur social, ou détruirait l'égalité » [251].

Au fond l'abbé révolutionnaire pose la question de l'unification de la langue comme facteur de pacification sociale et politique en envisageant le problème d'un point de vue aussi bien externe — ou international — qu'interne — ou national —: « C'est surtout vers nos frontières que les dialectes, communs aux peuples des limites opposées, établissent avec nos ennemis des relations dangereuses, tandis que dans l'étendue de la République tant de jargons sont autant de barrières qui gênent les mouvements du commerce et atténuent les relations sociales. Par l'influence respective des moeurs sur le langage, du langage sur les moeurs, ils empêchent l'amalgame politique, et d'un seul peuple en font trente » [252]. L'abbé Grégoire pose ainsi le problème de la singularité : comment la république peut - elle accomplir sa finalité politique et anthropologique qui est de fonder l'égalité et de permettre un échange réellement universel à travers la pratique commune d'une langue partagée? La civilisation républicaine se doit ici d'être désingularisante au niveau de la langue. Désinguliariser la langue c'est en effet ouvrir l'espace commun, et c'est donc dissocier le privé et le local du public et du national. La langue est désingularisante dans la mesure où le patois exprime souvent un rapport spécifique et singulier au monde naturel ou culturel et qu'il manifeste un être - au - monde déterminé par un environnement typé et spécifique. En effet, « Les mots étant les liens de la société et les dépositaires de toutes nos connaissances, il s'ensuit que l'imperfection des langues est une grande

250 GREGOIRE, Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française. (dans BOWMAN (F. P.), L'abbé Grégoire évêque des Lumières, choix de textes, Paris, France - Empire, Collection " Lire la Révolution ", 1988, pp. 131/132).

251 GREGOIRE, op. cit., p. 133.

252 Ibid., p. 134.

source d'erreurs. » [253] Il manifeste une sorte d'enracinement, une manière d'être au monde qui associe intimement et presque organiquement des pratiques, des communautés et des individualités à des lieux spécifiques, avec leur histoire et leur géographie, et dans lequel des mots, des expressions ou des façons de parler condensent et résument une existence ainsi déterminée ou localisée. Il y a pourtant déjà dans ces patois, dans ces expressions renvoyant au vécu situé des communautés rurales, dans ces expressions qui prennent leur source dans la jonction de la nature et de la culture, une manière d'être ensemble et de vivre ainsi une communauté d'existence spécifique. Simplement ce que dénonce Grégoire et ce qu'il veut corriger, c'est l'éclatement local et régional de ces modes d'être qui ne permettent pas aux esprits ni aux mentalités de s'élever à l'universel et à la rationalité qui l'accompagne. Dans la perspective de l'être - commun politique il ne s'agit nullement ici de disqualifier « l'enracinement » et la singularité spatio - temporelle, mais de souligner que la constitution d'une langue politique conforme à l'exigence d'universalité doit s'inscrire, pour prendre toute sa signification, dans un processus de désingularisation. Ce point de vue n'est pas exclusif, par ailleurs, d'une prise en compte des différences et des singularités. Celles - ci se manifestent simplement à un niveau d'expérience ou d'existence qui est différent. Ainsi, les problématiques liées aux questions de l'environnement pris ici au sens le plus large, nous montrent bien en quel sens la diversité dans laquelle émergent des formes de singularité (modes d'être spécifiques, cultures différenciées, variété des habitats et des paysages, connexions spécifiques de la nature et de la culture dans certaines activités dans lesquelles le corps de l'homme sert de médiateur entre l'objet naturel et le mode de détermination pratique...) fait entièrement partie du phénomène d'humanisation de l'homme. Cependant, d'un point de vue anthropologique et philosophique la grande différence de ces modes d'existence avec ceux qui s'ouvrent suite à l'unification d'une langue partagée, vient de ce que dans la forme d'existence locale et enracinée — qui reste rivée à ce qui est donné dans l'expérience depuis des générations parfois et qui est au fond une accumulation condensée des caractéristiques de l'espace et du temps qui s'impose aux individus — la conscience ne peut s'élever à la nécessaire abstraction. En effet, les gestes et les rythmes de l'existence quotidienne ne peuvent pas entièrement s'affranchir du donné naturel et le corps, médiateur du rapport au monde extérieur, ne permet pas à l'esprit et aux mentalités de s'émanciper au sens d'une capacité linguistique universelle d'échapper à l'être naturel donné au titre d'une origine historico - géographique. C'est pour échapper aux déterminismes de l'espace et du temps que l'abbé Grégoire souhaite en tant que révolutionnaire ouvrir la communication et l'intercompréhension sur le territoire national unifié. Ce qu'il vise sur le plan politique, c'est la destruction d'une forme aliénatrice et réductrice de l'enracinement ne permettant ni aux individus ni à la nation de trouver une unité et une réciprocité dans des formes d'existence libres qui pourraient s'élever à l'abstraction des mots et créer un idiome exprimant non plus seulement la nécessité des choses mais la nouveauté d'un mode d'être émancipateur. La langue universelle réaliserait alors un mode d'échange et de création ne trouvant ses limites qu'en lui - même. Bref ce qu'il souhaite accomplir comme révolutionnaire ce n'est rien de moins que l'accès à des formes d'intelligibilité nouvelles mises au service de pratiques unificatrices

253 Ibid., p. 145.

permettant davantage d'efficacité. Une telle volonté rejoint d'autres tendances issues de la Révolution française, tendances qui, parfois, ont pu être associées à une uniformisation à travers l'imposition jacobine d'un certain être - commun qui était également ordre commun.

Sans doute faudrait - il faire une histoire du processus de désingularisation dû à l'être - commun pour parfois en montrer les excès. L'être - commun ouvrant un espace anthropologique universel avec ses exigences propres s'est parfois imposé dans des formes radicales voire violentes. Nous pouvons montrer quelles tensions et oppositions se sont produites lors de son institution. Il ne faut jamais oublier en effet que l'institution historique de l'être - commun politique s'est constituée souvent en opposition à d'autres modes d'être et, en particulier, à d'autres modalités du rapport au territoire et à l'histoire et à la culture propres qui en sont inséparables. L'historien Alain Corbin a pu montrer précisément en quoi l'imposition subite de l'être - commun républicain issu de la Révolution avait bouleversé le rapport ancestral et singulier que les individus entretenaient avec la culture sensible des sons de cloches qui dessinaient un véritable paysage sonore toujours singulier et marqué par la sacralité. La relation à l'espace ainsi déterminée s'ancrait dans un réseau de relations concrètes renvoyant aux différents villages et aux différentes communautés et rythmait une vie commune particulière dans laquelle l'intériorisation des cadres sociaux passait par l'émotion et l'affectivité entièrement liées aux lieux dans lesquels les individus déroulaient leur existence. S'il existait ce qu'on pourrait appeler un être - commun territorial et particulier celui - ci, ancré dans le local, trouvait son unité dans un subtil réseau de correspondances notamment sonores intégrées par la vie intime et l'affectivité. On dira donc avec raison qu'il y avait déjà une intériorisation de cadres universels au niveau de la communauté. Mais cette intériorisation ne se constituait et ne se déterminait que dans l'immédiateté sensible, c'est - à - dire dans l'activation ou la réactivation de structures de renvoi liées à l'univers sensible. C'est donc ici un monde sensible qui est intériorisé mais qui n'a pas la valeur et l'efficacité d'une abstraction rationnelle.

Sans entrer dans les détails des problèmes multiples posés par cette opposition d'un espace sensible et concret à un espace abstrait et intelligible, l'essentiel ici est de souligner que le mode de détermination de l'être - commun républicain post - révolutionnaire obéit aux mêmes mécanismes fondamentaux. Ainsi le mouvement d'émancipation qui accompagne l'institution nationale de l'être - commun correspond à « la désacralisation de l'espace et du temps » [254]. Comme l'écrit A. Corbin « En sa troisième étape, la politique menée, en matière de cloches, par les régimes qui se sont succédés durant la Révolution ne vise plus à réduire le nombre des instruments mais à réglementer leur usage. Il ne s'agit plus cette fois d'atteinte au bronze qui symbolise les communautés. La nouvelle politique tend à provoquer un désenchantement du monde ; elle concerne d'abord l'histoire et l'affectivité et celle de la culture sensible. Que la Convention puis le Directoire aient, au lendemain de la réouverture des lieux de culte, imposé le silence des cloches s'inscrit dans la logique républicaine. Accorder le monopole de l'annonce, de l'injonction de rassemblement, de la scansion des rythmes temporels, de l'expression de la liesse et de la solennité des messages sonores au pouvoir civil,

254 CORBIN (A.), Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au 19 ème siècle, Paris, Albin Michel, Collection " L'évolution de l'humanité ", 1994, p.35.

résulte du désir d'émanciper la vie municipale de l'emprise sensuelle et des injonctions sonores du pouvoir ecclésiastique. Ces mesures accompagnent celles qui visent à effacer de l'espace public les signes visuels de cette même emprise. Le cantonnement des cérémonies du culte à l'intérieur des églises, la destruction des croix, l'interdiction des processions et celle des sonneries s'accordent. La désacralisation du temps et de l'espace, le dessin du nouveau territoire municipal, l'ancrage du calendrier révolutionnaire ainsi que de l'emblématique nationale et républicaine, la volonté de discipliner les bruits et les sons impliquaient la désorganisation autoritaire des références et des pratiques anciennes. » [255] Au - delà même de la radicale mise en question de la culture sensible des campagnes, des communautés et des individus qui ancraient leur existence dans un univers singularisé — en ce sens qu'il ne s'inscrivait que dans une portion du territoire et qu'il était intériorisé selon des modalités sensibles spécifiques—, ce qui apparaît dans l'analyse de cet exemple, c'est la puissance par laquelle l'être - commun politique peut arracher l'individu à son être historique et géographique intime et émotionnel pour le placer en une situation abstraite qui le renvoie prioritairement au logos de la chose publique. D'une certaine façon l'univers sensible au sein duquel l'individu inscrivait une relation déterminante émotionnelle, unilatérale et singularisée est remplacé par un univers ouvert dont il constitue un point abstrait s'inscrivant dans une relation géométrisée aux autres. Cet arrachement — qui ne l'oublions pas est avant tout arrachement à soi — se double d'un déracinement qui a pour fonction essentielle sur le plan de la dynamique de l'être - commun politique de faire surgir *le* lien (qui est aussi un non - lieu en ce sens qu'il transcende tout territoire et tout terroir particulier) national commun qui régit désormais la surface de la terre, qui structure les rapports des individus et des communautés à l'espace et au temps. Cette rupture historique marque ainsi le passage de l'être - en - commun à l'être - commun : le premier indiquait la communauté particulière d'appartenance et l'inscription du rapport aux autres dans un registre circonscrit par le local et l'ensemble des croyances et pratiques qui lui sont liées, alors que le second délocalise tout rapport à l'autre, quel qu'il soit, en en faisant un être abstrait et décontextualisé. *L'être - commun républicain de la Révolution est, en sa puissance unificatrice, négation du lieu spatio - temporel et de ses implications anthropologiques et affirmation d'un rapport aux autres universellement structuré qui est le signe d'une commune appartenance plus originaire, d'une certaine façon, que la relation locale qui lui préexiste pourtant chronologiquement.* Si l'être - commun est négation de l'origine et rupture, c'est parce qu'il est en lui même la puissance politique ayant la capacité de s'auto - fonder et de se déployer comme puissance unificatrice. Sur le plan historique et anthropologique A. Corbin marque nettement la rupture et le passage : « Ce troisième épisode est pour nous le plus important. Il marque le temps fort de l'entreprise de déracinement et de transfert de l'emprise sonore, de désacralisation des références et des repères spatio - temporels en fonction desquels se constituent les identités individuelles et communautaires. Il signifie d'autre part la volonté d'uniformiser les signaux sur l'ensemble du territoire national.» [256] Nous voyons ainsi de quelle façon le territoire national *s'ouvre*, en ce sens qu'il n'y a plus en lui aucune limite territoriale particulière et que chaque partie

255 Ibid., p.35.

256 CORBIN, op. cit., p. 36.

du territoire et chaque commune communique avec toutes les autres au sein de l'universalité de l'être - commun qui transcende la diversité des territoires. Le rapport de l'homme au sol change de nature ; il n'y a plus dans ce nouveau rapport au monde, à la nature et aux autres de spécificités liées à *l'être - là*, au donné historico - géographique ancestral, mais un rapport à soi, à la communauté et aux divers éléments de l'expérience empirique, médiatisé par la référence à l'être - commun politique unificateur. *On voit, à nouveau, apparaître le thème de la déterritorialisation républicaine — le fait philosophique et anthropologique majeur que le citoyen n'est plus prioritairement une individualité, mais qu'il entretient un rapport désingularisé à soi, aux autres et aux territoires inclus dans l'espace commun de la nation politique.*

Où que nous soyons, qui que nous soyons, nous sommes avant tout dans une relation politique qui, parce qu'elle est transcendante à nos singularités, nous délocalise pour nous unir au sein de l'être - commun politique. Ajoutons que ce dessaisissement politique affecte le rapport au temps et que la nation saisie en quelque sorte dans l'instantanéité de l'être - commun qui nous unit d'une manière déterritorialisée se constitue par rupture avec un passé qui pourrait être rapporté à une nation envisagée alors comme entité charnelle et affective. Notons que Sieyès s'interrogeant sur la convocation des Etats généraux de 1789 donne une définition qui répond déjà à ces critères de la communauté politique, dans la mesure où il n'y a pas de doute selon lui que la convocation doit se faire en mettant à égalité toutes les portions du territoire national. Cette conception de la constitution de la représentativité nationale est liée à une délocalisation puisqu'aucune portion du territoire ne saurait avoir de privilège politique par rapport à d'autres. Convoquer les Etats généraux dans ce contexte, c'est concentrer en un point (centralisé) la totalité du territoire national et ne plus tenir compte de l'origine des divers représentants : leur valeur devenue nationale et représentative ne réside plus que dans une égalité délocalisée qui en fait des membres à part entière du corps de la nation soumis aux mêmes exigences politiques. Ainsi Sieyès semble répondre à la question : par quels moyens *au commencement* rassembler *l'être - commun de la nation* en vue de l'élaboration d'une constitution et de principes politiques fondateurs? En effet il écrit : « Répondons à deux questions qui se présentent encore. *Où prendre la nation?* A qui appartient - il de l'interroger? 1° Où prendre la nation? Où elle est ; dans les quarante mille paroisses qui embrassent tout le territoire, tous les habitants, et tous les tributaires de la chose publique ; c'est la sans doute la nation. On aurait indiqué une division territoriale pour faciliter le moyen de se former un arrondissement de vingt à trente paroisses, par des premiers députés. Sur un plan semblable, les arrondissements auraient formé des provinces, et celles - ci auraient envoyé à la métropole de vrais représentants extraordinaires avec pouvoir spécial de décider de la constitution des états généraux.» [257] Jusque dans la méthode préconisée par Sieyès pour « prendre la nation » — pour répondre sur le plan méthodologique comme sur le plan de la constitution de la représentativité nationale à l'exigence politique essentielle de totalité — on voit se dégager le principe d'unification égalitaire qui caractérise l'approche de la nation. Au moment de cette révolution, il n'y a plus de terres ni de communautés ; ce qui prime et s'impose massivement c'est la rationalité d'un espace politique qui, parce qu'il est abstrait, permet

257 SIEYES, Qu'est - ce que le Tiers - Etat ?, op. cit., pp. 72/73. C'est nous qui soulignons.

l'intégration de tous dans un univers commun intelligible et délocalisé. Cette existence enracinée cependant reste en quelque sorte rivée à ses propres erreurs, et, en particulier celles liées à la superstition, dont elle n'a pas vraiment les moyens de sortir dans la mesure où elles sont pour ainsi dire intégrées au code culturel et linguistique. L'exigence de l'émancipation par la langue universelle apparaît à nouveau sous la forme cette fois d'une émancipation épistémologique : « C'est surtout l'ignorance de l'idiome national qui tient tant l'individu à une grande distance de la vérité ; cependant, si vous ne les mettez pas en communication directe avec les hommes et les livres, leurs erreurs accumulées, *enracinées* depuis des siècles, seront indestructibles.» [258] Dans le registre national et révolutionnaire la langue des maîtres n'est donc pas celle qu'on aurait aujourd'hui tendance à dénoncer, c'est - à - dire la langue uniformisante imposant son registre linguistique propre - notamment administratif et politique - et l'ordre et la domination qu'il implique. Enfin l'émancipation déterminée par l'universalisation de la langue est également pratique ou plus exactement technique. C'est ainsi que l'abbé Grégoire explique que « Pour perfectionner l'agriculture, et toutes les branches de l'économie rurale si arriérées chez nous, la connaissance de la langue nationale est également indispensable. Rozier observe que, d'un village à l'autre, les cultivateurs ne s'entendent pas ; après cela, dit - il, comment les auteurs qui traitent de la vigne, prétendent - ils qu'on les entendra ? » [259]. L'abbé Grégoire poursuit ensuite son analyse de la diversité des idiomes qui empêche finalement toute unification des pratiques et la possibilité d'échanges et de progrès communs rationnellement fondés. Ainsi, écrit - il, « Il en est de même de l'art nautique, de l'extraction de minéraux, des instruments ruraux, des maladies, des grains et spécialement des plantes. Sur ce dernier article, la nomenclature varie non seulement dans des localités très voisines, mais encore dans des époques très rapprochées.» [260] La langue universelle est arrachement à soi - même, elle est, d'une certaine façon, oubli de soi — c'est - à - dire de sa subjectivité et de son histoire — et de sa singularité dans ce qu'ils ont de déterminant et de spécifique, dans un rapport originaire et jamais problématique avec l'univers immédiat de la nature et de la culture. S'il y a ainsi une ontologie, une manière d'être au monde singularisée qui nous renvoie à l'être même, à ce qui est donné ou déjà constitué dans l'expérience immédiate et non problématique des choses, à ce qui nous entoure dans la nature et dans une tradition cristallisée notamment dans les moeurs, cette ontologie est inséparable d'un certain donné et finalement d'une certaine nécessité immanente aux choses mêmes et qui originellement détermine notre être - au - monde. Cette connexion originelle entre l'homme et l'être, quelle que soit la forme qu'elle prenne, n'est donc pas toujours synonyme de liberté. Et la langue joue ce rôle émancipateur dans la mesure où son universalité l'inscrit dans le registre de la raison dont la fonction anthropologique, sociale et politique est d'unifier pour accorder puis finalement rendre l'homme maître d'un destin individuel et collectif qui lui est rendu. Rendre à l'homme ce qui lui appartient en propre, c'est mettre

258 GREGOIRE, Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française, op. cit., p. 135. C'est nous qui soulignons.

259 Ibid., p. 135.

260 Ibid., p. 135.

radicalement en question ce qui le détermine et ne dépend pourtant pas de lui. Dans les métaphores propres à la pensée des Lumières, Grégoire s'exprime ainsi : « Il faut donc en révolutionnant les arts, uniformiser leur idiome technique ; il faut que les connaissances disséminées éclairent toute la surface du territoire français ; semblables à ces réverbères qui, sagement distribués dans toutes les parties d'une cité, y répartissent la lumière.» [261] La langue ici a une fonction d'idéal pratique dans la mesure où l'accord universel par la langue doit permettre l'usage et le développement uniforme des techniques permettant de maîtriser la nature et de créer un monde et une culture communs.

On peut dire que cette langue universelle est anti - naturelle, méta - culturelle et, dans une certaine mesure, méta - historique. Elle est refus de l'ontologie — refus du primat de l'être singularisé qu'il émane du sujet ou d'un quelconque donné réifié, qu'il soit naturel, culturel ou historique. Ell est aussi création d'une langue nouvelle, métaphysique dans la mesure où ses points d'ancrage ne sont plus dans telle ou telle portion du territoire naturel et culturel — dans l'immanence du donné abolissant toute distance et la possibilité d'un point de vue objectif extérieur corrélatif — mais dans la raison commune des hommes, dans cette faculté qui, parce qu'elle n'est pas localisable, est précisément universelle. Poser l'existence d'une langue universelle fondée en raison, c'est échapper au poids des lieux géographiques et historiques et c'est délocaliser la langue et lui trouver par conséquent un champ d'application irréductible à une origine qui s'inscrirait dans l'ordre immanent des données de l'histoire et de la géographie. Pour le dire autrement, si un tel projet de langue peut être dit révolutionnaire, c'est parce qu'il échappe fondamentalement à l'espace et au temps et qu'il s'inscrit ainsi dans un processus d'émancipation, dans un ailleurs fondateur d'une communication rationnelle universelle où chaque citoyen échappe à ses limitations d'origine, c'est - à - dire à des limitations historiques et géographiques qui sont autant de dépendances par rapport à l'être singularisé. Grégoire accordait une telle importance à la rénovation de la langue dans le processus révolutionnaire qu'il envisagea de renommer certains lieux ou certains sites marqués par l'histoire monarchique et aristocratique d'Ancien Régime. Le travail proprement linguistique de la Révolution doit se faire sur le mode de la réappropriation symbolique et la Révolution s'apparente bien dans ce cas aussi à une rupture.

Curieusement, l'universalisation de la langue s'accompagne d'un désir d'inventorier une diversité nationale qui pourrait signifier un certain retour à la singularité. Cependant, cette diversité conçue comme un héritage patrimonial commun équivaut sur le plan politico - symbolique à une (ré)appropriation de ce qui appartient au corps de la nation c'est - à dire à tous et chacun. Outre qu'on peut voir dans ce processus l'approfondissement de l'universalité au sens d'un patrimoine partagé, ce qui se joue c'est une universalisation de par l'inventaire et le fait de rendre cet inventaire public dans la mesure où c'est là un moyen de faire connaître à chacun ces objets, oeuvres, machines ou outils. La réappropriation démocratique passe donc par la connaissance inventoriée de ce qui est commun et à ce niveau également se joue le processus révolutionnaire comme manière de faire sien ce qui appartient à tous. Plus encore la notion de patrimoine ne se limite pas à une activité d'archives et à une volonté de conserver les monuments anciens. Il s'agit pour le peuple de se réapproprier ce

261 GREGOIRE, op. cit., p. 135.

qui aurait dû lui appartenir et, au - delà, de se rappeler sans cesse par ce biais matériel et sensible d'une nécessaire appropriation universelle et patriotique qui doit caractériser la citoyenneté. « C'est bien ce que Grégoire a dit si souvent et avec une telle fierté : " Le peuple rentre dans sa propriété. " Il ne se lasse pas de compter les livres, les objets scientifiques ou les plantes rares appartenant à la nation. Le domaine culturel donne à la souveraineté du peuple une matérialité presque palpable, et Grégoire veut aussi lui rendre son histoire. Car en réalité tous ces biens ont toujours été sa propriété, parce qu'ils étaient son oeuvre. (...) La réappropriation signifie d'abord le libre accès des citoyens. » [262] Nous retrouvons ici une idée fondamentale déjà rencontrée dans un contexte différent : le monument patrimonial ne prend sa consistance que dans la mesure où sa réalité présente et matérielle dans laquelle il nous est accessible, renvoie à une réalité autre, de l'ordre de l'idée, qui semble indissociable d'une visée pédagogique. Celle - ci consiste à « régénérer » constamment la conception émancipatrice d'un peuple et d'une nation devenus, du fait même de la Révolution, maîtres de leur destin et appelés, par conséquent, à établir un lien entre les générations et, singulièrement, avec les générations futures. « La définition du monument reproduit encore l'hésitation entre la régénération faite ou à faire. Au peuple qui a été acteur et auteur de la Révolution, les monuments publics ne doivent que se " rappeler " ses propres mérites, son courage, ses triomphes, ses droits, sa dignité. Et pourtant, il doivent aussi lui parler un langage " qui soit le véhicule du patriotisme et de la vertu dont le citoyen doit se pénétrer par tous les sens ". Dans le passage de la glorieuse entité peuple à celle, plus modeste, de citoyen naît l'exigence d'une pédagogie. Et celle - ci n'est pas seulement destinée à l'enseignement des générations futures, elle doit être immédiate. Convaincu de la capacité des monuments à " parler aux yeux ", Grégoire ne se préoccupe que de leur faire parler le bon langage. La conservation des oeuvres du passé fait donc partie d'une didactique, répondant elle - même à un objectif bien défini. Au point que l'on peut se demander si une telle idée du patrimoine garderait encore quelque sens indépendamment du projet pédagogique. Le patrimoine n'est pas une simple collection d'objets, mais tout autant action. » [263] On voit ainsi la conception d'un langage politique qui ne se limite plus à l'universalité de la langue française, mais qui s'inscrit *dans les symboles matérialisés des monuments* qui vont devenir les médiateurs rappelant dans cesse le peuple et les citoyens à eux - mêmes dans un rapport aux monuments leur livrant sur le mode du visuel l'unité de leur expérience politique. *En ce sens, il n'est pas excessif de dire que la monumentalité idéalise finalement le rapport à soi et qu'elle joue, tout comme la langue parlée, le rôle d'un transmetteur médiateur unifiant les consciences et les volontés dans un acte qui semble être en ce sens éminemment politique.* De même en ce qui concerne les toponymes, ce que semble viser Grégoire est une appropriation linguistique des lieux publics en jouant sur des propriétés inhérentes à la langue, qu'elles soient liées au son ou au sens. Cette appropriation se fait, semble - t - il, sur le mode de la puissance propre de la langue qui a pour fonction de permettre à chacun d'intérioriser les noms qui deviennent ainsi assimilés puis partagés avec tous les autres. Comme l'explique R. Hermon - Belot «

---

262 HERMONT - BELOT, L'abbé Grégoire. La politique et la vérité, Paris, Seuil, Collection " L'univers historique ", 2000, p.329.

263 ibid., p.330.

La réforme des toponymes avait un angle spécifiquement linguistique, les dénominations devaient être courtes, et, « s'il est possible, sonores, pour la facilité du langage, la rapidité de la phrase, et l'intérêt même de la poésie et de l'oreille » [264]. Elle prévoyait aussi une grande épuration, la suppression non seulement des noms qui évoquaient l'Ancien Régime, mais aussi de tous ceux qui, en gardant le mot « or », offraient partout « l'empreinte de la cupidité et celle du despotisme ». En avril 1794, Grégoire annonçait encore un travail pour « républicaniser les dénominations astronomiques » » [265]. Le projet d'universalisation de la langue va jusqu'à unifier le rapport à la nature pour le rendre accessible de la même façon à la totalité des esprits et faire de la langue un vecteur efficace des exigences et des idéaux politiques de la Révolution. Dans le même ordre d'idées l'institution du Conservatoire national des arts et métiers répond au même type d'exigence. Il s'agit non pas simplement de collecter des machines et des pratiques pour exposer au peuple la diversité des usages et des inventions techniques. En effet « L'objet de cet établissement est de recueillir les machines, outils, desseins, descriptions, procédés relatifs au perfectionnement de l'industrie et *d'en répandre la connaissance dans toute l'étendue de la république.*»[266] Cette connaissance ne répond cependant ni à une collecte ethnographique ou muséographique et n'a évidemment aucun rapport avec la satisfaction d'une simple curiosité. Le musée est une collection morte qui sert à montrer et à témoigner du passé ; dans l'esprit de Grégoire le Conservatoire porte dans son institution l'exigence de collecter la diversité des usages pour en retenir les plus efficaces, pour pouvoir mener des études comparatives et servir le présent et l'avenir. Il s'agit donc bien dès sa conception et son institution d'un projet universaliste. Elle est une connaissance qui, par l'inventaire systématique des machines et des pratiques, doit déboucher sur l'efficacité et sur le développement économique et l'amélioration des conditions d'existence pour répondre à l'exigence révolutionnaire d'indépendance et de liberté : la liberté comme entité philosophique n'a pas d'existence réelle pour l'homme des Lumières ; elle doit se matérialiser et s'incarner dans le réel en prolongeant l'acte pour lui donner toute sa puissance technique transformatrice. Et Grégoire de citer Rousseau : « Celui - là, disait Jean - Jacques, est vraiment libre, qui, pour subsister, n'est pas obligé de mettre les bras d'un autre au bout des siens. Ce qu'il disait des individus s'applique parfaitement aux nations ; le perfectionnement des arts est un principe conservateur de la liberté ; secouer le joug de l'industrie étrangère, c'est assurer sa propre indépendance.» [267] De même « Le Conservatoire des arts et métiers n'est pas une accumulation de machines inutiles. A quoi servirait, par exemple, de posséder en nature toutes les espèces de charrues ou de tours? Les machines qui ne sont pas nécessaires n'y existent qu'en dessins et en descriptions, pour servir à l'histoire de l'art ; mais on y rassemble toutes celles qui exécutent bien, qui exécutent

---

264 HERMONT - BELOT, op. cit., p. 335. Les citations de Grégoire sont extraites du « Système de dénominations topographiques pour les places, rues, quais, etc. de toutes les communes de la République ».

265 Ibid., p. 335. Les citations de Grégoire sont extraites du « Système de dénominations topographiques pour les places, rues, quais, etc. de toutes les communes de la République ».

266 GREGOIRE, « Rapport fait par le citoyen Grégoire au nom d'une commission spéciale sur le conservatoire des arts et métiers », dans L'abbé Grégoire évêque des Lumières, op. cit., p. 163. C'est nous qui soulignons.

267 GREGOIRE, op. cit., p. 167.

promptement, et qui présentent la perfection ou le mieux, appuyé non sur des systèmes, mais sur des essais répétés qui en garantissent l'utilité. D'après la loi de son institution, le Conservatoire réunit les instruments de tous les arts à l'aide desquels l'homme peut se nourrir, se vêtir, se loger, se défendre, établir des communications dans toutes les parties du globe.» [268] On voit clairement apparaître dans ces passages la pensée de Grégoire : il s'agit en effet de collecter et de rassembler avant tout à des fins utilitaires, étant entendu que ce n'est pas l'objet en lui - même ni son origine qui nous intéresse, mais son utilité qui fait sa valeur non en tant qu'objet technique singulier et typé pouvant avoir une valeur de témoignage, mais en tant qu'elle exprime une efficacité technique universellement applicable. Les machines et les outils se trouvent être désingularisés en ce sens qu'ils sont exposés et considérés rationnellement en fonction des effets produits indépendamment de leur origine géographique et anthropologique ; le Conservatoire est ainsi avant tout le lieu où machines et outils sont délocalisés pour pouvoir être considérés en eux - mêmes dans leur structure et leur fonctionnalité internes garantes de leur efficacité rationnelle et technique. Ce ne sont plus les usages, les habitudes, les traditions qui s'imposent par la force des choses locales, mais tous ces engins sont considérés instantanément dans une démarche comparative pour saisir et mettre en application ce qui est le meilleur en tout lieu et en tout temps. La dette vis - à vis de l'histoire et de l'expérience existe, mais elle ne se concrétise pas dans l'obligation de faire comme on a toujours fait en ce lieu et dans cette communauté ; au contraire elle consiste à intégrer les inventions passées pour qu'elles servent aux présentes dans un souci constant d'amélioration et de progrès : « Si les anciens avaient pris de telles précautions, s'ils eussent consigné dans leurs écrits les procédés de l'art, ils eussent épargné aux modernes des essais souvent infructueux, en nous transmettant l'expérience des siècles antérieurs (...). L'invention n'est souvent que la combinaison nouvelle d'objets connus.» [269] Enfin on retrouve le problème de l'unification de la langue car « La langue des arts est dans l'enfance ; les uns manquent de mots propres ; les autres abondent en synonymies. D'ailleurs, d'une manufacture à l'autre, les dénominations varient, et l'on ne s'entend plus.» [270] Au fond, si la rénovation rationnelle et universelle de la langue est inséparable du processus révolutionnaire au sens le plus politique du terme, c'est parce qu'une langue unifiée et rationalisée est la possibilité et la garantie d'une égalisation des conditions de communication et d'échange.

---

268 Ibid., p. 164.

269 Ibid., p. 168.

270 Ibid., p. 169.

3. LE SENS ANTHROPOLOGIQUE DE L'ACCOMPLISSEMENT RÉPUBLICAIN

1. - L'ÉMERGENCE ANTHROPOLOGIQUE DE L'ÊTRE - COMMUN POLITIQUE. RÉFLEXION SUR L'ARCHÉOLOGIE ET LA GÉNÉALOGIE DE L'INSTITUTION CHEZ ROUSSEAU.

Rousseau décrit au livre second du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* une situation préinstitutionnelle dans laquelle les hommes commencent à découvrir les germes d'une existence collective caractérisée par des formes primaires de coopération qui ne sont fondées sur aucun lien durable. Il explique comment, étape après étape, les hommes se sont distanciés de leur condition naturelle déterminée par l'expérience de l'immédiateté sensible. C'est dans leur capacité progressive à ouvrir un écart par rapport à cette condition qu'ils vont commencer à exister dans un registre fait de médiation et de prise de conscience de soi et de l'autre qui aboutit au processus anthropologique d'institution. En premier lieu il a fallu échapper aux seuls déterminismes de la nature et commencer un mode d'existence impliquant l'artificiel, c'est - à - dire l'instauration d'une distance à la nature et à soi.

Un processus d'assimilation anthropologique est tout d'abord décrit par Rousseau. Il précède l'étape préinstitutionnelle par laquelle les relations interindividuelles s'avéreront éphémères, ni fixées ni réglées. La première étape correspond à une prise de conscience de soi qui permet à « l'homme naissant » de se distancier de sa condition antérieure qui était celle « (...) d'un animal borné d'abord aux pures sensations (...).» [271] Aucune relation durable, insiste Rousseau, ne permet d'ancrer les existences dans la continuité et c'est bien l'instantanéité dans le rapport à l'autre qui prime. Le collectif n'a pas d'existence comme tel : la présence et l'existence des autres sont rapportées à ses propres besoins et à ses propres instincts et le contact qui peut s'établir à cette occasion est entièrement ponctuel, sans attachement spatial à un lieu et sans l'épaisseur temporelle qui impliquerait la mémoire et une conscience partagée d'une certaine modalité de l'avenir commun. Ainsi « La faim, d'autres appétits lui faisant éprouver tour à tour diverses manières d'exister, il y en eut une qui l'invita à perpétuer son espèce ; et ce penchant aveugle, dépourvu de tout sentiment de cœur, ne produisait qu'un acte purement animal. Le besoin satisfait, les deux sexes ne se reconnaissaient plus, et l'enfant même n'était plus rien à la Mère sitôt qu'il pouvait se passer d'elle.» [272] Cependant l'homme naturel sort progressivement de l'isolement et prend conscience de l'identité qui existe entre lui et ses semblables. Dans cette prise de conscience apparaît déjà, sinon la possibilité d'un monde commun, au moins la conscience effective d'une communauté de condition et d'une identité qui semble préfigurer, au - delà de l'espèce purement biologique, l'universalité d'un genre humain comprenant la notion plus ou moins confuse d'une identité interindividuelle existant au même titre que les différences individuelles. A ce stade non encore politique un lien de type anthropologique apparaît : l'humanité se reconnaît elle - même ou, plus exactement, chaque homme en particulier établit un rapprochement entre sa manière d'être et celle de ses semblables et développe ainsi un commencement d'idée d'humanité. « Les conformités que le temps put lui faire apercevoir entre eux, écrit Rousseau, sa femelle et lui - même, le firent juger de celles qu'il n'apercevait pas, et voyant qu'ils se conduisaient tous, comme il aurait fait en de pareilles circonstances, il conclut que leur manière de penser et de sentir était entièrement conforme à la sienne (...).» [273] L'état antérieur que décrit Rousseau est un état dans lequel chaque homme éprouvant le sentiment de son existence se trouve être coupé du reste de ses semblables : « Le premier sentiment de l'homme fut celui de son existence, son premier soin celui de sa conservation. » [274]

Cette prise de conscience d'une *identité intersubjective* étant établie, l'expérience, sous la forme de situations déterminées, va générer la prise en compte de l'opportunité qu'il y a à collaborer avec ses semblables dans des occasions où existent de fait une collusion entre l'intérêt de l'individu

---

271 ROUSSEAU, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, dans Oeuvres complètes, 5 volumes, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1959 - 1995, tome 3, p. 164.

272 Ibid., p. 164.

273 Ibid., p. 166.

274 Ibid., p. 166.

et l'intérêt de ceux avec lesquels il se trouve momentanément et d'une manière contingente. Cet intérêt à la fois singulier et général reste cependant un intérêt circonstancié : c'est bien en effet *la* circonstance par laquelle des individus se trouvent ensemble en situation de collaborer qui est première. C'est cette contingence circonstancielle qui détermine le lien momentané entre les individus et qui se trouve fonder l'association et la coopération éphémère.

La nature ne détermine donc originairement que des rapports contingents qui ne peuvent s'inscrire dans la durée ; plus encore elle semble n'être pour l'humanité à l'état naissant que le cadre sensible immédiat et circonstanciel dans lequel ne peut se constituer la trame d'un temps continu dans lequel s'établirait un lien entre passé, présent et avenir. C'est ainsi que les premiers « troupeaux », les premières « associations libres qui n'obligeaient personne » devaient leur existence aux conditions naturelles et non pas à un acte volontaire et réfléchi d'union. L'ordre de la nature ne peut instaurer un rapport à l'expérience et aux autres qui intègre une forme de temporalité par laquelle le présent et l'absent sont tributaires l'un de l'autre en renvoyant à une temporalité humaine continue et universelle, établissant un lien entre tous les points de l'espace et du temps et entre toutes les consciences. En d'autres termes, cet ordre ne permet en aucune façon à l'homme de ramener l'expérience à une unité dans le cadre d'une forme de temporalité par laquelle le présent le plus proche est tributaire d'un avenir déterminant mais en lui – même absent. Cependant, des circonstances particulières le firent sortir de cet état d'une manière partielle : « Instruit par l'expérience que l'amour du bien - être est le seul mobile des actions humaines, il se trouva en état de distinguer les occasions rares où l'intérêt commun devait le faire compter sur l'assistance de ses semblables (...).» Alors « (...) il s'unissait avec eux en troupeau, ou tout au plus par quelque sorte d'association libre qui n'obligeait personne, et qui ne durait qu'autant que le besoin passager qui l'avait formé (...). Voilà comment les hommes purent insensiblement acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels, et de l'avantage de les remplir , mais seulement autant que pouvait exiger l'intérêt présent et sensible ; car la prévoyance n'était rien pour eux, et loin de s'occuper d'un avenir éloigné, ils ne songeaient pas même au lendemain. S'agissait - il de prendre un cerf, chacun sentait bien qu'il devait pour cela garder fidèlement son poste ; mais si un lièvre venait à passer à la portée de l'un d'eux, il ne faut pas douter qu'il ne le poursuivît sans scrupule, et qu'ayant atteint sa propre proie il ne se souciât fort peu de faire manquer la leur à ses compagnons.» [275] La grossièreté de ces relations mutuelles non encore instituées s'accompagne d'un langage lui - même fort sommaire : les liens sont éphémères et changeant, sans permanence et sans règles réfléchies consenties et explicites qui permettraient d'organiser le rapport aux autres et d'instituer la conscience d'une temporalité continue et cohérente entre diverses actions concomitantes ou successives permettant de les ramener à une unité supra - individuelle.

Rousseau poursuit en expliquant de quelle façon on peut expliquer le lien entre ces relations éphémères et le langage. « Il est aisé de comprendre, dit - il, qu'un pareil commerce n'exigeait pas un langage beaucoup plus raffiné, que celui des corneilles ou des singes, qui s'attroupent à peu près de même. Des cris inarticulés, beaucoup de gestes, et quelques bruits

275 ROUSSEAU, op. cit., p. 166.

imitatifs, durent composer pendant longtemps la langue universelle, à quoi joignant dans chaque contrée quelques sons articulés, et conventionnels dont, comme je l'ai déjà dit, il n'est pas trop facile d'expliquer l'institution, on eut des langues particulières, mais grossières, imparfaites, et telles à peu près qu'en ont aujourd'hui diverses Nations Sauvages.» [276] Notons que s'il y a bien un lien entre l'institution des langues et l'institution sociale et politique la question de l'antériorité de l'une sur l'autre semble à Rousseau impossible à trancher : « (...) Je laisse, écrit - il, à qui voudra l'entreprendre, la discussion de ce difficile problème, lequel a été le plus nécessaire, de la société déjà liée, à l'institution des langues, ou des langues déjà inventées, à l'établissement de la société.» [277] Le problème demeure cependant : comment en effet instaurer des liens institutionnels universels, réciproques et durables si aucun moyen de communication adapté ne permet d'introduire de tels modes de relations entre les individus en les ramenant ainsi les uns aux autres pour les unifier dans la référence à un ordre commun ? La langue doit ainsi permettre une distanciation et une rupture avec l'immédiateté sensible et l'instauration anthropologique d'une conscience de l'autre et la possibilité corrélative de certains types de rapports déterminés précisément par cette conscience.

L'essentiel est que, d'une façon générale, l'institution qui structure des relations déterminées entre les individus trouve son assise première dans une continuité temporelle par laquelle les événements sont liés entre eux en vertu de *la règle de ce qui doit advenir*, c'est – à – dire de la règle interrelationnelle selon laquelle ce qui a eu valeur collective dans le passé continue dans le présent et doit aussi continuer dans l'avenir. Le non - institué est ainsi d'une manière ou d'une autre éclatement ou morcellement du temps et de l'espace : à telle portion de l'ici et du maintenant ne correspond aucune autre portion d'un autre ici et maintenant, l'une et l'autre ne s'organisent plus ensemble. Nous retrouvons là l'exigence politique de l'institution du langage, puisque nommer c'est, comme le montre Rousseau, saisir intentionnellement le monde extérieur à travers des catégories unificatrices qui permettent d'établir un lien entre une multiplicité d'objets en eux – même singuliers. On dépasse alors l'étape d'une dénomination singulière qui, à chaque fois, ne vaut que pour telle ou telle portion de l'espace et du temps qui s'inscrit dans le cadre de notre expérience sensible. Ainsi en va - t - il dans l'exemple qu'il donne de l'impossibilité de se représenter un être abstrait : «Toute idée générale est purement intellectuelle ; pour peu que l'imagination s'en mêle, l'idée devient aussitôt particulière.» [278] La dénomination ne peut donc pas faire l'économie d'une conceptualisation puisque le terme générique « arbre » ne renvoie à aucune détermination singularisante en terme de représentation : au sein même de l'acte de dénomination / conceptualisation prend naissance une forme de monde commun (ou compris en commun) qui lui – même renvoie à un possible être – commun si l'on considère les modalités de nos existences. *Autrement dit : sans l'expérience unificatrice de la langue, le monde commun ne pourrait émerger et c'est le morcellement des choses et des êtres dans l'espace et le temps qui prévaudrait dans notre rapport à la nature et aux choses*

276 ROUSSEAU, op. cit., p. 167.

277 Ibid., p. 151.

278 Ibid., p. 151.

ainsi que dans notre rapport aux autres hommes, et notre être – commun ne dépasserait pas la conscience anthropologique prépolitique de notre identité de nature. En ce sens l'acte de langage s'avère être unificateur de l'expérience et renvoie par essence à une multiplicité de possibilités non encore actualisées, non encore présentes mais qui peuvent néanmoins être nommées et reconnues. L'institution du langage fixe ainsi le rapport à l'être en général y compris à l'ensemble des choses actuellement absentes. Elle ramène à l'unité et à l'universalité une multiplicité dispersée dans l'expérience sensible : sans elle la notion de « commun » et d ' « être – commun » n'auraient aucune forme d'existence ni de signification. Aucun lien en effet ne pourrait être saisi entre des points différents et séparés de l'espace et du temps ; aucun rapprochement ne pourrait donner de permanence temporelle à telle ou telle catégorie d'objets. Le monde naturel resterait pour les consciences en - deçà de tout logos qui précisément implique une unité et une universalité fondatrices. L'unité et l'universalité structurelles du langage déterminent corrélativement l'unité et l'universalité de l'expérience et rendent du même coup possible la constitution effective d'un monde et d'un être communs ayant une valeur existentielle pour chacun. C'est ce partage identificateur de l'expérience qui permet aux consciences préalablement séparées dans l'expérience sensible de sortir du solipsisme primitif et de s'ouvrir à des modalités devenues communes de l'existence qui elles – mêmes ouvrent la possibilité du collectif et de son organisation. L'homme déjà conscient de l'identité de ses semblables dans la phase d'assimilation anthropologique, voit à présent s'ouvrir une extériorité assimilatrice de par l'institution du langage : l'expérience intériorisée du semblable se double ainsi d'une expérience semblable du monde extérieur et renvoie simultanément chacun à la conscience et à l'exigence d'un être - commun possible. Les liens éphémères non institués n'existent que sur un mode temporel discontinu : c'est bien « l'intérêt présent et sensible » qui remet en question la coopération entre les individus qui retournent chacun dans la sphère d'un intérêt exclusivement rapporté à eux au moment d'une action commandée par une sollicitation extérieure. De ce point de vue, l'autre s'efface dans l'action contingente et imprévisible et devant la prééminence de mon intérêt propre. Pour toutes ces raisons, il apparaît que l'essence de toute institution publique réside bien dans un lien actuellement invisible qui structure le rapport aux autres dans les trois dimensions du temps. C'est donc bien le passé qui est originairement déterminant pour les individus actuellement présents. Quoi qu'on fasse donc il semble bien que le passé, en un sens, institue le présent du point de vue de notre être - au - monde public.

Plus encore, l'institution devient une unité et une continuité vivantes en ce point de l'espace public vécu où il y a accord entre la conscience de l'institution et l'institution objective qui se trouve organiser la réalité extérieure et l'espace au sein duquel je me trouve. Cette institution *intériorisée* ne renvoie pas simplement à des règles qui auraient été acquises ou qui se trouveraient dans le sujet au titre d'un ensemble d'habitudes publiques plus ou moins conscientes : elle est le signe manifeste d'une durée par laquelle l'acte public s'inscrit dans une continuité entre les trois dimensions du temps. Ce qui se livre dans la situation présente, aussi concrète et aussi contingente qu'elle puisse paraître, c'est une nécessité publique qui rend le rapport à l'autre constant et uniforme, indissociable d'une certaine forme d'identité qui dure. Le mode d'être présent n'est jamais seulement acte effectué par rapport à l'environnement et aux individus actuellement présents à moi dans tel ou tel lieu : en lui

affleure une temporalité passée et une histoire ; en lui, aussi, se dessine ou s'esquisse ce que l'avenir doit être eu égard aux caractéristiques du passé - présent. *L'institution détermine ainsi une modalité spécifique de l'expérience humaine du temps.* Celui - ci en effet se trouve incorporé à l'institution elle - même telle qu'elle se manifeste dans l'expérience présente ; le temps n'est plus synonyme d'une expérience subjective de la durée interne qui serait à l'origine de formes différenciées de temporalités mais il est au contraire la forme unifiée et douée de permanence que prend l'institution dans l'expérience que nous en faisons au titre de l'être - commun. Le temps n'est plus seulement le cadre spatialisé qui nous sert de mesure commune comme c'est le cas pour le temps de l'horloge. Le temps institutionnel est immanent aux choses mêmes : ces choses sont temporalisées non pas parce qu'elles ont chacune une origine et une histoire qui leur est propre, mais en ce sens que l'actualité correspond à la manifestation d'un passé déposé en elles. La chose naturelle porte également un passé avec elle au titre de son histoire et d'un ensemble de déterminations qui lui sont liées et continuent de se manifester dans l'état présent de la chose. Dans l'expérience que nous faisons du temps institutionnel, l'actuel se réduit à l'inactualité effective d'un passé qui donne à l'expérience sa permanence et sa structure propre. *Actualiser l'institution c'est ainsi nécessairement actualiser l'inactuel et rendre présent une origine et une absence qui confèrent à la réalité instituée sa permanence et les modalités spécifiques de son être.* L'expérience que nous faisons du temps est déterminée par une structure de renvoi : la chose ci - devant que je perçois et les autres personnes avec qui je me trouve au sein de l'espace institué ne manifestent leur sens politique commun — celui que l'on peut partager au sein de l'espace public institué — que dans la mesure où existe pour eux un passé constitutif indissociable d'une origine qu'on peut appeler *l'essence constituante* de l'institution en question. *En ce sens tout acte institutionnel puise sa valeur et son sens dans l'origine fondatrice de l'institution conçue comme cause première de l'être - commun actuel.* Plus encore s ' il existe un temps de l'institution et une temporalité institutionnelle spécifique il faut ajouter que le temps institutionnel correspond au fond à une institution du temps car dans l'état de nature aucune exigence de durée n'existait ou ne s'instaurait. L'institution est ainsi l'écart temporel introduit comme médiateur entre la conscience et les choses d'une part, et la conscience et les autres consciences d'autre part. A ce titre toute institution correspond à une *suspension de l'immédiateté* dans l'ensemble des relations que l'on peut entretenir avec soi, avec les autres et avec le monde. La conscience instituée n'est plus adhésion à elle - même ; elle n'est pas non plus un cogito par lequel sont données simultanément l'existence et la vérité à une conscience qui procède par intériorisation et cherche en elle - même le critère universel de la vérité. De même, l'intersubjectivité ne procède pas d'une expérience communicationnelle entre les consciences prises chacune pour elles - mêmes. En effet ces consciences *instituées* s'universalisent par la médiation du passé qui s'actualise dans l'expérience du logos politique. Au sein de l'institution, le passé est toujours médiateur des consciences même si en même temps l'institution peut faire l'objet d'une critique liée à des situations nouvelles. Etrange expérience du temps humain *qui nous montre à quel point le temps est un artifice médiateur et objectivant pour l'ensemble des consciences partageant l'être - commun de l'institution donné sous la forme d'un passé (ré)actualisé.* Car le temps institutionnel n'est ni naturel ni spontané. Il ne correspond plus à des simples flux vécus immanents à la conscience présente mais, temps

extériorisé, il vaut identiquement pour tous au sein de l'expérience institutionnelle. Ce temps n'est pourtant pas projeté dans un cadre spatial au sens où l'entendait Bergson lorsqu'il évoquait le temps de la mesure mais il est une durée qui empêche l'éphémère et l'évanescence de l'instant qui délie, il est une forme de temporalité commune qui *retient* le temps au sens d'une continuité qui permet à chaque action présente de trouver sa source dans un passé constitutif sans pour autant la limiter à ce passé. *L'institution est toujours le surgissement du temps, d'une liaison passé - présent - avenir, mouvement de négation perpétuelle de la rupture.* Sur le plan institutionnel la nouveauté et l'innovation n'apparaissent que sur fond d'une réalité préexistante qui leur donne leur sens et leur profil. Ce temps n'est pas un temps partant dans des directions multiples, mais temps unifié, ordonné et continu qui donne à chacun le cadre commun d'une expérience partagée. D'ailleurs, *tout acte institutionnel*, même celui dont la visée est nettement contestatrice, ne tire - t - il pas sa condition de possibilité du passé en ce sens que dans l'énoncé actuel d'une prise de position nouvelle se dessine la mise en perspective institutionnelle et historique sans laquelle l'énoncé perd son sens objectif c'est - à - dire ayant une valeur référentielle commune? Etre dans un lieu institué (comme, par exemple un lieu public, ou dialoguer en tant que citoyen avec une administration d'Etat) comme acteur ou comme objet, c'est toujours être retenu non par les autres ou par les objets divers placés autour de soi dans l'espace, mais c'est être retenu par *une temporalité inscrite dans les choses, une temporalité qui ne s'écoule pas au sens d'un changement mais qui persiste et dure, identique à elle - même et qui nous permet de nous identifier à elle.* C'est vers elle que nous nous tournons dans toute expérience institutionnelle authentique ; lorsqu'un administré parle de « son » cas en le rapportant au cadre général de l'institution, il parle de sa situation mais ce qu'il vise constamment c'est la persistance du champ institué comme tel car c'est en ce point qu'il espère voir se fondre sa singularité qui lui permettra de voir son cas reconnu. Il peut évidemment vouloir un changement, mais celui - ci ne traduira pas uniquement son intérêt : il doit proposer une argumentation rationnelle générale qui ait un sens et une valeur potentiellement généralisables.

Que cette institution soit le fruit d'une histoire particulière, qu'elle soit ou qu'elle puisse être contestée, qu'elle ait telle ou telle caractéristique politique ou juridique importe peu ; *l'essentiel est de comprendre que cette institution est l'origine et le fondement de l'être - commun qui détermine notre être - en - commun actuel.* L'institution inscrit donc l'existence individuelle et collective dans une durée ; ce qui est dans l'univers public n'est plus contingent et seulement factuel : ce qui est exprime pour la conscience politique un ordre qui renvoie à l'être - commun et, en fin de compte, au devoir - être. Au sein de l'institution vécue au sein de l'espace public, on peut dire que le devoir - être a investi l'être : l'ici empirique n'a de sens et de valeur que dans la mesure où il s'inscrit dans une conception prédéterminante qui lui confère une consistance.

2.- LE CITOYEN ET L'ÉTAT : INDIFFERENCE RÉCIPROQUE ET MORCELLEMENT DU CORPS POLITIQUE.

Nous voudrions à présent aborder la question de la désuniversalisation de l'univers politique républicain, désuniversalisation qui peut se doubler d'une déshumanisation et avoir de ce fait des conséquences anthropologiques. Le danger évoqué exige de faire une analyse du problème d'une république formelle et quelque peu factice qui ne vit plus de la citoyenneté mais entretient l'organisation politique de l'extérieur laissant ainsi se développer diverses tendances de l'individualisme démocratique.

Commençons par une remarque d'ordre historique. Sur le plan historique ce phénomène de l'individualisme a été sans doute accentué par l'émergence de la laïcité. Celle - ci instaure une séparation des moeurs, de la culture et du politique, ce dernier devenant déterminant en extériorité, c'est - à - dire renvoyant à un cadre législatif et juridique commun. Ainsi notamment l'unité de la société civile, des moeurs et du politique disparaît et la sphère de la société civile et des moeurs tend à devenir autonome. Le paradoxe de la laïcité tient à ce qu'elle permet la coexistence pacifique des communautés et qu'en même temps elle favorise toutes les formes d'individualisme et de communautarisme. C'est là tout le sens de sa neutralité car elle sépare pour ne pas confondre et permettre l'autonomie des individus pour qu'ils puissent s'émanciper et s'accomplir tels qu'ils sont. Mais en même temps le lien entre société, moeurs et politique n'est plus donné, il ne va plus de soi et la sphère individuelle ou communautaire peut finalement se disjoindre de celle de la société politique et exiger de reposer la question de la constitution du politique et du statut de l'organisation républicaine. En ce sens, la laïcité peut jouer d'une certaine façon contre la république et le risque existe toujours de voir primer les individus et les communautés sur l'institution. *Dans le registre qui*

lui est propre, la neutralité laïque pose à nouveau la question simple et radicale : comment faire en sorte que, dans les démocraties modernes, les individus soient aussi des citoyens ?

Dans le contexte contemporain, il nous semble que l'aspect étatique de cette crise de la citoyenneté correspond à un Etat qui, de plus en plus, veut régir en intégrant ou traitant une diversité de cas. Plutôt que d'utiliser l'autorité extérieure légitimée par les processus institutionnels et démocratiques, l'Etat semble trouver un nouveau mode de régulation du collectif en intégrant de sa propre initiative une diversité de cas que l'on trouve dans la société civile telle qu'elle se constitue, pour une part, indépendamment de l'institution politique. *Nous appelons socialisation de la république le processus souvent complexe et difficilement repérable par lequel la société civile importe à l'intérieur de l'institution des problèmes et des thèmes qui lui appartiennent originairement.* Ce phénomène peut être spontané ou provoqué et accéléré par l'institution elle - même. Ainsi, en un sens, le processus normal d'intégration républicain est renversé : ce ne sont plus les individus et les communautés qui définissent un horizon commun, en s'appuyant sur la démocratie de représentation ou de participation, mais c'est finalement l'Etat qui, dans le contexte d'une société souvent considérée comme politiquement informe et atone, « intègre » une diversité de situations et de cas en les considérant et en les traitant chacun pour eux - mêmes. Tout se passe d'ailleurs comme si c'était finalement la crise de la citoyenneté républicaine qui menait à cette prise en compte de la diversité : puisque l'élaboration collective d'horizons d'universalité, capables de définir un intérêt commun ou le fondement renouvelé d'un accord, devient de plus en plus difficile, il semble que la république inverse le processus pour maintenir un pouvoir « fondé », et qu'elle s'attache au traitement de plus en plus direct des cas, frôlant parfois le clientélisme. En d'autres termes : puisqu'on ne peut pas vraiment définir ensemble l'intérêt commun de X, Y et Z par lequel dans la sphère de rationalité politique X = Y = Z, traitons directement les intérêts propres de X, Y et Z et ce de manière séparée, au cas par cas, en essayant de déterminer des points multiples qui ne soient pas en contradiction directe. Il s'agirait donc de faire coexister différentes communautés ou, d'une façon plus générale, différentes composantes de la société civile non plus en unifiant la multiplicité par un accord contractuel ou de compromis. Nos existences ne sont finalement plus communes et ne communiquent plus au sein d'un univers politique mais coexistent simplement *en* commun, c'est - à - dire dans le même contexte républicain formel. Si nous nous croisons dans l'espace publique c'est au titre d'un espace neutre car essentiellement indifférencié : « que chacun s'occupe de lui - même, que nul ne s'occupe de ce qui nous est commun, et qu'ainsi chacun restant dans sa différence reste symétriquement indifférent aux autres », est une formule résumant la situation. Car l'approfondissement et l'affirmation de sa différence peut facilement mener à l'indifférence universelle et à la solitude politique.

Dans ce cadre l'espace public n'est plus véritablement donné en partage et, de ce fait, il n'établit plus une continuité politique et existentielle entre moi et l'autre. *Il est un espace politique minimal discontinu et passif ; il tend à remplacer l'espace politique actif unifié et continu.* A la positivité d'un espace public donné en partage qui permet la réalisation effective de normes éthiques dans le registre de la vie collective, se substituent progressivement des individualités et des communautés dont les points de contact dans l'espace public ne sont plus que contingents ou

commandés par des besoins, des intérêts ou des revendications partiels ou même partiaux. *L'espace public devient l'espace des publics* ; la société contractuelle — dont on se garde bien de rappeler les fondements — semble peu à peu remplacée par une société d'arrangements et de compromis qui prennent la forme non d'un point d'accord *transcendant* aux volontés particulières, mais qui tentent de satisfaire les différents intérêts. D. Schnapper a récemment souligné cette tendance des démocraties contemporaines qui implique une mise en question de ce qu'elle appelle la transcendance républicaine : « Je voudrais, dans cette nouvelle étape de mon enquête, étudier les effets de la démocratisation sur la communauté des citoyens ou, dans les termes de la tradition historique française, sur la république, c'est - à - dire la société organisée par le principe, les valeurs, les institutions et les pratiques de la citoyenneté. J'entends par démocratisation l'extension de l'idée de l'égalité des hommes et les effets de cette extension dans tous les domaines de la vie sociale. Ce sens est évidemment dérivé de celui de Tocqueville lorsqu'il analysait les effets de l'égalité des conditions sur la société américaine : il s'agit d'analyser les conséquences de l'universalité de la citoyenneté sur les institutions sociales et les relations entre les hommes (...) En reprenant le terme de " démocratie " pour désigner les sociétés qu'on a aussi appelées " constitutionnelles - pluralistes " (Raymond Aron), ou *libéral,* je reprends aussi le débat sur les liens entre la " république " et la " démocratie". La démocratisation ne tend - elle pas à affaiblir le principe de transcendance politique qui était au coeur de l'idée républicaine (...)?» [279] Le concept même de « démocratie providentielle » permet alors de mieux cerner ce qui pourrait s'avérer être une forme de dénaturation de la république en général et de l'Etat républicain en particulier. En effet on voit s'accentuer dans les démocraties modernes la tension entre égalité formelle et égalité réelle, c'est - à - dire entre une conception universaliste et politique de l'institution des rapports égalitaires et une conception particulière qui privilégie la considération par l'Etat des cas et des situations particulières qui pourraient ou devraient être corrigés pour arriver à une réalité en quelque sorte matérielle et concrète de l'égalité. Dans ce cadre ce n'est plus la communauté des citoyens abstraitement unifiée par la force centripète de l'Etat qui élève les individus en les accordant politiquement les uns aux autres, mais c'est l'Etat qui semble perdre une part de son pouvoir unificateur en ne considérant plus sa fonction égalisatrice formelle comme la première de ses tâches politiques. Ainsi « Le type - idéal de la nation fondé sur le principe de la citoyenneté comportait (...) comme trait essentiel l'ambition de créer une société politique abstraite, en transcendant par la citoyenneté les enracinements concrets et les fidélités particulières de ses membres. Ce qui caractérise la démocratie providentielle, c'est qu'on y recherche de manière prioritaire l'égalité réelle et non plus seulement l'égalité formelle des individus - citoyens, ce qui tend à affaiblir la communauté des citoyens ou, en d'autres termes, le principe même de la transcendance politique.» [280]. Or la conception et les pratiques de la démocratie de type providentiel retourne l'universalité républicaine contre elle - même pour se centrer non plus prioritairement sur l'être - commun politique mais sur l'individu - citoyen. « La citoyenneté moderne a une vocation universelle : tous les hommes sont potentiellement des citoyens libres et égaux. Ce principe de légitimité nourrit

279 SCHNAPPER, La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporain, Paris, Gallimard, 2001, p. 18.

280 Ibid., p. 19.

la dynamique de la société démocratique(...). L'*homo democraticus*, souverain, tend à n'accepter aucune autorité extérieure, y compris celle qu'il aurait déléguée librement. Il refuse l'idée même de hiérarchie. Il tend à juger que toute discrimination est illégitime, parce qu'elle lui semble contraire à l'égalité. C'est le développement de l'Etat - providence social et culturel qui illustre aujourd'hui le mieux la dynamique démocratique. La démocratie moderne rompt avec l'idée de l'égalité politique instituée par la *polis* grecque. La démocratie moderne, elle, vise à assurer l'égalité réelle des individus - citoyens. L'Etat moderne doit atteindre certains buts ; selon les termes de Bertrand de Jouvenel, la *télocratie* se substitue à la *nomocratie*. Il ne s'agit plus seulement d'assurer l'égalité de tous devant la loi mais de rechercher l'égalité de tous par la loi.» [281] Le modèle politique selon lequel « l'intérêt commun implique plus que la somme des parties qui le constituent » tend à être remplacé par un nouveau modèle politico - social dont le maître - mot est : « la seule chose qui nous soit commune, c'est l'Etat formel au service de tous, qui doit procéder de manière additionnelle et contenter chacun le plus et le mieux possible en s'attachant au cas ; il doit s'occuper et satisfaire X, puis Y, puis Z car l'intérêt commun est une abstraction mythique et qu'aucun individu n'est capable de le définir, de le rapporter à soi ou de se l'approprier : toujours fuyant et finalement insaisissable il renvoie la politique à sa propre incapacité».

Tout se passe comme si l'Etat devait d'une façon ou d'une autre rejoindre les aspirations individuelles, voire subjectives, des individus - citoyens. S'il y a alors *illusion démocratique*, c'est parce que cet aspect de la politique tend à remplacer ce que devrait être une citoyenneté active et constituante capable de renouveler démocratiquement l'idéal de la république. Cette démocratie faussée laisse croire aux citoyens qu'elle les prend en charge et, de fait, les déresponsabilise quant à leur implication et leur participation à la constitution de la chose publique. Le retour de l'Etat prend alors la forme étonnante d'un palliatif : la passivité du citoyen tend à générer une activité de l'Etat qui prend en charge sa situation et ses aspirations, appartenant parfois à la sphère de l'individu - consommateur. La situation est politiquement paradoxale puisque ce ne sont plus les volontés des citoyens qui se généralisent, mais c'est la volonté de l'Etat qui *se fractionne et se particularise* dans un mouvement dont on a du mal à comprendre tout le sens politique et à mesurer les implications historiques et anthropologiques à plus ou moins long terme. Ainsi ce n'est plus la citoyenneté démocratique qui se fait instituante mais l'Etat qui, par une sorte d'action directe sur les individus, voudrait combler le déficit politique évoqué plus haut pour *instituer* lui - même l'individu au sens d'une prise en charge étatisée mettant de plus en plus en question l'autonomie des citoyens. Tout se passe comme si l'Etat isolé et à la recherche de ses racines populaires et démocratiques cherchait à intégrer de l'extérieur les individus pour les remettre artificiellement au cœur de l'Etat. On ne saurait certes simplifier cette question difficile. Soulignons au passage qu'un rapprochement et même une convergence entre conception républicaine et communautarisme peuvent tout à fait être envisagés. S. Mesure et A. Renaut, citant le communautarien Taylor,expliquent de quelle façon le communautarisme peut être réintroduit avantageusement dans le circuit républicain par le biais de la participation démocratique des individus. En effet « il [Taylor] entend bien (...) Réinscrire la "

281 SCHNAPPER, op. cit., pp. 35/36.

démocratie de participation " dans l'histoire du républicanisme : " de la Grèce antique et de Rome jusqu'aux Etats modernes qui ont suivi cette tradition ", c'est la détermination d'institutions relatives à la participation égalitaire qui, souligne - t - il, a été perçue comme la condition d'une dignité s'exprimant non pas simplement dans la jouissance de droits individuels, mais à travers la contribution de chacun à la mise en place et à la sauvegarde de lois assurant le bien de la collectivité. Ainsi est - il possible (...) d'apercevoir par quel biais l'option républicaine, en croisant sur plus d'un point la discussion communautarienne du libéralisme politique, rencontre elle aussi, aujourd'hui, la question de l'identité démocratique (...). Parce que la liberté républicaine ne se réduit pas à la jouissance de droits individuels, mais requiert la participation des citoyens aux décisions engageant l'existence collective, elle suppose que " ces citoyens aient le sentiment d'appartenir à une collectivité " dont les membres se sentent assez " liés par une allégeance commune pour qu'ils puissent déterminer quel est le *bien commun* ".» [282]

Quoi qu'il en soit, *la question du statut et de la fonction de l'Etat devient alors préoccupante.* Que devient en effet une telle institution politique sans être investie et agie — de manières diverses incluant évidemment la critique et la mise en question démocratiques — par la totalité des consciences qui composent une société? S'il n'y a plus à proprement parler de contrat portant sur ce qui est commun, il faut d'une manière ou d'une autre que le contrat soit non plus unificateur mais multiple : il garantit, autant que faire se peut, à chacun, individu et communauté, une prise en compte ou une prise en charge de ses besoins et intérêts en propre. Si nous restons ensemble ce n'est plus tant pour nous accorder sur un projet politique commun que parce que l'Etat devient gestionnaire et garant de l'intérêt de chacun. C'est pourquoi certaines institutions d'Etat comme l'école, ont tendance à importer des problèmes venant de la société civile pour les traiter au sein de l'institution. Le risque — insidieux et difficile à cerner car manifestant un mélange des genres échappant facilement au travail de clarification et d'élucidation —, est de faire entrer la société avec ses problèmes spécifiques à l'intérieur même de l'institution scolaire qui doit, pour pouvoir fonctionner, maintenir des instances de mise à distance par rapport à la société globale et à l'actualité immédiate.

On oublie ainsi le rapport de l'institution au temps : le temps de l'école est celui du détour et de la médiation, aussi bien culturelle que psychologique et épistémologique, et, en ce sens, si elle met le temps présent et l'actualité à distance, c'est pour mieux s'en saisir et ne pas en être l'esclave. L'aliénation au présent est une des formes modernes de la servitude ; non pas que ce présent soit en lui - même idolâtré, mais dans la mesure où la nouveauté qui se manifeste dans la succession des événements nous met sans cesse en situation de discontinuité : rivé à l'actuel dans sa manifestation brute nous sommes condamnés à le considérer d'une manière exclusive et conséquemment à limiter nos approches et à prendre le donné comme une réalité en soi, manifestation absolue qui ne peut être relativisée par le détour de l'inactuel. Le temps de la démocratie semble ainsi être un temps du changement et de la discontinuité qui tend à isoler l'homme du passé. On retrouve ici un des caractères de l'homme démocratique décrit par Tocqueville, toujours occupé à l'activité, au

282 MESURE et RENAUT, Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique, Paris, Flammarion, Collection " Champs ", 1999, pp. 146/147.

changement et parfois à « l'agitation ». Cet esprit de changement et d'innovation prend sa source en priorité dans l'absence de traditions durables instituées dans le temps et servant de référent : « Les hommes ne faisant que passer un instant au pouvoir, pour aller ensuite se perdre dans une foule qui, elle - même, change chaque jour de face, il en résulte que les actes de la société, en Amérique, laissent souvent moins de trace que les actions d'une simple famille, écrit Tocqueville.» [283] De même, « L'instabilité administrative a commencé par pénétrer dans les habitudes ; je pourrais presque dire qu'aujourd'hui chacun a fini par en contracter le goût. Nul ne s'inquiète de ce qu'on a fait avant lui.» [284] Ceci explique par exemple qu'il n'y a pas en Amérique de science administrative : aucune conscience administrative du passé ne saurait la fonder ou la rendre nécessaire. Analysant les causes de l'accroissement de la dépense publique dans les démocraties, Tocqueville note que le peuple détenteur de la puissance publique cherche à dépenser davantage : « L'aristocratie songe à maintenir plus qu'a perfectionner. Quand, au contraire, la puissance publique est entre les mains du peuple, le souverain cherche partout le mieux parce qu'il se sent mal. L'esprit d'amélioration s'étend alors à mille objets divers ; il descend à des détails infinis, et surtout il s'applique à des espèces d'améliorations qu'on ne saurait obtenir qu'en payant ; car il s'agit de rendre meilleure la condition du pauvre qui ne peut s'aider lui - même. Il existe de plus dans les sociétés démocratiques une agitation sans but précis ; il y règne une sorte de fièvre permanente qui se tourne en innovation de tout genre (...).» [285] De plus, chacun laissé à sa propre liberté et soumis à de constants changements n'aurait pas de conscience du passé et se réaliserait dans la prise d'initiative présente. La conscience de l'homme démocratique qui s'active ne se tourne plus vers le passé, et la nécessité qu'il incarne notamment sous la forme de la tradition reste centrée sur le possible et l'avenir : elle est mue par l'esprit d'innovation et d'amélioration. Si l'aristocratie identifie les hommes les uns aux autres par la médiation d'un passé commun et, en particulier, de traditions et de références partagées, la démocratie les identifie en ce sens paradoxal qu'ils peuvent se séparer les uns des autres par leur activité génératrice d'innovation ou d'échanges commerciaux. Dans l'aristocratie comme dans la démocratie les individus partagent une condition qui les renvoie les uns aux autres, mais elle le fait selon des modalités différentes. Dans un cas elle est entièrement identificatrice et liée au passé et dans l'autre elle est différenciatrice et déterminée par l'innovation définie comme point de jonction entre le présent donné et le possible avenir. Pour l'homme aristocratique il est urgent de préserver ce qui — de fait — existe déjà ; au fond tout projet est en quelque façon médiatisé par ce qui a été, par un passé immobilisateur. L'homme démocratique au contraire, libéré du lien de dépendance avec le passé et avec ses contemporains qui ne sont que ses égaux, ne peut que se tourner vers des activités qui lui permettent d'améliorer sa situation présente. L'action présente ne prend plus son sens par le passé, mais par l'avenir qui devient source de tout progrès. Ainsi l'instabilité démocratique, qui va parfois jusqu'à ce que Tocqueville appelle une

283 SCHNAPPER, op. cit., p. 296.

284 SCHNAPPER, op. cit., p. 297.

285 Ibid., p. 301.

« agitation », trouve son explication dans une absence de fondement temporel à l'activité : sans la médiation ontologique du passé, sans la référence à un ordre des choses immobilisé dans le temps et qui assure une continuité naturelle toujours réitérée, l'homme démocratique cherche par esprit d'amélioration à créer les conditions d'une assise et d'un progrès futurs qui lui permettront de trouver un bien sous la forme de la jouissance matérielle. Ainsi, si rien ne nous est légué par le passé commun et si aucune prééminence n'est fondée dans le rapport à l'autre du fait de l'égalité politique, il semble naturel que les hommes cherchent leur accomplissement ou leur réalisation en s'extériorisant, puisqu'aucune supériorité personnelle ou institutionnelle ne leur est conférée sur le plan de l'intériorité, sur le plan de ce qu'ils sont. Sans être et sans permanence, notamment hiérarchique, ces hommes sont donc voués au devenir, et l'amélioration et l'innovation apparaissent comme le mode d'accomplissement qui leur donne une consistance présente et le sens de leur existence individuelle. Dans la démocratie, ce n'est plus l'origine et l'être qui définissent l'existence et le mode d'exister de l'individu, c'est la finalité que l'on peut donner à l'action présente et le devenir par lequel elle prend un sens spécifique.

3. - ÊTRE INSTITUÉ : DEVENIR CE QUE L'ON N'EST PAS. L'ÊTRE - COMMUN COMME IDÉALITÉ ET REFUS DE L'ORIGINE.

L'institution républicaine a une fonction d'homogénéisation et c'est là sa principale force. Si on fait pénétrer l'hétérogénéité sociale en son sein sous la forme d'une prise en charge directe ou d'activités à caractère social, cette institution peut - être mise en question dans sa fonction essentielle. D'une certaine façon, on peut dire alors que la société désinstitue l'institution. Celle - ci ne peut plus jouer sa fonction intégratrice et rendre concrètement possible la coexistence pacifique d'un ensemble de communautés qui pourraient rapidement former des groupes d'intérêt opposés.

La fonction pacificatrice de l'école républicaine vient précisément de ce que tous les individus et toutes les communautés peuvent se référer à une norme et à un objectif partagés dans lesquels ils se retrouvent en une identité commune qui, de fait, c'est - à - dire dans les pratiques scolaires les plus concrètes telles qu'elles se déroulent par exemple au sein d'une classe, transcendent les différences. Sur le plan des pratiques institutionnelles, qu'est - ce qu'une classe sinon le lieu public dans lequel les déterminismes individuels, culturels ou sociaux, sont mis à distance dans l'effectuation des actes scolaires de participation et d'apprentissage? La classe n'est pas un concentré de la société ou une société en miniature. Il ne s'agit pas, bien entendu, de nier l'existence de déterminismes sociaux et culturels, mais d'affirmer qu'au - delà de ces déterminismes existe une réalité républicaine qui n'est pas réductible à ces déterminismes. Il y a souvent là une incompréhension entre philosophes et sociologues dans la mesure où ces derniers ont une conception de l'individu qui privilégie une causalité de dépendance par rapport à un environnement social et culturel déterminé. Le philosophe sans nier cette approche légitime quand elle reste circonscrite à un certain domaine de l'explication des phénomènes sociaux, pense que l'institution républicaine offre la possibilité pour tout individu de sortir de sa condition et qu'il ne se réduit pas à un ensemble de déterminismes dont il serait, quoi

qu'il fasse, dépendant. Autrement dit, en ce qui concerne l'école, on ne peut intégralement expliquer le « dedans » par le » dehors ». Une manière de socialiser l'institution républicaine consiste précisément à prétendre posséder, dans le registre de la connaissance des déterminismes psychologiques, culturels et sociaux, toutes les données permettant une prise en charge circonstanciée et particularisée de l'individu. Ce dernier ne se réduit pas à son histoire cristallisée dans un mode d'être actuel qu'il ne pourrait que manifester à lui - même, aux autres et à la société : l'institution émancipatrice lui permet d'échapper à son origine ou, au moins, de la moduler ou de la maîtriser et de s'inscrire dans une histoire nouvelle. C'est ainsi que l'institution est fondamentalement anti - conservatrice : si elle maintient des principes constants et, dans une certaine mesure, appliqués d'une manière uniforme, c'est pour que l'individu ne se trouve pas dans un lien de servitude par rapport à son origine et par rapport à ce qu'il est actuellement — pour qu'il échappe donc à ce qui pourrait le maintenir dans son état, état qui deviendrait l'ultime finalité d'une existence transformée en une réalité réputée immuable. *En ce sens, toute pédagogie institutionnelle républicaine est refus de l'être* : aucune nostalgie de l'origine, du passé, aucune sacralisation d'une étape de la vie — prise en elle - même et dans ses attributs propres — ne saurait servir de commandement ou déterminer un objectif d'une manière unilatérale : toute pédagogie républicaine part au contraire de l'être mais toujours en vue d'un dépassement et d'un devoir - être. Dans ce cadre, on n'est jamais mais on doit toujours devenir ce que précisément on n'est pas pour pouvoir plus tard, une fois le cheminement et le détour effectués, se retrouver accompli comme autre et s'identifier, dans l'altérité formatrice, comme celui qui a été capable de se réaliser en devenant et en refusant la factualité, c'est - à - dire la pesanteur de l'être qui lui était donnée au titre d'une condition originaire.

L'individu découvre ainsi, dans une salutaire affirmation de la conscience qui, rétrospectivement, connaît son pouvoir et découvre son autonomie, que cette condition originaire n'était pas un destin. L'institution, en ce sens, ne recouvre pas une quelconque fatalité ; elle est par essence l'anti - destin de par la mise en question permanente de ce que l'on est pour lutter contre la prégnance et l'aliénation de l'être empirique. Elle est finalement ce questionnement et le cheminement qui l'accompagne dans l'ordre des savoirs et de la connaissance de soi qui jamais ne laisse l'être en suspens, qui jamais ne le laisse s'appesantir et prendre possession de notre conscience et de notre condition. C'est alors l'élément de la volonté qui prend conscience de lui - même comme un principe irréductible à l'être et à l'origine, comme principe capable d'échapper au donné et d'évoluer finalement dans un univers méta - empirique. Au fond, l'institution ouvre un registre historique nouveau pour l'individu : celui du désaccomplissement qui consiste à toujours refuser, dans un acte d'affirmation de soi pourtant, d'en rester à un stade ou à une étape en en faisant une réalité ultime, un irréductible donné qui deviendrait modalité définitive de notre être et loi de notre conduite. On ne voit d'ailleurs pas au nom de quels principes ou au nom de quelles pratiques on pourrait asservir des potentialités, un devenir et un devoir être par *l'être donné*. On retrouve, sous une forme indirecte, un exemple du diktat du présent, signe d'une curieuse ontologie du donné qui décrète que l'ordre ultime des choses de ce monde s'exprime et se structure au sein de l'ensemble des phénomènes tels qu'ils sont purement et simplement donnés dans l'expérience. « Observons *ce qui est* (les rapports entre les nations tels qu'ils *sont*, les échanges économiques et les « lois » du

marché tels qu'ils *sont*, les élèves tels qu'ils *sont*, etc.), et acceptons tel quel ce donné de l'expérience ; qu'importe le lointain devoir - être et l'idéal actuellement insaisissable ; saisissons - nous du présent, de ses exigences et de ses impératifs et notre tâche sera d'en extraire l'ordre des choses et la loi qui ainsi régit l'actuel » pour nous y conformer ou au moins pour nous y adapter. Car s'inscrire dans une démarche qui privilégie l'actuel, c'est en même temps s'inscrire dans cet actuel comme s'il devait durer et c'est ainsi l'immobiliser ; mais l'immobiliser c'est refuser le mouvement du changement et du devenir et c'est, finalement, vouloir que ce qui par nature doit devenir *soit* et s'inscrive définitivement dans l'être. A prendre l'individu tel qu'il est, à trop vouloir en faire un centre, il est à craindre qu'il ne puise plus devenir et se transformer dans le sens de son accomplissement. L'institution d'ailleurs n'est - elle pas précisément mise en forme de déterminismes originaires, que ce soit sous la forme de la pulsion, de la force physique brute, ou de l'instinct ? Ce qu'est l'individu — au titre notamment de ses potentialités — ne saurait se réduire à des paramètres sociologiques aussi sophistiqués soient - ils. L'idéal de l'institution républicaine fait de la personne un être d'auto - transcendance et de projet irréductible à des déterminismes biologiques ou sociaux. Ainsi, à côté d'une sociabilité qui nous différencie, nous singularise, et constitue diversité et richesse sociale, une autre sociabilité nous identifie et rend possible une forme de l'accomplissement de soi.

L'institution scolaire tire ainsi toute sa force de l'abstraction qui la fonde notamment du point de vue de l'idéal d'égalité : en elle toutes les différences individuelles, psychologiques et sociologiques sont mises entre parenthèses et un individu égale rigoureusement un autre individu. *La république est ainsi la neutralisation consciente de toute hiérarchisation et l'incarnation d'un rapport d'égalité qui ne se retrouve jamais dans la société civile pour de multiples raisons qui tiennent à une inégalité naturelle qui se mélange avec des inégalités sociales et/ou culturelles d'origines diverses.* Le point philosophique essentiel sur lequel il faut insister tient à ce que l'institution républicaine, justement parce qu'elle instaure originellement l'être - commun dans les relations entre les membres du corps politique, peut se définir comme la *suspension politique première de la contingence et de la singularité* qui toutes deux sont des catégories appartenant à ce qui est déjà donné sous la forme de l'inégalité naturelle, sociale et culturelle. Il ne s'agit donc pas de dire par là que chaque individu n'a pas de spécificités identitaires et *identificatrices* pour lui - même comme pour les autres, mais de souligner le fait anthropologique majeur que l'institution de l'être - commun est le lieu public qui rend possible, *grâce à l'artifice de l'institution abstraite universelle*, la détermination pour chacun d'une relation égalitaire à tout autre qui correspond à la reconnaissance simultanée de l'être - commun qui la fonde. La république a ainsi une fonction non seulement désingularisante, mais elle a aussi une fonction par laquelle le contingent, l'aléatoire et le hasard deviennent des catégories qui ne pénètrent plus l'univers politique ou, du moins, qui voient leurs effets considérablement diminués. Allons plus loin : l'institution de l'être - commun est au fond un oubli de l'être empirique contingent tel qu'il nous est donné au titre d'une existence extérieure au logos politique. Il ne s'agit pas au sein de l'institution d'oublier ou de nier sa condition qui reste évidemment prégnante, mais de faire en sorte que ces déterminations extra - politiques soient neutralisées par leur mise entre parenthèses pour que la relation égalitaire puisse jouer son rôle

libérateur en transformant *toute relation à l'autre en relation désaliénante, c'est - à dire qui n'est soumise à aucune violence d'aucune sorte (de la contrainte physique à l'intimidation psychologique).* D'une manière plus générale, c'est parce que l'institution est séparée de la société réelle — celle dont on fait quotidiennement l'expérience à l'extérieur de l'école, celle dans laquelle le rapport à l'autre en général n'est pas médiatisé et passe par des points de vue préconstitués souvent irréductibles les uns aux autres —, qu'elle est justement efficace sur le plan politique et social. En effet c'est en s'auto - constituant comme creuset dans lequel peuvent se rencontrer et coexister les différences en tant qu'elles sont *indifférenciées* sur le plan politique et institutionnel qu'elle acquiert son efficacité. En d'autres termes *l'abstraction indifférenciatrice de la république, véritable chose commune parce qu'inappropriable par des particularités de la société civile ou des intérêts idéologiques ou économiques, rend compte de la possibilité d'un accord entre les communautés particulières par lequel chacune se dessaisit de sa différence pour pouvoir mieux l'accomplir, le cas échéant, à l'extérieur de l'institution? En ce sens elle est un lieu véritablement démocratique dans la collectivité.* C. Kintzler a expliqué comment selon Condorcet l'école républicaine neutralisait le jeu des pouvoirs : « la solution est paradoxale : c'est précisément en protégeant l'instruction par la loi qu'on pourra la rendre indépendante des pouvoirs. Il faut donc mettre l'instruction à l'abris des groupes de pression, y compris celui que pourrait former un gouvernement républicain ». Il s'agit non seulement de mettre les fonctionnaires et les savoirs à l'abri des groupes de pression, mais de « mettre les citoyens à l'abri du pouvoir des maîtres. A cet effet, outre les exigences du contrôle légal, une mesure spectaculaire de pédagogie négative règle l'hygiène de l'école publique : il est exclu de recourir à toute autre méthode que raisonnée.» [286] Ainsi le maître doit éviter le recours aux procédés fondés sur « l'affectivité », « la croyance » ou encore « la stricte utilité » car « l'enseignement technique n'est pas le lieu d'une servitude professionnelle.» [287] Et Catherine Kintzler de conclure : « Le principe directeur, on le voit, est la considération que chaque enfant, avant d'être une particularité (ayant un sexe, une origine socio - culturelle, peut - être une religion, etc.), est un sujet rationnel de droit : l'école doit avoir assez de grandeur et de talent pour écarter tout autre regard sur l'enfant comme discriminatoire et injurieux. L'école n'est pas là pour river un homme à sa réalité empirique, à son origine, à la religion de ses parents : elle n'est pas faite pour la société telle qu'elle est, mais pour la liberté.» [288] Soulignons qu'il ne s'agit pas de nier les inégalités objectives de toute sorte, mais bien de dire qu'il est nécessaire qu'une société offre des lieux institutionnels qui échappent à ces différenciations et qui, s'appuyant sur une égalité politique, permette aux individus de s'émanciper de la condition à laquelle ils adhèrent au titre de leur existence biologique, familiale, culturelle, religieuse, sociale, etc. Quant à la position selon laquelle il faudrait que l'institution elle - même dans ses approches et dans ses pratiques pallie ou corrige *toutes* les inégalités qui ont une origine extérieure, elle relève d'une sorte d'utopie scolaire et

286 C. KINTZLER, La république en question, Minerve, 1996, pp. 42/43.

287 Ibid. p. 44.

288 Ibid. p. 44.

institutionnelle. Plus encore cette conception demande à l'institution de faire un travail qui suppose une prise de position globale et un engagement ou une lutte politique et sociale. Comment une institution ayant par définition un champ d'attribution et une fonction précise pourrait - elle traiter des problèmes beaucoup plus larges ? Elle risquerait à suivre cette voie de perdre sa spécificité et finalement son efficacité propre. De ce point de vue, il faut maintenir rigoureusement la distinction entre prise en charge pédagogique des individus et prise en charge sociale : la première vise une adaptation à l'élève en vue de l'apprentissage, et la seconde a la prétention de comprendre et d'intégrer aux pratiques scolaires les différences les plus étendues et de perdre finalement toute efficacité notamment vis - à - vis des élèves les plus défavorisés et qui auraient plus que d'autres sans doute besoin de s'émanciper, d'échapper à une condition à laquelle étrangement on semble vouloir les assigner.

Ne faut - il pas faire ici un rapprochement avec la problématique plus large de l'individualisme au sens d'un rapport à soi qui commande également le rapport que l'institution entretient avec les individus? M. Gauchet a souligné récemment les formes nouvelles que prend l'individualisme dans nos sociétés. Posant la question décisive « Qu'est - ce qu'être soi? », il explique ce qui distingue le rapport de l'individu - citoyen à soi et à la société en général et montre de quelle façon une nouvelle définition de l'identité change radicalement le rapport à notre intériorité et à l'extériorité. Ainsi, écrit - il, « La condition de l'acteur ne change pas que par le dehors, elle change aussi par le dedans. En même temps que l'individu se voit redéfinir socialement, que ce soit au titre de ses droits ou que ce soit au titre de ses intérêts, les termes de son rapport à lui - même se trouvent essentiellement modifiés. Son appréhension intime de ce qui le constitue se déplace du tout au tout. Phénomène d'énorme portée qui remet en question ni plus ni moins, l'idée de subjectivité associée à la figure du citoyen depuis le 18 ème siècle. Qu'est - ce qu'être soi? En réalité, ce que nous logeons aujourd'hui à l'enseigne des " identités " représente l'exact opposé de ce qu'on tenait hier pour le principe de l'identité personnelle. On était soi, ou plutôt on devenait soi dans la mesure où l'on parvenait à se dégager de ses particularités, à rejoindre l'universel en soi. Une tâche dont l'exercice de la citoyenneté, conçu comme participation à l'universalité de la chose publique, fournissait le parfait modèle, à côté du choix moral dans l'ordre individuel, autre expression exemplaire de la faculté d'autonomie de la personne, de son pouvoir d'agir, à son échelle singulière, au nom d'une règle valable pour tous et dans tous les cas. Le vrai moi est celui que l'on acquiert en soi contre les appartenances qui vous particularisent, contre les données contingentes qui vous assignent à un lieu et à un milieu. C'est en m'éloignant de l'immédiat de soi - même pour m'élever au point de vue de ce qui vaut en général ou universellement que je deviens véritablement moi en relativisant les déterminations extrinsèques qui me constituent à la base, mais dont je puis me libérer. Individualité, subjectivité, humanité se gagnent ensemble, du dedans, par la liberté vis - à vis de ce qui nous détermine.» [289] On voit ainsi se dessiner des frontières nouvelles entre l'existence subjective, religieuse ou sociale et l'existence publique et politique qui doit d'une manière ou d'une autre

289 GAUCHET, La religion dans la démocratie, Gallimard, Collection " Folio - essais ", 2001., pp. 121/122/123.

s'inscrire dans le registre d'un être - commun fondateur de la possibilité d'un être - en - commun. Pour le dire autrement : il semble qu'une relation fondée sur le va - et - vient entre public et privé s'établisse dans notre modernité démocratique pour générer au niveau individuel un mode d'être où chacun se positionne en fonction de sa singularité d'origine, éclipsant pour une part le plan de l'accord universel des volontés. Ce n'est donc plus la sphère publique qui est génératrice d'un certain être - au - monde universel, mais c'est en quelque façon l'individu qui prend l'initiative en ce sens qu'il appréhende et structure sa relation avec l'espace public et politique en partant d'un centre qui est la conscience qu'il a de sa singularité dans le cadre de l'ensemble de l'organisation sociale et politique. La démocratie est donc ce passage constamment opéré entre soi et tous les autres, ou, plus exactement, entre soi et des normes constitutives de l'organisation sociale et politique. Ce n'est donc pas à proprement parler que l'universel ait disparu et qu'il soit remplacé par une multiplicité de points de vue singuliers ; il est toujours présent, mais chacun s'y réfère *relativement* à une conscience de soi et à un mode d'être - propre singularisés qui, de fait, lui font perdre sa primauté et l'inscrivent plutôt dans une relation de complémentarité ou de compromis tendant à remplacer la relation universelle de constitution républicaine. *Tout se passe comme si l'égalité s'étendait au point qui constitue l'essence du politique* : l'individu conscient de sa singularité et des spécificités de son être - au - monde semble souvent se placer en situation d'interlocuteur avec l'ordre politique de la chose commune. *Ce n'est plus la conscience universelle qui prime et donne son sens à la relation entre l'individu et l'institution politique, mais c'est la conscience singularisée qui structure, au moins partiellement, le rapport à l'universel.*

Lorsqu'il s'interroge sur les déterminations de l'Esprit, Hegel, dans *La raison dans l'histoire,* évoque la relation de l'Esprit à ce qui est, au départ, l'individualité du Moi. « Penser, penser qu'il est un Moi, voilà ce qui fait la racine de la nature de l'homme. En tant qu'Esprit l'homme n'est pas un immédiat mais essentiellement un être qui retourne à soi. Ce mouvement de médiation est un moment essentiel de l'Esprit. Son activité consiste à sortir de l'immédiateté, à la nier et à revenir ainsi en soi. Il est donc ce qu'il se fait par son activité. Le sujet, la véritable réalité, est seulement ce qui est rentré en soi. L'Esprit doit être compris uniquement comme son propre résultat.» [290] Se rapporter à soi n'est pas seulement, comme nous l'avons indiqué, une expérience de coïncidence, une saisie interne de l'essence de sa subjectivité — qui nous livrerait — enfin — l'être même de la réalité, la source de toute vérité ultérieure. Car l'individu entretient avec lui - même un type de rapport médiatisé par l'universel dans et par lequel il va se révéler *à lui - même* et atteindre la certitude de soi comme objectivité : c'est l'autre de lui - même révélé par le logos politique qui va faire accéder la conscience singulière à son être. Mais cet être ne sera ni coïncidence ni extase mystique générée par l'accord interne (illusoire ou réel, peut importe ici) avec l'Un conçu comme principe ultime et premier de l'intelligibilité. Si le moi s'élève à la métaphysique, c'est au sens de l'Idée hégélienne et de l'objectivation de l'Esprit qu'elle implique de la part du Moi. *Cet élément métaphysique* pour autant n'est pas une échappatoire pour le moi car c'est en lui que la pleine conscience de soi et de l'être — au sens d'une donnée absolue dans laquelle le sujet se retrouve

290 HEGEL, La raison dans l'histoire, op. cit., p. 115.

comme déterminé - déterminant, comme sujet - objet, comme particularité et partie englobée par le tout qu'elle détermine pourtant dans une relation dans laquelle semble disparaître l'opposition de l'intériorité et de l'extériorité — s'actualise. C'est précisément ce dépassement de l'opposition de l'intériorité et de l'extériorité que nous retrouvons au sein de l'être - commun politique. En effet la puissance immanente à l'être - commun, *par exemple lorsqu'il est actif au sein du corps politique*, détermine toujours le citoyen à prendre une position par rapport à l'ensemble qui soit une position non plus singulière mais désingularisée en ce sens qu'elle est *position non positionnelle,* neutralisée et identifiée par toutes les autres positions des autres membres du corps politique. Dans un tel contexte l'individu fait corps avec l'entité politique d'une manière passive et active, au point d'en être un élément constituant - constitué qui le place en situation d'intériorité extériorisée et d'extériorité intériorisée. C'est bien en ce point que se manifeste à nouveau l'élément constitutif de l'être - commun politique : pour que le Moi politique soit lui - même, pour qu'il puisse être adéquat à la fois à lui - même et à l'être il faut nécessairement que dans le moment de dessaisissement et d'opposition à soi comme individualité limitée et indépendante, il prenne conscience et accède de la sorte à l'universalité de l'être - commun à qui il donne l'être et qui lui donne l'être. Il y au fond double donation originaire : l'être en politique n'est donné à l'individu et à sa conscience que dans la mesure où, renonçant à son être propre, il échange universellement ce qu'il est dans la réciprocité et la continuité du processus d'identification déjà décrit. *S'il y a ainsi une ontologie politique de l'être - commun, c'est en ce sens d'un oubli de l'être singularisé qui implique une médiation universelle désingularisante d'essence métaphysique dans la mesure où elle n'est en elle - même jamais attachée à aucun être - là matériel déterminé.* Cette considération métaphysique se retrouve d'ailleurs dans les modes d'être politiques les plus courants.

Ainsi, lorsque nous considérons tel ou tel citoyen comme élément de l'être - commun politique, nous sommes toujours en mesure de le considérer métaphysiquement et politiquement comme ayant une existence indépendante de ce qu'il est (de son caractère, de son origine familiale, etc.,) et de ce qu'il possède au sens large (ses biens matériels, mais aussi ses biens culturels, etc.,). Il se révèle à nous sur le mode d'un être abstrait qui n'est pas *contraint* de nous livrer (même s'il peut évidemment le faire) son être singulier. *C'est en ce point métaphysique et politique que se constitue l'égalité démocratique originaire dont nous avons déjà dit qu'elle se fonde avant tout comme abstraction constituante.* Mais il y a plus : dans ce contexte déterminant de l'être - commun politique nous pouvons dire à présent que le droit fondamental de chacun est *le droit métaphysique de n'être pas lui - même*, c'est le droit métaphysique de se référer à une identité politique grâce à laquelle les autres deviennent alter ego. On n'a sans doute pas assez souligné le déterminisme métaphysique du républicanisme. Seuls en effet la désingularisation et le dépassement de la conscience qui l'accompagne peuvent expliquer le phénomène de l'accord politique des consciences ; quant au déterminisme si particulier qui l'accompagne, c'est en lui qu'il nous faut pénétrer pour comprendre les modes de détermination spécifiques du républicanisme.

On comprend alors en quoi l'institution scolaire est le point de rencontre vivant entre démocratie et république, puisqu'elle associe égalité à la fois formelle et réelle des individus et neutralité du point de vue de la hiérarchie et du pouvoir. L'école, et c'est là ce qui fait son essence

sur le plan politique institutionnel, nous semble être le lieu public par excellence : celui dans lequel, d'une manière vécue, concrète et quotidienne, *la démocratie se républicanise et dans lequel, simultanément, la république crée les conditions d'une démocratisation.* En elle s'incarne ce « point extrême » évoqué par Tocqueville dans lequel se confondent la liberté et l'égalité : « On peut imaginer un point extrême où la liberté et l'égalité se touchent et se confondent. Je suppose que tous les citoyens concourent au gouvernement et que chacun ait un droit égal d'y concourir. Nul ne différant alors de ses semblables, personne ne pourra exercer un pouvoir tyrannique ; les hommes seront parfaitement libres parce qu'ils seront tous entièrement égaux ; et ils seront tous parfaitement égaux parce qu'ils seront entièrement libres. C'est vers cet idéal que tendent les peuples démocratiques.» [291] N'est - elle pas alors *le lieu de l'idéalité* ? Lieu au sein duquel la crainte est neutralisée dans la mesure où tout rapport de domination disparaît ? En effet, la finalité essentielle de ce que Montesquieu appelle la « liberté politique » est de préserver une tranquillité, de déterminer universellement les conditions d'une sécurité des citoyens et de leur permettre ainsi une quiétude intérieure, un état dans lequel la conscience soit à la fois en accord avec elle - même et en accord avec les autres membres de la communauté politique. Ainsi il écrit : « Dans un Etat, c'est - à - dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir.(...) La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent.» Et il ajoute un peu plus loin que « La liberté politique, dans un citoyen, est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté ; et, pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel, qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen.» [292] Montesquieu décrit un point de jonction entre la politique et la conscience individuelle dans la mesure où la liberté politique crée les conditions d'un accomplissement propre de la conscience, ce qui veut dire que la définition d'un certain intérêt commun de par la loi permet un accomplissement et la réalisation d'un bien propre : le bien commun mène au bien particulier par la médiation de la liberté politique et ce dernier retourne pour ainsi dire au bien commun dans la mesure où il est garant de la maîtrise des conflits et des tensions et aussi, le cas échéant, dans la mesure où une conscience individuelle accomplie dans ses propres fins peut réenvisager la question de l'intérêt commun dans la mesure où elle sait qu'elle lui doit sa « tranquillité » et son bonheur propres. Montesquieu n'a - t - il pas ainsi posé le principe d'une indissociabilité entre bien et bonheur collectifs et bien et bonheur individuels ? N'est - ce pas cette harmonie qui caractérise idéalement l'école républicaine ? A - t - on bien songé aux conséquences qui pourraient naître d'un déséquilibre créé au sein même de cette institution ?

L'institution publique est donc ce lieu dans lequel la médiation par l'universel permet d'égaliser les individus non au sens d'une uniformisation, mais d'une neutralisation de la crainte et de la violence et d'une émancipation individuelle qu'elle rend possible. Lieu éminemment politique de la neutralisation du pouvoir personnel, social ou religieux, elle représente par essence l'annihilation de la violence, c'est - à - dire de tout rapport de domination imposé et arbitraire.

---

291 TOCQUEVILLE, De la démocratie en Amérique, op. cit., 2, p. 119.

292 MONTESQUIEU, De l'esprit des lois, op. cit., Première partie, Livre 11, pp. 292/ 294.

L'importance *vécue* d'une telle condition d'égalité chez les élèves est considérable car ces derniers peuvent marquer un temps d'arrêt et même une rupture par rapport à leur vie extérieure dans un lieu fondé sur la règle de la neutralité et de la pacification idéales *et* factuelles. Il n'est pas excessif de dire en ce sens que l'institution est *le lieu politique dans lequel s'abolit la société* et que, d'une façon plus générale, le politique est toujours, sous des formes diverses dont il faudrait faire l'inventaire, résorption du social sous la forme d'un dépassement et d'une transfiguration des rapports personnels ou sociaux de domination. Ce problème n'avait pas échappé à certains historiens ou philosophes du 19 ème siècle en France. Ainsi Quinet brosse - t - il dans *L'enseignement du peuple* un portrait d'une laïcité qui insiste sur la fonction pacificatrice de l'école et de l'enseignement. « Puisque la société française subsiste en dépit des contradictions entre les Eglises diverses, il faut bien qu'il y ait un lieu où les jeunes générations apprennent que, malgré ces différences éclatantes de foi et de dogme, tous les membres de cette société font une seule famille. Or ce lieu de médiation, où doivent s'enseigner l'union, la paix, la concorde civile, au milieu des dissentiments inexorables des croyances et des Eglises, c'est l'école laïque. Si, dès l'origine, la différence des communions éclate dans l'enseignement ; si le triste héritage des dissensions religieuses est la première expérience qui frappe l'enfant ; si, dès qu'il ouvre les yeux, il ne voit que l'hostilité des cultes ; s'il naît, pour ainsi dire, à la vie civile dans le berceau des dissensions religieuses, où donc apprendra - t - il l'union, sans laquelle il n'y a point de France ? » [293] Il paraît alors surprenant de prétendre, comme c'est parfois le cas, traiter les problèmes de violence sociale au sein de l'institution scolaire.

Quel autre espace de neutralité et de pacification la collectivité pourra - t - elle offrir aux individus, notamment à ceux connaissant à l'extérieur des problèmes difficiles? Les individus eux - mêmes veulent - il d'ailleurs retrouver leurs propres difficultés, au sein de l'école ? A - t - on enfin interrogé en profondeur les conséquences d'une telle confusion des genres et des lieux sur la psychologie et la formation de la personnalité ? Comment en effet être aux prises avec soi - même et ses difficultés sans un point de vue qui permette par l'intermédiaire d'une distance de les surplomber et de les mieux maîtriser? Nous sommes là au cœur du paradoxe d'une modernité qui ne distingue pas clairement les aspects sociaux de l'existence collective de ses aspects institutionnels et qui, entretenant elle - même l'amalgame par impuissance ou idéologie, finit par saper ce que l'institution républicaine possède de puissance universalisante et structurante. Cette confusion risque de brouiller pour le jeune citoyen en cours de formation les repères aussi fondamentaux que la distinction du privé et du public, du subjectif et de l'objectif, du politique et du social. Le jour où la société entre dans l'institution et où toutes les deux se confondent, c'est la république qui est menacée car elle ne saurait résister bien longtemps à un processus de particularisation et d'éclatement de l'espace public. Nous changeons alors de modèle sans prendre conscience qu'il s'agit sans doute d'un véritable changement de civilisation politique. Nous passons par degrés d'une *civilisation républicaine universalisante* à *une démocratie particularisante illusoire*. Il s'agit de poser la question décisive de la cohérence et de l'unité d'une formation et d'une éducation scolaires qui doivent permettre

293 QUINET, L'enseignement du peuple, Hachette littératures, Collection " Pluriel ", 2001. p. 171.

l'émergence de véritables citoyens attachés à la chose commune dont ils auront compris le sens et la fonction intégratrice au cours de leur scolarité. Et il y a là rien moins que la formation de l'idéal républicain car sans ce contact vécu et intériorisé avec une éducation scolaire unificatrice on peut penser que nous aurions une sorte de citoyenneté éclatée ou, plus exactement, une non - citoyenneté dans le sens où une particularisation des enseignements et/ou des approches risque de mener à une prise en charge sociale et non plus républicaine des individus. Si les individus sont effectivement différents, la république, même si elle doit s'adapter, n'a pas à prendre en compte chaque différence car, à supposer que cela soit possible, il faudrait déterminer des critères à peu près objectifs de prise en compte et en fixer les limites. Dans le domaine de l'éducation, la question essentielle est celle de savoir quelle distinction claire et opérationnelle faire entre une prise en charge pédagogique et disciplinaire des élèves qui sont en difficulté et un traitement direct ou indirect de problèmes généraux qui ont une origine extérieure.

De plus, une telle conception risque d'éluder le phénomène essentiel : ce sont bien les individus qui doivent, d'une manière ou d'une autre s'identifier à quelque chose qui est commun à l'ensemble des membres de la société politique en oubliant leurs différences. Comment fonder une communauté politique sans cet effort de dépassement de soi puis de compréhension et d'acceptation de ce qui est commun à tous? Rousseau, dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, notait à propos de l'éducation un point qui pourrait faire l'unanimité des penseurs républicains. Il écrivait en effet : « Je n'aime point ces distinctions de collèges et d'académies qui font que la noblesse riche et la noblesse pauvre sont élevées différemment et séparément. Tous étant égaux par la constitution de l'Etat doivent être élevés ensemble et de la même manière (...).» [294] Une république pseudo - démocratique, centrée sur la diversité des cas et des situations rencontrés, que l'on pourrait appeler différentialiste, serait condamnée à l'éclatement et elle commencerait le cercle illimité de la contradiction : l'unité de la volonté générale et de la chose commune rencontrerait sans cesse des intérêts inconciliables qui finiraient par mettre en péril sa puissance intégratrice. Nous retrouvons le même problème en ce qui concerne les communautarismes : si les communautés doivent exister activement et coexister sur le plan de la société civile et prendre évidemment part aux débats politiques et contribuer à la formation de l'opinion publique, la république n'a pas pour autant à s'attacher à servir tel ou tel de leur intérêt particulier car, entrant dans le processus de socialisation que nous évoquions plus haut, elle renoncerait à sa fonction première et essentielle — nécessaire d'ailleurs au maintien de toutes les communautés au sein de la neutralité de la chose commune — qui est l'unification du corps politique et l'intégration des différences. Plus encore : l'institution politique a - t - elle un droit, dans le cadre de la laïcité républicaine, à s'immiscer dans des sphères autonomes de la société civile, sphères qui devraient pouvoir concourir à l'élaboration du projet politique de manière indépendante?

294 ROUSSEAU, Considérations sur le gouvernement de Pologne, dans Oeuvres complètes, 5 volumes, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1959 - 1995, tome 3, p. 966.

Socialiser la république, c'est donc renoncer à l'essence du politique comme autonomie du public et intégration corrélative des différences privées. Quand la force centripète de l'idéal républicain s'affaiblit, il doit y avoir presque mécaniquement le retour à d'autres formes d'existences collectives qui ne sont plus que partielles qui risquent de menacer l'unité du corps politique par la divergence des intérêts. De même, si l'unité et l'universalité républicaines s'affaiblissent, les citoyens deviennent moins attachés à la chose publique et, avant que d'être citoyen et composante organique de la république, ils se sentent appartenir avant tout à leurs sphères partielles d'existence (la famille, le clan, la tribu, la communauté religieuse ou culturelle etc.). La communauté globale se recompose en fonction d'affinités factuelles et de proximité fondées sur l'intérêt partagé d'une communauté ou sur une culture ou des moeurs communs. Ce processus de désuniversalisation et de déstructuration touche au fondement même du régime politique car les communautés partielles peuvent finalement avoir un intérêt propre et se désolidariser de l'intérêt indivisible de tous. « Toute société politique, disait Rousseau dans un passage célèbre, est composée d'autres sociétés plus petites, de différentes espèces dont chacune a ses intérêts et ses maximes (...). Tel peut être prêtre dévot, ou brave soldat, ou praticien zélé, et mauvais citoyen.» [295] Un autre problème est de savoir comment, dans un tel contexte, conserver longtemps la règle cardinale de l'impartialité de l'Etat inséparable de l'autonomie et de l'universalité de la sphère publique ?

Ce problème s'accentue enfin lorsqu'on envisage la question de l'adaptation des disciplines au monde contemporain et de leur « ouverture » à la société. Chaque discipline n'est - elle pas porteuse d'un ensemble de méthodes et de concepts qui la définissent et qui sont issus d'une histoire dans laquelle une certaine expérience maîtrisée de la rationalité ou de la créativité s'est déposée ? La philosophie — entre autres disciplines — ne se doit - elle d'ailleurs pas d'être inactuelle pour échapper au diktat du présent et à l'émotion trouvant sa source dans le sensationnel et ouvrir des perspectives critiques indissociables d'une liberté d'interrogation et de pensée? Le problème peut - être posé en ces termes : la prise en charge scolaire de l'actualité doit - elle mettre en question la rationalité interne des disciplines et menacer une démarche authentiquement réflexive ? C'est cet espace critique et réflexif ouvert par l'inactualité de la philosophie qui lui permet précisément d'éclairer le présent ; c'est lui qui permet la constitution d'un espace public de discussion qui échappe à l'emprise des situations et des événements. Si l'éducation est finalisée en fonction de critères externes qui ne concernent plus les disciplines en elle - mêmes, que devient alors la liberté de penser, la liberté laissée à la philosophie (ou à d'autres disciplines) d'être à elle - même sa propre fin? Qui fixerait, et au nom de quoi, ces exigences puis ces normes externes? Plus encore, n 'y a - t - il pas, dans chaque discipline, une rationalité interne allant de pair avec ce que l'on peut appeler une formation humanisante? La formation scolaire n'a de véritable efficacité — au plan pratique comme au plan théorique — que si elle permet aux élèves de se déprendre d'eux - mêmes, d'avoir de la distance par rapport à ce qu'ils sont et par rapport à ce qu'ils vivent, tant il est vrai que l'école est ce

295 ROUSSEAU, Discours de l'économie politique, dans Oeuvres complètes, 5 volumes, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1959 - 1995, tome 3, pp. 245/246.

lieu dans lequel on s'intéresse à autre chose qu'à soi - même pour se ressaisir ensuite dans une identité qui ne nous était pas immédiatement donnée. C'est, dans cette possibilité offerte à chacun, quelle que soit sont origine, de se dessaisir de soi que consiste la force d'une véritable éducation républicaine. Bien plus : ce phénomène de dessaisissement de soi permet à l'élève au cours de son apprentissage scolaire d'être lui - même en devenant autre. Si l'institution scolaire ne fait que partir de son « vécu », de ses « besoins » spécifiques (ou plutôt de ce qu'il est capable d'en exprimer à un moment donné de son parcours sans avoir vraiment la faculté de porter son regard en amont et en aval pour savoir où il en est et décider du parcours qui sera le sien), le risque est grand que l'élève se retrouve finalement *lui - même* dans le système scolaire, qu'il ne trouve rien ni personne à qui se confronter pour se former, et qu'il ne puisse pas véritablement changer et progresser : être statique, ne lui refuserait - on pas alors de s'accomplir comme être en devenir ? N'est - ce pas alors une sorte de triomphe de la subjectivité et d'une forme vide de la liberté? N'est - ce pas pour les élèves faire l'expérience de la solitude au milieu d'une institution dont la fonction est normalement d'élever et de mettre en forme ? La présence à soi devient alors, il faut le souligner, un impératif auquel on ne saurait échapper ; elle prend le poids de la responsabilité : « qui que tu sois, quoi que tu fasses, tu dois impérativement être responsable de ce que tu es et de ce que tu veux devenir, semblent dire les nouveaux pédagogues d'un ton péremptoire qui affirme et exige ». Mais notre modernité a - t - elle songé qu'il pouvait être salutaire d'être en présence de l'altérité? Qu'il pouvait être sain de s'oublier soi - même dans la passion ou dans la connaissance ; que l'existence de l'homme ne peut se construire que par extériorisation de potentialités et « retour » à soi c'est - à - dire par des détours ? Dans la construction de la personnalité et dans l'intériorisation des valeurs fondatrices, il est indispensable que l'individu rencontre des réalités différentes de lui - même et qu'il s'y confronte. Catherine Kintzler a montré la tendance contemporaine à l'inversion du sens des choses en matière d'instruction et d'éducation. Elle appelle l'immaturité un « réel inessentiel » qui fait la raison d'être de l'école : celle - ci « (...) tire sa raison d'être d'un réel : l'immaturité, l'inachèvement, ce que l'on pourrait appeler à la suite de Hegel " l'élément puéril " . Mais la cause qui fait l'école et qui fait aller à l'école n'est nullement la finalité, ni de cette institution, ni de ce mouvement : la finalité se pense ici plutôt comme l'effacement progressif de la cause. L'école accueille l'immaturité comme un élément réel, mais traite ce réel comme inessentiel, puisqu'elle se propose d'en mener à bien la négation. Il est clair que ce n'est pas pour rester immature qu'on va à l'école. Ce qui signifie aussi qu'on doit toujours en un sens être désireux et pressé de la quitter : une école qui garde, qui présente l'immaturité comme un état confortable et durable, ne fait pas son travail d'éducation, lequel consiste, comme chacun sait, à éconduire.» [296] Il faudrait dire en réalité qu'on n ' « *est* » jamais jeune puisque l'état dont il est question est d'abord caractérisé par le fait majeur qu'il est transitoire et qu'il n'est pas achevé. Nous découvrons ici un paradoxe étonnant : certaines démarches viseraient (ou auraient pour effet) de fixer la jeunesse dans son élément pour le prendre en quelque sorte comme critère régulateur de l'activité d'apprentissage voire de l'activité institutionnelle. Dès lors, le devenir qui est la propriété fluente de

296 C. KINTZLER, op. cit., p.22.

cet état transitoire se métamorphose en être : il ne s'agit plus de faire en sorte que chacun devienne ce qu'il est au sens d'un accomplissement déterminé par une fin (qui bien que déterminante est absente), il s'agit de faire en sorte que chacun reste ce qu'il est comme s'il était naturel que l'enfant, que l'adolescent soient pris au piège de leur être actuel. Le précepte de cette éducation n'est plus « deviens ce que tu es c'est - à - dire accomplis - toi dans tes facultés singulières et humaines (universelles) qui sont en toi à titre potentiel », mais « reste ce que tu es au titre de ta condition actuelle ; tu es sans avenir et ce qui importe c'est ton être présent sur lequel nous allons nous arrêter.» La rapport à l'institution devient paradoxal. Car l'institution ne joue plus son rôle extérieur de structuration par rapport à cette jeunesse qui sait et sent n'avoir de critères que relativement à elle et à son propre état *actuel* ; cette institution, au contraire, a tendance à prendre les individus comme ils sont et parfois semble élaborer sa politique en fonction des particularités rencontrées.

On peut penser qu'il s'agit, à nouveau, d'une extension de l'idée et de l'idéal d'égalité démocratique qui tend à s'étendre sans limite de telle manière qu'il finit par nier les différences objectives de quelque nature qu'elles soient. Si nos sociétés démocratiques ont ainsi tendance à prendre les jeunes tels qu'ils sont, c'est peut - être en vertu d'un principe égalitaire qui tend à nier les spécificités des êtres et des hommes en risquant fort de les limiter à être ce que, de fait, ils sont déjà. *C'est l'aspect neutralisateur d'un égalitarisme d'origine démocratique qui semble arrêter le devenir et le progrès pour privilégier l'être. Il s'agit donc en un sens d'un conservatisme égalitaire et démocratique.* L'égalité démocratique est ainsi impuissance si elle se contente de mettre sur un même niveau des réalités humaines différentes et si elle réduit le devenir à l'être. Si sa puissance métaphysique de nivellement interdit l'accès futur à un devoir - être ou à des possibilités d'être qui ne peuvent être actualisés que lorsqu'il y a refus, négation et échappement de l'être actuel, alors c'est non seulement l'individu mais la collectivité politique dans son ensemble qui deviennent dépendantes d'un présent qui obère le potentiel à venir, c'est - à - dire la promesse inscrite dans l'échappement à soi et le devenir. Car si, en effet, prendre les individus en cours de formation comme ils sont et s'adapter alors à eux serait oublier de souligner la difficulté de les définir et de repérer *des propriétés ou même de simples tendances constantes qui puissent servir de point d'appui pour une prise en charge adaptée.* Une fois encore l'essentiel est absent en ce sens qu'il est à faire et se donne comme projet à accomplir orientant sans cesse les tendances du présent qui ne restent jamais longtemps dans leur élément. *Bien sûr, la jeunesse sous la forme plus spécifique de l'enfance* a été considérée comme innocence et accord premier avec la vie dans une existence caractérisée par un éternel présent. Mais il s'agit d'une innocence du devenir et non d'une innocence de l'être. Il s'agit d'assumer en un sain dire « oui » comme dit Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra* le retour éternel de l'identique dans un mouvement d'affirmation de soi et d'acceptation de l'expérience qui nous est donnée. Il ne s'agit pas tant de se prendre soi - même tel qu'on est que d'accepter le retour des choses dans l'expérience. Plus encore : pour pouvoir vivre adéquatement au devenir il faut ne pas être pré - déterminé. Dans son innocence première, qui n'est plus soumise aux contraintes du temps et du devoir, l'enfant est en un sens indéterminé puisqu'il accepte le devenir tel qu'il se manifeste à lui et que, d'autre part, il peut conquérir son propre vouloir à partir d'une indétermination qui fait de lui un être encore informe et ouvert, non prédéterminé dans des propriétés déjà constituées. Coincider

avec le présent ce n'est donc pas se limiter au donné, à l'actuel factuel, mais c'est au contraire inscrire la subjectivité et la volonté dans des perspectives changeantes, dans des perspectives elles - mêmes en devenir.

Il y a ainsi illusion dans une conception qui voudrait ainsi adhérer au présent. En effet, les besoins ou les désirs qui peuvent être exprimés par l'enfant - élève n'ont de valeur qu'à un moment de son existence et de son parcours. Pour véritablement savoir ce qui lui est utile, ce qui peut le faire progresser et l'accomplir comme individualité et comme membre d'une communauté, d'une république et finalement comme humain, il faudrait qu'il ait conscience de la totalité des étapes ultérieures qui construiront à un titre ou à un autre son parcours et qu'il s'avère capable de les mettre en relation avec ce qu'il est actuellement, et ceci est impossible. Comment peut - on exiger d'un enfant - élève qu'il puisse sortir de sa propre condition à partir de l'expression directe et sans distance d'un désir relevant d'une logique du plaisir, de l'intérêt, ou de la passion? Par quel miracle existentiel pourrait - il produire sans aucune réflexion médiatisée par des instances extérieures à lui - même, un savoir qui, partant de conditions déterminées d'existence, l'élèverait à la conception de ce qui peut être bon pour lui sur le plan le plus général incluant son devenir et son accomplissement en tant qu'être sensible et rationnel? Mais s'il en était ainsi, l'accomplissement serait une pure coïncidence avec le présent intériorisé (vécu). Il faudrait alors admettre que la tendance plus ou moins spontanée qui porte l'enfant - élève à désirer telle ou telle chose exprime quelque chose de fondamental ou d'essentiel. Mais c'est reconnaître alors que cette tendance doit être informée et qu'il faut lui donner un sens et la situer par rapport à un cheminement possible : ce n'est donc pas l'enfant - élève lui - même qui détient le critère d'évaluation de la valeur de ce qui se manifeste et s'actualise en lui. Il est dans la vérité si l'on veut au sens d'une manifestation à laquelle il adhère originairement et qui, en même temps, exprime un certain ordre, un certain processus dont il est actuellement inconscient. Cette conscience de lui - même, d'autres l'ont à sa place : ce sont ces personnes extérieures à son être immédiatement et non problématiquement vécu qui lui servent de point de repère pour ce que peut être l'ensemble d'un cheminement, sur ce que peut être l'architecture d'ensemble. S'il est lui - même un « réel inessentiel » pour reprendre les termes de C. Kintzler il ne pourra exprimer son essentialité potentielle que lorsque l'ensemble des étapes d'un certain parcours auront été réalisées dans le cadre d'une médiation d'origine extérieure.

La fin de l'Etat républicain serait ainsi une dénaturation prenant sa source dans une conception erronée de la démocratie selon laquelle la donnée politique première n'est pas le citoyen instituant et institué, mais la singularité individuelle ou communautaire prise comme fin en soi par l'Etat. Comme multiplicité unifiée, ce dernier ne saurait résister longtemps à une telle pluralité de forces centrifuges. Rousseau faisait observer que la meilleure façon de gagner la guerre contre un Etat ennemi était d'anéantir le contrat d'association garant de l'unité du corps social. Il écrit : « au fond, le Corps politique, n'étant qu'une personne morale, n'est qu'un être de raison. Otez la convention publique, à l'instant l'Etat est détruit, sans la moindre altération dans tout ce qui le compose ; et jamais toutes les conventions des hommes ne sauraient changer rien dans le physique des choses. Qu'est - ce donc que faire la guerre à un souverain ? C'est attaquer la convention publique et tout ce qui en résulte ; car l'essence de l'Etat ne consiste qu'en cela. Si le pacte social pouvait être tranché d'un seul coup, à

l'instant il n'y aurait plus de guerre ; et de ce seul coup l'état serait tué, sans qu'il mourût un seul homme.» [297] Les forces qui menacent le pacte social ne sont - elles pas internes et comment maîtriser le jeu de ces forces centrifuges ou lui donner une forme ? Ne faut - il pas protéger l'école de ces forces qui risquent de la faire imploser ? Et quel autre modèle universaliste est - il proposé ? Ainsi, le phénomène de socialisation de la république risque de mener par degrés à une culture faussement démocratique de l'immédiat qui fait croire aux individus - citoyens que ce qui importe au premier chef c'est eux - mêmes, leur condition propre, leur propre vécu social, voire leur simple « opinion ».Ce qui de plus en plus a force politique c'est le cas concret, le cas actuellement vécu dans sa singularité qui prétend d'emblée à la signification politique et qui parfois prend la forme d'une exigence politique. Si l'institution intègre ces aspects sociaux sans les traiter par une distance liée à l'égalité des conditions et à des exigences qui lui sont propres, c'est un ensemble de références et de valeurs collectives qui risquent d'être mises en question. La communauté médiatisée par l'institution permet d'échapper au diktat de l'immédiateté de situations vécues dans des tensions ou des conflits quotidiennement éprouvés et souvent liés aux partis pris partisans et passionnels. Une école ouverte sur la société ne ferait que concentrer et amplifier ces problèmes sociaux et, les instances de médiation étant réduites, il pourrait en résulter une intensification politique et institutionnelle des problèmes cruciaux de la société civile c'est - à - dire, à terme, la disparition du politique comme espace autonome de l'institution publique. C'est cette culture médiatisée par l'institution républicaine qui permet une véritable formation humaniste au sens d'une mise à distance de soi et de la prégnance immédiate de ses problèmes, de quelque nature qu'ils soient, et d'une conscience tolérante qui l'accompagne nécessairement. On pourrait formuler une objection : la république peut - elle aussi générer une certaine forme de violence, une violence « identificatrice » et une sorte de totalisation par l'affirmation constante de la prééminence d'une universalité abstraite? *En réalité si l'existence républicaine permet la tolérance, c'est parce que chaque individu est à la fois mis à distance de lui - même par l'identification aux autres citoyens et mis à distance de la différence de l'autre, différence qui, dès lors, prend une signification pour lui.* C'est cet espace d'identification de l'altérité au sein de la communauté politique qui permet l'émergence d'une des formes de la tolérance. Ainsi la civilisation républicaine a su inventer un rapport universalisé à autrui qui rend possible la conscience tolérante. Mettre en question cette civilisation politique encore véhiculée par l'école et ouvrir celle - ci au monde extérieur, c'est sans doute toucher au fondement d'une formation humaniste universellement désingularisante.

297 ROUSSEAU, Ecrits sur l'abbé de St Pierre, dans Oeuvres complètes, 5 volumes, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1959 - 1995, tome 3, p. 205.

4. - DÉSAPPRENDRE A ÊTRE SOI : INSTITUTION RÉPUBLICAINE ET PÉDAGOGIE OBJECTIVISTE.

Résumons l'injonction de la civilisation républicaine : « Pour être véritablement toi - même désapprends à être ce que tu es ; comprends toi toi - même dans et par la confrontation à un objet et à une condition universellement partagée. Avant de savoir qui tu es dans ta subjectivité, peut - être est - il nécessaire que tu comprennes que tu es homme et que chaque chose que tu apprends et qui semble au début t'éloigner de toi - même, et, parfois même, te faire violence, te rapproche de tous les hommes qui sont tes semblables : c'est cette grande solidarité — qui dépasse le présent pour rejoindre le passé et l'avenir et s'inscrit dans la continuité de l'histoire — qu'il te faut découvrir. Non, tu n'es pas seul et c'est tous les autres que tu dois découvrir en toi ! La formation authentique est celle par laquelle je me découvre dans mon humanité et qui forme ainsi un lien de solidarité entre les humains. Par elle je découvre que l'humanité extérieure est intériorisée et que se porter à la découverte des autres c'est en un même mouvement aller à la découverte de soi. Elle est celle enfin par laquelle, si je suis absent à moi - même, c'est pour que la présence des autres, identiques dans leurs facultés, puisse se manifester : c'est en m'identifiant à tous les autres que je puis finalement m'identifier moi - même dans des propriétés anthropologiques qui me sont constitutives. On comprend alors pourquoi, dans ce registre, si l'école doit être un lieu d'épanouissement de l'individu autant qu'il est possible, elle reste prioritairement le lieu de l'accomplissement de l'humain.

Certaines tendances de la pédagogie insistent sur la situation et le vécu dans l'apprentissage et l'acquisition de méthodes et de savoirs. On retrouve l'idée selon laquelle ce qui est doit servir de vecteur et qu'il faut partir de ce donné pour apprendre d'une manière «interactive». On ne saurait longtemps confondre — sous peine de ne plus faire ni l'un ni l'autre — horizon de sens lié aux situations vécues et horizon de connaissance qui fonctionne en partie par décontextualisation. La question générale est de savoir quel doit être le moteur du processus d'apprentissage. Une première approche peut privilégier l'individu et son expérience insistant sur la nécessité de partir de son vécu et de ses besoins et de conformer certains aspects de l'enseignement à une finalité utilitaire. Une seconde approche insiste au contraire sur le processus d'apprentissage comme confrontation à des contenus de connaissance ayant une existence objective indépendante du sujet connaissant et qui doivent être progressivement assimilés. Popper a insisté sur la prééminence du « troisième monde », « le monde des contenus de pensée objectifs » du point de vue de la connaissance humaine. Il explique en particulier que « (...) La connaissance et la pensée ont chacune deux sens : (1) *la connaissance ou la pensée au sens subjectif*, qui consiste en un état d'esprit ou de conscience, ou en une disposition à un comportement ou à une réaction, et (2) *la connaissance ou la pensée au sens objectif*, qui consiste en des problèmes, des théories, et des arguments en tant que tels. La connaissance en ce sens est totalement indépendante de la prétention de quiconque à la connaissance ; elle est aussi indépendante de la croyance ou de la disposition à l'assentiment (ou à l'affirmation, ou à l'action) de qui que ce soit. La connaissance au sens objectif est *une connaissance sans connaisseur : c'est une connaissance sans sujet connaissant.* » [298] Ce n'est décidément pas l'individu qui est le centre de la connaissance, mais c'est l'objet à connaître : connaître c'est ainsi explorer des territoires qui nous préexistent et c'est s'affronter à leur spécificité objective au moment de l'apprentissage. C'est ici l'esprit qui cherche à connaître qui doit s'adapter à certains contenus d'une connaissance objective, qui auraient ainsi une existence indépendante de notre subjectivité. Une telle conception n'exclut pas pour autant une relation entre le deuxième monde et le troisième monde : « Je pense qu'il est possible de défendre une position qui diffère de celles de ces deux groupes à la fois : mon idée est *qu'il est possible d'accepter la réalité, ou (comme on peut l'appeler) l'autonomie du troisième monde, et d'admettre en même temps que le troisième monde prend naissance comme un produit de l'activité humaine.* On peut même reconnaître que le troisième monde est un produit de l'activité humaine tout en étant en même temps, en un sens très clair, supra - humain. Il transcende ses créateurs.» [299] Ainsi dans l'acte de connaissance nous sommes à la fois cause et effet des entités appartenant au troisième monde et dans cette relation nous nous trouvons au contact d'une connaissance objective en elle - même indépendante qui nous fait prendre conscience de nous - mêmes comme êtres confrontés à des contenus potentiels de connaissance qui peuvent être actualisés.

---

298 Karl POPPER, La connaissance objective, Paris, Flammarion, Collectiopn " Champs ", 1998, p. 185. Il établit ainsi la distinction entre les trois mondes » : « (...) nous pouvons distinguer les trois mondes ou univers suivants : tout d'abord le monde des objets physiques ou des états physiques ; ensuite le monde des états de conscience, ou des états mentaux, ou peut être des dispositions comportementales à agir ; et troisièmement le monde des contenus de pensée objectifs, particulièrement le monde des pensées scientifiques et poétiques et des oeuvres d'art. » (Ibid., pp. 181/182)

299 POPPER, Ibid., p. 253.

« Bien qu'il soit le produit de l'action humaine, le troisième monde (tel que je comprends cette expression) est supra - humain dans la mesure où ses contenus sont des objets de pensée non pas réels mais virtuels, et où, parmi ces objets virtuels en nombre infini, il n'y en a qu'un nombre fini qui soit susceptibles de devenir jamais des objets de pensée réels.» [300]. Apprendre c'est ainsi être confronté à des virtualités qui, lorsqu'elles sont mises à jour dans le procès intellectuel, constituent la connaissance. Dans l'acte de connaissance se joue un rapport qui implique à la fois une forme d'altérité et une forme de transcendance : le troisième monde offre à l'esprit des territoires déjà constitués mais qui n'ont encore jamais été mis à jour par un acte de connaissance ; l'homme est mis au contact de productions intellectuelles et théoriques dont il est originairement la cause mais, en même temps, ces productions le dépassent et constituent un monde qui déploie intrinsèquement des conséquences *non - intentionnelles* qui échappent à la volonté et à la subjectivité individuelles. C'est le cas par exemple pour ce qui concerne la théorie des nombres : « Je crois (...) que même les nombres naturels sont l'oeuvre des hommes, le produit du langage humain et de la pensée humaine. Il en existe pourtant une infinité, plus que les hommes ne pourront jamais en dénombrer ou les ordinateurs en calculer. Et il existe un nombre infini d'égalités vraies et fausses entre ces nombres ; plus que nous ne pourrons en qualifier de vraies ou de fausses. Mais ce qui est encore plus intéressant c'est qu'apparaissent des problèmes nouveaux et inattendus qui sont les sous - produits inintentionnels de la suite des nombres naturels ; par exemple, les problèmes non résolus de la théorie des nombres premiers (...). Il est clair que ces problèmes sont *autonomes*. Nous ne les créons en aucune manière ; au contraire, nous les *découvrons ;* et, en ce sens, ils existent, non découverts avant leur découverte. Il est en outre possible que certains de ces problèmes non résolus soient insolubles. » [301] La problématique de la psychologie de la connaissance perd alors une partie de sa pertinence car l'acte de connaissance est plutôt à appréhender comme une interrelation entre le monde 2 et le monde 3. Dans cette perspective Popper s'interroge sur le processus de compréhension qui s'opère par rapport aux objets du troisième monde. « Certes, dit - il, les activités ou les processus recouverts par le terme général de " compréhension " sont des activités subjectives, ou personnelles, ou psychologiques. Il faut les distinguer de l'issue (plus ou moins heureuse) de ces activités, de leur résultat : " l'état final " (à un moment donné) de la compréhension, *l'interprétation.*» [302] Popper donne alors le primat aux objets du troisième monde même s'il admet une part de psychologie et de subjectivité dans le processus de la compréhension. Mais admettre qu'il puisse exister une interrelation entre le deuxième et le troisième monde ce n'est pas pour autant mettre le sujet connaissant au centre du processus de compréhension et, d'une manière plus générale, du processus de connaissance. Dans une conférence qu'il fit en 1968 intitulée *Sur la théorie de l'esprit objectif* Popper insista sur l'autonomie du troisième monde et sur la dépendance du processus subjectif et psychologique de compréhension par rapport à lui. « Même parmi ceux qui admettent la nécessité

300 Ibid., p. 253, note 1.

301 POPPER, op. cit., pp. 254 / 255.

302 Ibid., p. 258.

d'analyser l'*état final de la compréhension (subjective)* en terme d'objets du troisième monde, il en est, je le crains, qui rejetteront la thèse parallèle qui porte sur *l'activité subjective ou personnelle de saisie ou de compréhension* : on croit généralement que rien n'est possible sans des procédures subjectives comme *la compréhension par sympathie*, ou empathie, ou la réeffectuation des actions des autres (Collingwood), ou l'effort pour nous mettre nous - mêmes à la place d'une autre personne en faisant nôtres ses buts et ses problèmes. A l'encontre de cette conception, ma thèse est la suivante. Tout comme l'état subjectif de compréhension finalement atteint, le processus psychologique qui y mène doit s'analyser en fonction des objets du troisième monde dans lesquels il est ancré. En fait il *ne* peut s'analyser *qu'*en fonction d'eux. Le processus ou l'activité de compréhension consiste, pour l'essentiel, en une suite d'états de compréhension. (...) C'est la succession des états précédents qui constitue le " processus ", et c'est la tâche consistant à critiquer l'état auquel on est arrivé (c'est - à - dire à produire des arguments critiques appartenant au troisième monde) qui constitue " l'activité". Ou, pour le dire d'une autre manière : *l'activité de compréhension consiste, pour l'essentiel, à opérer avec des objets du troisième Monde.*» [303]

La philosophie poppérienne est ici précieuse car elle développe un interactionisme dans l'ordre de l'apprentissage et, plus généralement, dans celui de l'élaboration des connaissances qui montre que le sujet connaissant est tributaire de formations objectives qui, en un sens, lui préexistent dans l'acte de connaissance. « L'idée d'*autonomie*, écrit - il, est centrale pour ma théorie du troisième monde : bien que le troisième monde soit un produit humain, une création humaine, il crée à son tour, comme les autres produits animaux, son propre *domaine d'autonomie.*» [304] Ainsi, tous les objets du troisième monde sont dotés d'une autonomie qui reste relative : « Mais cette autonomie n'est que partielle : les nouveaux problèmes conduisent à de nouvelles créations ou constructions (...), qui peuvent donc ajouter de nouveaux objets à ce troisième monde. Et chaque étape de ce genre créera de *nouveaux faits inintentionnels* ; *de nouveaux problèmes inattendus* ; et souvent aussi de *nouvelles réfutations.* Il existe également un effet de rétroaction extrêmement important de nos créations sur nous - mêmes ; du troisième monde sur le deuxième monde. Car les nouveaux problèmes qui émergent nous stimulent pour de nouvelles créations.»[305] Il apparaît donc que dans tout processus de compréhension ou d'apprentissage le sujet est confronté à des entités objectives instituées d'origine culturelle qui ont une consistance et une valeur en soi, c'est - à - dire indépendantes de celui qui les actualise dans l'acte de connaissance. Une telle position philosophique permet évidemment d'échapper au subjectivisme car le sujet cherche à connaître dans la confrontation avec des objets ou des données préexistants. Ainsi pour l'humanisme objectiviste de Popper, l'homme produit des entités instituées ou connues (oeuvres, théories) qui interagissent en retour sur lui et lui permettent de se transformer et de progresser. Le rapport de l'individu à lui - même est médiatisé par un monde objectif d'origine culturelle historiquement constitué (comme héritage), qui détermine le monde

303 POPPER, op. cit.., p. 259.

304 Ibid., p. 196.

305 Ibid., pp. 197/198.

subjectif et psychologique et structure et oriente l'existence de l'individu. Popper insistera sur l'importance du langage au sein du troisième monde comme possibilité de mise à distance de soi du fait de l'auto - transcendance qu'il permet. Dans *The Self and its Brain* il souligne le fait majeur que le langage permet à l'enfant non seulement de prendre conscience de lui - même, mais de changer sa personnalité et le rapport qu'il a à lui - même. « Every normal child acquires a langage through much active work, pleasurable and also painful. The intellectual achievement that goes with it is tremendous. This effort has, of course, a strong feedback effect on the child's personality, on his relation to other persons, and on his relations to his material environment. Thus we can say that the child is, partly, the product of his achievement. He is himself, to some extend, a World 3 product. Just as the child's mastery and consciousness of his material envirenment is extended by his newly acquired ability to seak, so also is his consciousness of himself. The Self, the personality, emerges in interaction with the other selves ans with the artefacts and other objects of his environment. All this is deeply affected by the acquisition of speech ; especially when the child become conscious of his name, and when he learns to name various parts of his body ; and, most important, when he learns to use personal pronouns. Becoming a fully human beeing depends on a maturation preocess in which the acquisition of speech plays an enormous part.» [306] Selon Popper l'individu ne découvre pas qui il est, c'est - à - dire l'identité de son Moi dans un acte introspectif, mais ce Moi et l'identité qui l'accompagne se construisent et sont donc susceptibles de changer et de se parfaire. Si en effet nos Moi sont ancrés dans la réalité des trois mondes, Popper insiste sur l'idée suivante : « It seems to me of considerable importance that we are not born as selves, but that we have to learn that we are selves ; in fact we have to learn to be selves. This learning process is one in which we learn about World 1, World 2, and especially about World 3. How do we obtain self - knowledge? Not by self - observation, I suggest, but by becoming selves, and by developing theories about ourselves.» [307] Plus encore c'est ce rapport à soi objectivé, passant par la médiation du Monde 3, qui permet à l'individu d'exprimer sa liberté en ce sens qu'il peut échapper aux déterminismes purement biologiques et construire un projet de vie qui lui appartienne. « I suggest that this idea of a man - made Wolrd 3 plan of life may be somewhat modified : it is not the unity of one unity of the self, but rather the fact that there is, behind every action taken, a plan, a set of expectations (or of theories), aims and preferences, which may develop and mature, and which at time, though infrenquently, may even change radically. (...) It is the possession of such a (changing) plan, or set of theories and preferences, which makes us transcend ourselves — that is to say, transcend our instinctive desires and inclinations (...).» [308] Il y a bien en ce sens un primat accordé à l'objet ou à l'objectivité des entités du Monde 3 et le sujet actualise des contenus qui lui préexistent pour s'accomplir pleinement en tant qu'humain et non pas seulement en tant qu'individualité.

---

306 POPPER (avec J. ECCLES), The Self ans its Brain. An argument for interactionism? Berlin, Springer - Verlag, 1977, p. 49.

307 Ibid., p. 109.

308 Ibid., p. 145.

Apprendre, c'est donc accepter d'aller à la découverte de l'objet, accepter cette part d'aventure que comporte toute connaissance authentique. Ainsi chaque objet ou chaque domaine de la connaissance est porteur d'un ensemble de déterminations potentielles pour celui qui cherche à connaître. Apprendre ce n'est donc pas se retrouver soi - même et ce qui est en jeu sur le plan épistémologique, c'est la distinction entre la subjectivité et l'objectivité. Apprendre c'est tenter de cerner et d'expliciter l'objectivité de l'objet en saisissant ses propriétés par l'activité de nos facultés. Dans une perspective différente, Hegel a souligné dans certains de ses textes pédagogiques cette dimension d'appropriation qui se fait dans l'apprentissage et qui n'est pas contradictoire avec le fait de penser par soi - même : « Le malheureux prurit, écrit - il, qui incite à éduquer en vue de l'acte de penser par soi - même et de penser en propre, a rejeté dans l'ombre cette vérité ; - comme si, quand j'apprends ce que c'est que la substance, la cause, ou quoi que ce soit, - je ne pensais pas moi - même, comme si je ne produisais pas moi - même ces déterminations dans ma pensée, et si elles étaient jetées en celle - ci comme des pierres ! - comme si, encore lorsque je discerne leur vérité, les preuves de leurs relations synthétiques, ou leur passage dialectique [les unes dans les autres], je n'acquérais pas moi - même ce discernement, je ne me persuadais pas moi - même de ces vérités ! - comme si, une fois que je connais bien le théorème de Pythagore et sa preuve, je ne savais pas moi - même cette proposition et ne prouvais pas moi - même sa vérité !» [309] En *découvrant ainsi des propriétés objectives, le sujet découvre ses propres facultés* : ce qu'il est et la connaissance qu'il peut avoir de son être devient indissociable de l'acte même par lequel il cherche à connaître en s'investissant intellectuellement dans des propriétés de l'objet. La connaissance ainsi conçue est une aventure au sens d'une découverte et d'une rencontre entre les propriétés de l'objet et les facultés du sujet : connaître l'objet en ce sens c'est se connaître et c'est par conséquent accepter deux universalités, celle de l'objet dont les propriétés sont communicables et celle du sujet qui met en œuvre des potentialités que d'autres possèdent et qui sont reconnaissables. On trouve en ce point une jonction entre le sujet et l'objet et on peut dire que *le sujet rencontre l'objet,* qu'il l'accomplit ou le découvre au sens d'un ensemble de propriétés qui le constituent. L'objet n'est ainsi jamais donné purement et simplement mais il est construit dans les actes des facultés de l'individu qui, progressivement mis à distance de sa subjectivité, produit, en même temps, un travail rationnel d'objectivation de l'objet offert à son analyse. *Apprendre, en ce sens, n'est - ce pas découvrir des facultés objectivantes qui attestent de l'efficience d'une humanité commune, c'est - à - dire capable de faire les mêmes opérations et de mettre à jour les mêmes propriétés de l'objet?* Plus encore : au moment même où la faculté rencontre une propriété objective de l'objet c'est le sujet qui s'élève à la connaissance en ce sens qu'il comprend que, même s'il est affecté ou ému par ce qu'il découvre et met à jour, il est manifeste néanmoins que cette opération en elle - même est indépendante de sa subjectivité. Au chapitre premier du deuxième tome du *Système de politique positive* Comte a insisté sur ce phénomène qui peut nous affecter dans la pratique intellectuelle des sciences comme les mathématiques. En effet, cette pratique a une vertu essentielle liée à l'expérience de la foi positive qui vient de la découverte progressive d'un ordre extérieur indépendant de nos volontés et qui génère

309 HEGEL, Textes pédagogiques, Paris, Vrin, Collection " Bibliothèque des textes philosophiques ", 1990., p. 142.

progressivement un amour pour cet ordre extérieur signifiant ainsi le lien étroit, quasiment indissociable dans l'acte même de la connaissance, qui s'établit entre l'amour et la raison. Mettre en évidence les propriétés et les structures de l'objet mathématique c'est découvrir un ordre qui, parce qu'il est indépendant de ma volonté subjective, me porte à aimer une universalité extérieure et active le sentiment de la foi positive et l'amour d'un ordre indépendant de moi. Notons d'ailleurs que si la subjectivité n'est pas indifférente aux propriétés et aux structures, si elle est affectée par la découverte objective faite par l'esprit, c'est une affection dont elle n'est pas la cause. Dans l'acte de connaître il n'y a ainsi pas d'auto - affection originaire. *Tout au contraire, l'ordre des priorités est inversé et le registre anthropologique de la connaissance dessaisit l'homme de lui - même dans la distance qui s'empare de lui lorsqu'il considère le monde et ses objets* ; dans l'acte de connaissance s'ouvre ainsi un écart qui permet au sujet de considérer avant tout l'altérité d'un objet qui ne saurait être découverte paradoxalement sans l'exercice de ses facultés.

Nous retrouvons en ce point l'idée des deux formes d'universalité qui se rejoignent : au moment où les propriétés et les structures adéquates sont mises à jour la raison est adéquate à son propre procédé, autrement dit elle est adéquate à elle - même en tant que puissance de mise en relation selon le critère du vrai, et, en même temps, elle découvre que ses opérations sont adéquates au réel objectif. Le sujet connaissant découvre ainsi en lui le pouvoir épistémologique lié à ses facultés de découvrir un ordre extérieur, *en lui - même* indépendant : l'homme accomplit son humanité (au sens rationnel et affectif) en découvrant ce pouvoir et cet ordre du monde ; sa satisfaction semble venir de ce qu'il est confronté à un ordre extérieur et que c'est lui qui pourtant le met à jour. Comte s'interrogeant sur les rapports entre la foi et l'amour positifs donne un exemple saisissant du lien qui peut se nouer entre l'homme et certaines opérations intellectuelles qui lui révèlent un ordre subsistant par soi : « Les moindres études mathématiques, écrit - il, peuvent ainsi inspirer un véritable attrait moral aux âmes bien nées qui les cultivent dignement. Il résulte de l'intime satisfaction que nous procure la pleine conviction d'une incontestable réalité, qui, surmontant notre personnalité même mentale nous subordonne à l'ordre extérieur. Ce sentiment est souvent dénaturé, surtout aujourd'hui, par l'orgueil qu'excite la découverte ou la possession de telles vérités. Mais il peut exister avec une entière pureté, même de nos jours. Tous ceux qui, à quelques égards, sont vraiment sortis de la fluctuation métaphysique, ont certainement éprouvé combien cette sincère soumission de l'esprit affecte doucement le coeur. Il peut ainsi surgir un véritable amour, peu exalté mais très stable, pour les lois générales qui dissipent alors l'hésitation naturelle de nos appréciations. Car l'homme est tellement disposé à l'affection qu'il l'étend sans effort aux objets inanimés, et même aux simples règles abstraites, pourvu qu'il leur reconnaisse une liaison quelconque avec sa propre existence.» [310] C'est ainsi que l'individu est confronté à un ordre qu'il découvre mais qui exprime une indépendance par rapport à la volonté de celui qui connaît, lui faisant apprécier et aimer autre chose que lui - même et en premier lieu cette ensemble rationnel de relations objectives.

---

310 COMTE, Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité, 4 volumes, Paris, Carilian - Gouery et V. Valmont, 5 ème édition, 1929, tome deuxième, p. 48.

Ainsi, si le sujet pense ou dit « Je » lors de ce travail, c'est au sens d'un Je désingularisé, d'un Je *désincarné* sur le plan de la subjectivité c'est - à - dire qui ne peut pas déterminer un état ou une propriété de l'objet par la médiation d'un état subjectif ou d'une donnée de sa vie personnelle ou sociale. De même, lorsque nous enseignons le cogito cartésien, s'opère une compréhension dans laquelle la subjectivité (la pensée) prend une forme propositionnelle universelle transformant une expérience singulière (moi qui suis en train de penser) en expérience universelle qui peut faire l'objet d'un accord des esprits et d'une inter - compréhension fondatrice d'une objectivité qui consiste à savoir et à reconnaître que cette proposition pensée a pour tous les mêmes propriétés. Quand l'élève - citoyen repense pour lui - même le cogito, ce n'est pas seulement l'apprentissage du cartésianisme comme doctrine qu'il fait, mais il refait pour lui - même une expérience universelle justement formatrice parce qu'elle lui permet de s'objectiver pour arriver à une connaissance médiatisée de lui - même. Repenser ce qu'a pensé Descartes, c'est se donner les moyens d'ouvrir une distance critique par rapport à sa propre pensée et à sa propre subjectivité, et c'est rendre possible ce détachement de soi qui permet le déploiement de l'espace réflexif intérieur. Dans les *Méditations métaphysiques* Descartes (se) demande immédiatement après l'énonciation logique et existentielle du cogito : « (...) j'ai reconnu que j'étais, et je cherche quel je suis, moi que j'ai reconnu être» [311], soulignant ainsi le commencement du processus réflexif.

C'est bien d'ailleurs cette mise à distance de soi à l'objet dans l'acte de connaître ou d'apprendre qui constitue la possibilité épistémologique de l'accès à l'objectivité de l'objet. Ce phénomène de mise à distance et d'acculturation correspond à une lutte que celui qui apprend doit mener contre une série d'obstacles qui empêchent momentanément l'élaboration de la connaissance objective. « Dans l'éducation, dit Bachelard, la notion d'obstacle pédagogique est également méconnue. J'ai souvent été frappé du fait que les professeurs de sciences, plus encore que les autres si c'est possible, ne comprennent pas qu'on ne comprenne pas. Peu nombreux sont ceux qui ont creusé la psychologie de l'erreur, de l'ignorance et de l'irréflexion (...). Les professeurs de sciences imaginent que l'esprit commence comme une leçon, qu'on peut toujours refaire une culture nonchalante en redoublant de classe, qu'on peut faire comprendre une démonstration en la répétant point pour point. Ils n'ont pas réfléchi au fait que l'adolescent arrive dans la classe de Physique avec des connaissances empiriques déjà constituées : il s'agit alors non pas *d'acquérir* une culture expérimentale, mais bien de *changer* de culture expérimentale, de renverser les obstacles déjà amoncelés par la vie quotidienne. » [312] Si nous apprenons, c'est au sens d'un *désapprentissage qui affecte l'ego* et ce qui a été déjà « appris » et qui constitue une source d'erreurs ou d'irréflexion. De ce point de vue apprendre c'est *la destruction de l'antériorité* et par conséquent la mise en question épistémologique et pédagogique de toute immédiateté première, de la naïveté, de l'opinion ou de la croyance. L'institution de l'école n'est donc pas seulement un lieu d'apprentissage par répétition ;

---

311 DESCARTES, Méditations métaphysiques, dans Oeuvres, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1950, méditation seconde, p. 277.

312 BACHELARD, La formation de l'esprit scientifique, Paris, Vrin, Collection " Bibliothèque des textes philosophiques ", 1989, p. 18.

elle est le lieu public et ouvert dans lequel chacun est appelé à oublier ce qu'il est, ce qu'il ressent, ce qu'il veut, ce qu'il vit, ce qu'il aime, ce qu'il hait, bref tout ce qui forme son *identité* pour découvrir *l'altérité* de propriétés et de structures qui, sous des registres variés composant les différentes disciplines, le libèrent de la prégnance brute et immédiate de son être - au - monde. Car, soulignons - le au passage, la prégnance immédiate de son être propre est une forme d'assujettissement involontaire qui se manifeste sans distance critique. Dans cette expérience spontanée et naïve le mouvement de la connaissance n'est pas encore accompli et le rapport du moi à l'objet reste lié à la singularité sensible. C'est alors l'absence de distance à soi et à l'objet qui devient essentielle et l'objet ne peut rien révéler à la conscience comme celle - ci ne peut rien révéler sur elle qui dépasse le cadre de son expérience actuelle. Au début de *La phénoménologie de l'esprit* la certitude sensible s'établit dans un rapport du Moi à l'objet marqué par la singularité et qui de ce fait ne peut sortir de sa détermination unilatérale : « Ni le Moi, ni la chose n'ont ici la signification d'une médiation multiforme, écrit Hegel. Le Moi n'a pas la signification d'un représenter ou d'un penser des moments divers, et la chose n'a pas la signification d'une multitude de caractères distincts ; mais la chose est, et elle est seulement parce qu'elle est. Elle est ; c'est là pour le savoir sensible l'essentiel, et ce pur être ou cette simple immédiateté constitue la vérité de la chose. La certitude également, en tant que *rapport,* est un *pur rapport immédiat.* La conscience est moi, rien de plus, un pur *celui - ci.* Le singulier sait un pur *ceci* ou sait *ce qui est singulier.* » [313]

Voyons à présent comment l'être - commun politique affecte la conscience de soi au point d'arriver à ce processus de désingularisation. Si l'être - commun politique est révélation consciente de l'être à la conscience du Moi, ce n'est pas à proprement parler en un sens ontologique mais métaphysique. En effet, cette expérience est échappement à la simple et immédiate subjectivité : « L'Idée universelle se présente ainsi, d'une part, comme plénitude substantielle, d'autre part, comme l'abstraction du libre arbitre.» Dans ce contexte oppositionnel doivent se connecter d'une manière inédite la « plénitude substantielle » et « l'atome individuel » et ce dernier doit, en particulier, échapper à une part de sa finitude. Ainsi, « Chaque individu exclut de soi l'autre et trouve en lui sa propre limite, la borne qu'il ne peut pas franchir : c'est ainsi qu'il est finitude. Cette réflexion en soi, la conscience individuelle de soi, représente l'altérité en face de l'Idée en général et demeure donc dans la finitude absolue.» [314] A ce stade purement interne de la conscience de soi le sujet risque la clôture du Moi et *la solitude absolue de l'être.* La conscience semble plénitude immédiate, adhérence à soi, mais est en réalité une forme dans laquelle *l'auto - révélation du Moi ne sort pas de la manière dont elle s'apparaît à elle - même.* En d'autres termes, ce qui manque au sujet véritable — mettant en relation son acte de prise de conscience et un contenu qui lui donne la certitude de lui - même en tant qu'il est substance, Idée, réalisant la médiation universelle nécessaire — c'est l'effectivité d'une relation *à lui - même* qui soit à la fois échappement à la pure subjectivité formelle et vide, et universelle médiation qui permette une véritable connaissance de soi, c'est - à dire une connaissance

313 HEGEL, La phénoménologie de l'esprit, 2 volumes, Paris, Aubier, Collection " Philosophie de l'esprit ", 1977, vol. 1, p. 82.

314 Ibid., p. 115.

rationnelle dans laquelle il *se* retrouve parce qu'il peut s'objectiver comme altérité au sein de la présence identificatrice de tous les autres. C'est ainsi que Hegel poursuit : « Pourtant cet être fini, cette extrême pointe de la liberté, cette connaissance formelle, est intimement rapportée à la majesté divine de l'Idée absolue qui connaît ce qui doit être ; en tant que tel, il constitue le domaine où se manifeste l'élément spirituel de la connaissance. Il constitue donc un aspect de l'absolu, sa réalité tout au moins formelle. Saisir la connexion absolue de ces deux termes opposés, *c'est la tâche profonde de la métaphysique*. La réflexion en soi, cette liberté, considérée dans l'abstrait, constitue l'élément formel de l'activité de l'Idée absolue. Celui qui se connaît se veut lui - même et veut se trouver partout ; dans toute objectivité, il doit être sa propre subjectivité et sa propre conscience de soi. C'est bien cela la certitude de soi - même ; mais étant donné que *la subjectivité n'a pas de contenu propre*, on devrait l'appeler tendance de la raison : de la même manière la piété est l'aspiration de l'individu à son salut (...).» [315]

315 Ibid., p. 115. C'est nous qui soulignons.

5. - DÉSINGULARISATION MORALE ET INSTITUTION POLITIQUE.

D'une façon plus générale, il semble que l'éducation soit le lieu de rencontre entre l'individu et une exigence morale qui, à un titre ou à un autre, fait partie intégrante de l'institution. Comment alors morale et politique s'articulent - elles dans le cadre de l'éducation? Et en quel sens peut - on dire qu'il y a une forme de désingularisation morale qui touche l'individu éduqué? Et en quoi cette désingularisation a - t - elle des répercussions à la fois anthropologiques et politiques?

Dans cet objectif assigné à la formation, n'y a - t - il pas tout d'abord un lien entre morale et éducation ? La pédagogie kantienne repose sur la nécessité pour l'individu de répondre à des exigences qui ne se réduisent pas à son individualité et qui montrent qu'il est responsable de lui - même devant l'humanité en général : « La providence a voulu que l'homme dégageât le bien de lui - même, et elle déclare en quelque sorte à l'homme : " Engage - toi dans le monde ! " — ainsi pourrait à peu près lui parler le Créateur, " je t'ai pourvu de toutes les dispositions au bien. C'est à toi qu'il revient de les développer ; ainsi, tout ton bonheur et tout ton malheur dépendent de toi - même " .» [316] De même, « C'est le devoir du genre humain que de dégager peu à peu de lui - même, par son propre effort, l'ensemble des dispositions naturelles de l'humanité » et « L'homme doit tout d'abord pourvoir au développement de ses dispositions au bien (...).» Kant définit « (...) un principe de l'art d'éduquer que les auteurs de projets pédagogiques, en particulier, devraient avoir toujours présent à leurs yeux : que jamais l'éducation des enfants ne se fasse en fonction du seul état présent, mais aussi du possible meilleur état à venir de l'humanité et de l'ensemble de sa destination. C'est là un

316 KANT, Propos de pédagogie, Paris, dans Oeuvres complètes, Gallimard, Collection " Pléiade ", 3 volumes, 1980 - 1986, vol. 3, pp. 1153/1154.

principe de grande importance. Les parents élèvent communément leurs enfants dans le seul dessein qu'ils s'adaptent au monde présent, fût - il corrompu. Or, ils devraient les éduquer pour que naisse un meilleur état futur. Les parents se préoccupent de leur maison, les princes de leur Etat. Les uns et les autres n'ont pas pour fin dernière le plus grand bien universel, ni la perfection à laquelle l'humanité est destinée, et pour laquelle elle est en effet disposée. Or l'économie d'un plan d'éducation devrait être conçu dans un esprit cosmopolitique.» [317] On doit donc être formé en fonction d'autre chose que de soi - même et d'autre chose que de l'état présent des choses, et la fin de l'éducation doit avoir pour objet non pas soi ou la société actuelle mais l'humanité que l'on porte en soi et qui peut s'accomplir sous la forme extérieure d'une organisation républicaine universelle. De ce point de vue le devoir implique bien autre chose que la réalisation de soi ou la recherche du bonheur. On ne saurait être entièrement éduqué en vue de l'épanouissement ou même de l'accomplissement individuel à moins de rapporter celui - ci à l'humanité. Rapporter les choses à soi en fonction d'inclinations sensibles dont on attend la réalisation d'un certain bonheur, c'est là une attitude égoïste qui nous éloigne de l'exigence morale d'agir en fonction d'autre chose que de soi - même. La nature humaine, explique Kant, oscille entre le sensible et l'intelligible : « Or nous trouvons cependant notre nature, en tant qu'être sensibles, constituée d'une façon telle que la matière de la faculté de désirer (les objets de l'inclination, que ce soit de l'espérance ou de la crainte) s'impose d'abord à nous, et que notre moi pathologiquement déterminable, tout incapable qu'il soit de fonder par ses maximes une législation universelle, a cependant tendance à faire valoir d'abord ses prétentions comme premières et originelles, tout comme s'il était notre moi tout entier. Cette tendance à se faire soi - même, d'après les principes déterminants subjectifs de son « arbitre », principe déterminant objectif de la volonté en général, on peut l'appeler l'amour de soi, et l'amour de soi quand il s'érige en principe législateur et en principe pratique inconditionné, devient de la présomption.» [318] La notion kantienne de respect nous permet de comprendre en quel sens nous avons, d'une manière générale, à prendre de la distance avec nous - mêmes en tant que nous sommes des êtres singuliers dont la tendance constante est de rapporter prioritairement les choses — intérieures ou extérieures — à nos propres inclinations sensibles. *C'est au moment où la conscience se met dans la position de respecter qu'elle se dessaisit d'elle - même sur le plan moral* : il ne s'agit plus en effet de prendre conscience de soi mais de prendre conscience de la nécessité légale d'une action devenue impérative et impersonnelle dans sa détermination et dans sa fin. Il s'agit à présent de rapporter sa volonté à un élément déterminant extérieur à elle mais qui n'appartient pourtant pas au monde empirique ; la volonté, au contraire, échappant aux déterminismes des inclinations sensibles est confrontée à l'altérité d'une législation ayant pouvoir de contrainte en tant qu'elle oblige la conscience du fait de son universalité et de son objectivité. La subjectivité — la volonté en tant qu'elle *vise* quelque chose lié aux penchants ou aux inclinations —, ne se trouve plus être *seulement*

317 KANT, op. cit., p. 1155.

318 KANT, Critique de la raison pratique, Paris, dans Oeuvres complètes, Gallimard, Collection " Pléiade ", 3 volumes, 1980 - 1986, vol. 2, p. 698.

dans son élément : elle prend conscience du respect déterminé par la loi morale et le devoir qu'elle se représente l'humilie et la détermine à se détacher d'elle - même pour considérer la nécessité morale légale transcendante à ses actions singulièrement déterminées. Si l'on retrouve alors un déterminisme moral de l'universalité c'est au sein d'une conscience individuelle qui saisit dans l'immanence même de son être propre l'exigence *interne* d'une altérité signe de la transcendance *externe* de la loi. *On voit que ce que je suis ne peut se résoudre en aucune façon à l'actuel et, en particulier, à mes penchants ou inclinations prenant la forme d'une sollicitation empirique présente.*

Philosophiquement et existentiellement la condition de cet homme marqué par une ambivalence peut se résumer ainsi : comment agir? Et surtout comment la singularité de telle action que je m'apprête à commettre par rapport à une situation contingente qui me détermine d'une manière empirique peut - elle s'accorder avec l'objectivité de la loi morale qui me force à ne plus être simplement moi - même dans l'instant et à passer par une médiation (celle de la loi morale et du commandement représenté par l'impératif catégorique) par laquelle je serais dessaisi de mon être singulier et des biens présents pour ne considérer que la rationalité d'une législation valable pour tous qui m'élève à l'universalité d'une condition morale et humaine dont je suis le dépositaire en même temps que le moyen? En effet « Toutes les inclinations ensemble ((...) dont la satisfaction s'appelle (...) Le bonheur personnel) constituent l'égoïsme *(solipsismus)*. Celui - ci est ou bien l'amour de soi, qui consiste dans une *bienveillance* envers soi - même par dessus toutes choses *(philautia)*, ou bien la *satisfaction* de soi - même (*arrogantia*). Le premier s'appelle particulièrement *amour - propre*, la seconde *présomption.*»

Le sentiment du respect moral nous affecte et, en ce sens, il est bien de l'ordre de la sensibilité mais il trouve sa source dans la raison et se trouve être entièrement a priori. Le respect a donc si l'on veut une efficacité sensible dans la mesure où il se manifeste comme sentiment interne, il est ce point de détermination par lequel s'opère le passage de l'intelligibilité pure de la loi morale objective à la sensibilité capable de rendre effective la loi morale de par la façon dont elle est subjectivement ressentie par la conscience. L'essentiel alors est que la « présomption », cette « satisfaction de soi - même » dont parle Kant, se trouve être limité, en ce sens qu'elle prend conscience de ses limites et de sa petitesse par rapport à l'exigence de la loi morale. « (...) Elle [la raison pure pratique] terrasse complètement la présomption, car toutes les prétentions à l'estime de soi - même, qui précèdent la conformité de la volonté à la loi morale, sont nulles et illégitimes, puisque la certitude d'une intention conforme à cette loi est précisément la première condition de toute valeur de la personne (...).Or la tendance à l'estime de soi - même fait partie des inclinations auxquelles la loi morale porte préjudice, puisque l'estime de soi - même ne repose que sur la moralité. La loi morale ruine donc entièrement la présomption. Mais, comme cette loi est malgré tout quelque chose de positif en soi, à savoir la forme d'une causalité intellectuelle, c'est - à - dire de la liberté, elle est en même temps un objet de *respect* dans la mesure où, par son opposition au penchant subjectif contraire, c'est - à - dire aux inclinations en nous, elle *affaiblit* la présomption, en allant même jusqu'à la *terrasser entièrement*, c'est - à - dire jusqu'à l'humilier, elle devient l'objet du plus grand respect, par conséquent aussi , le fondement d'un sentiment positif, qui n'est point d'origine empirique et est connu *a priori*. Le respect pour la loi morale est donc un sentiment produit par une cause intellectuelle, et ce sentiment est le seul que nous connaissions parfaitement *a priori*, et dont nous

puissions apercevoir la nécessité.» [319] Mais cet aspect négatif est complété par une détermination positive car « Ce dont la représentation, comme principe déterminant de notre volonté, nous humilie dans notre conscience de soi, excite, pour autant qu'il s'agit de quelque chose de positif et d'un principe déterminant, par soi - même, le respect. La loi morale est donc aussi subjectivement une cause de respect.» [320] Or « Le respect est le sentiment de notre faculté à atteindre une idée *qui pour nous - mêmes est une loi.*» [321] Le respect permet précisément l'institution d'une distance à soi fondatrice du dessaisissement de soi sur le plan moral. Or la question est de savoir à quoi renvoie le devoir moral. Autrement dit, si la présomption reste centrée sur l'individualité et l'égoïsme, et reste rivée au monde sensible comme condition du bonheur, défini comme la satisfaction des inclinations, le devoir implique la conscience d'un rapport négatif à soi - même puisque « La loi morale humilie donc inévitablement tout homme qui compare à cette loi la tendance de sa nature .» [322]

Cette loi par conséquent le porte ou l'oblige à agir en fonction d'une réalité intelligible qui a la valeur d'une fin : le devoir moral ne peut pas être ce qui est exclusivement rapporté à soi et ne peut valoir que dans un rapport à l'ego — visant notamment la satisfaction ou le contentement de soi — comme pouvait le faire penser la présomption comme forme de « l'amour de soi ». Ce que doit faire l'individu du point de vue de sa « personnalité » — « (...) comme un être doué de liberté intérieure (homo noumenon), (...) capable d'obligation et en particulier d'obligation envers lui - même (l'humanité en sa personne) (...) » [323] —, se rapporte nécessairement à un ordre de réalité irréductible à ses caractéristiques propres. D'ailleurs mêmes les devoirs envers soi - même renvoient à autre chose qu'à soi - même : l'individu en ce sens ne peut décidément pas être pris comme fin ultime et première d'une intentionnalité morale. Dans la division « objective » des devoirs envers soi - même, Kant distingue ceux qui sont « restrictifs » ou « négatifs » de ceux qui sont « extensifs » ou « positifs ». « Les premiers interdisent à l'homme d'agir contre la fin de sa nature, et n'intéressent donc que la conservation morale de soi - même, les seconds commandent de prendre pour fin un certain objet de l'arbitre, et intéressent le perfectionnement de soi - même.» [324] Et Kant ajoute que « Le premier principe du devoir envers soi - même tient dans cette sentence : " Vis conformément à la nature (...) " , c'est à dire conserve - toi dans la perfection de ta nature ; le second dans la proposition : " Rends - toi plus parfait que ne t'a créé la seule nature (...) ".» [325] Qu'ils soient « devoirs d'abstention », dans le premier cas, ou « devoirs d'effectuation », dans le second, ils sont

319 KANT, Ibid., p.697.

320 KANT, op. cit., p. 698.

321 KANT, Critique de la faculté de juger, Paris, dans Oeuvres complètes, Gallimard, Collection " Pléiade ", 3 volumes, 1980 - 1986, vol. 2, § 27, p. 1026.

322 KANT, Critique de la raison pratique, op. cit., p. 698.

323 KANT, Métaphysique des moeurs, Paris, dans Oeuvres complètes, Gallimard, Collection " Pléiade ", 3 volumes, 1980 - 1986, vol. 3, p. 702.

324 Ibid., p. 703.

325 Ibid., p. 703.

tous deux des « devoirs de vertu » [326] - celle - ci étant « (...) l'intention morale en lutte (...) [327] ou encore « la force de la maxime de l'homme dans l'accomplissement de son devoir.» [328] Cette vertu est ainsi un effort incessant pour se conformer au devoir et progresser en vue de l'idéal, ce qui explique que « La vertu est toujours en progrès et pourtant recommence toujours depuis le début. Elle est toujours en progrès parce que considérée objectivement, c'est un idéal et elle est inaccessible, bien que ce soit néanmoins un devoir de nous en rapprocher perpétuellement. Qu'elle recommence toujours depuis le début, cela se fonde, subjectivement, sur la nature de l'homme affecté de penchants sous l'influence desquels la vertu, avec ses maximes admises une fois pour toutes, ne peut jamais s'installer dans le repos et la tranquillité, mais tout au contraire sombre infailliblement lorsqu'elle n'est pas en progrès (...).» [329]

Soulignons au passage les formes diverses que peut prendre cette désingularisation et cet appel à un ordre d'intelligibilité qui incite puissamment l'individu à accomplir des facultés universelles qui sont en sa personne. Ainsi, comme l'explique Kant dans de forts beaux passages de la *Critique de la faculté de juger* l'homme, à partir d'une expérience de la nature, prend conscience d'une forme de supériorité et de sa destination comme être *universel*. La nature en ce sens est l'ordre extérieur qui permet à l'homme de s'ouvrir à la finalité universelle qui est en lui au titre de sa condition. *L'altérité de la nature dans l'expérience du sublime permet à l'individu de prendre conscience de ses facultés et de sa destination universelle* du fait de l'autonomie de sa raison. En effet « (...) De même que nous avons rencontré notre propre limite dans le caractère incommensurable de la nature et dans l'incapacité de notre faculté à atteindre un critère de mesure adapté à l'évaluation esthétique de la grandeur du *domaine* naturel, bien que nous ayons du même coup découvert dans notre faculté de raison un autre critère non sensible qui subsume dans une unité cette infinité même et par rapport auquel tout dans la nature est petit (...).» [330] De même si l'homme reconnaît sur le plan physique son impuissance par rapport aux phénomènes de la nature, « il [le caractère irrésistible de la force de l'incommensurabilité de la nature] nous révèle en même temps une faculté de nous juger indépendants par rapport à cette force irrésistible, ainsi qu'une supériorité sur la nature. (...) Ainsi l'humanité en notre personne reste - t - elle invaincue bien que l'homme dût succomber face à cette puissance de la Nature.» [331] « Ainsi nous appelons ici sublime la nature simplement parce qu'elle élève l'imagination à la capacité de présenter ces situations où l'esprit peut prendre conscience du caractère véritablement sublime de sa destination, supérieure même à la nature (...). En effet, la satisfaction ne touche ici que la *destination* de notre faculté — révélée par ce genre de situation — et

---

326 Ibid., p. 703.

327 KANT, Critique de la raison pratique, op. cit. p. 711.

328 KANT, Métaphysique des moeurs, op. cit., p. 676.

329 KANT, op. cit., p. 694.

330 KANT, Critique de la faculté de juger, op. cit., § 28, pp. 1031/1032.

331 Ibid., p. 1032.

le fait que nous soyons de par notre nature disposés à une telle faculté ; *tandis que l'exercice et le développement de cette faculté incombent à notre propre responsabilité.*» [332] Ainsi donc l'expérience d'une altérité nous fait prendre conscience de notre identité et de notre destination. Il apparaît à travers ces expériences diverses décrites par Kant, que l'individu a besoin d'une relation médiatrice à *autre chose qu'à lui - même* pour accéder à son humanité et à la destination qu'implique sa faculté rationnelle autonome. Celle - ci en particulier lui permettra de se dessaisir de ses inclinations et des considérations liées à l'égoïsme et au bonheur individuel pour *s'élever à la considération d'un ordre de réalité intelligible universel constitutif de son humanité.* En d'autres termes, de par sa condition et de par l'expérience qui lui est liée, l'homme porte en lui au titre de son existence factuelle, physique et contingente l'exigence constante d'une finalité universelle qui, bien qu'*empiriquement absente*, n'en est pas moins déterminante et constituante de son être - au - monde actuel. L'actuel comme conditionné apparaît inactualisé et désingularisé en étant ramené à un mode de détermination rationnel inconditionné appartenant au domaine de la loi morale pure. C'est donc le manque actuel, la déficience ontologique du présent — dans l'expérience de notre présomption et de notre humiliation dans le rapport à l'objectivité de la loi morale a priori que nous connaissons du fait de notre intériorité —, qui pose et détermine *l'exigence idéale corrélative* par laquelle la prise de conscience de chaque individu peut s'ouvrir téléologiquement à l'universalité morale avec ce qu'elle implique comme relation avec ses semblables. C'est ainsi ce type d'expérience qui révèle l'homme à la « sublimité » de sa condition en en faisant *une personne* élevée au - dessus du monde sensible capable de se déterminer en fonction de fins rationnelles dépassant sa condition empirique sujette aux inclinations et s'ordonnant à une destination purement intelligible ayant valeur ultime pour tous les membres de l'humanité. C'est alors que *l'individu empirique* peut s'élever à cette condition d'être intelligible et libre découvrant la législation de sa propre raison et d'une manière générale sa destination en tant qu'humain. Ainsi, s'interrogeant pour trouver « racine de la noble tige » du devoir dans la première partie de la *Critique de la raison pratique*, Kant explique ce qu'il faut entendre par « personnalité » : « Ce ne peut être rien de moins que ce qui élève l'homme au - dessus de lui - même (comme partie du monde sensible), ce qui le lie à un ordre de choses que seul l'entendement peut penser, auquel est soumis tout le monde sensible, et avec lui l'existence empiriquement déterminable de l'homme dans le temps et l'ensemble de toutes les fins (...). Ce n'est pas autre chose que la *personnalité*, c'est - à - dire la liberté et l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière, considérée cependant en même temps comme pouvoir d'un être qui est soumis à des lois pures pratiques qui lui sont propres, c'est - à - dire qui lui sont dictées par sa propre raison, la personne étant par conséquent, en tant qu'elle appartient au monde sensible, soumise à sa propre personnalité en tant qu'elle appartient en même temps au monde intelligible.» [333] C'est donc bien une forme de dépassement qui permet à l'homme de s'élever à l'essence même de sa destination et de viser, notamment à travers l'effort constant de la vertu, la loi morale de la raison pure dans son universalité en s'affranchissant du domaine des déterminations empiriques particulières — qu'elles tiennent au

332 Ibid., pp. 1031/1032. C'est nous qui soulignons.

333 KANT, Critique de la raison pratique, op. cit., pp. 713/714.

monde sensible en général ou aux déterminismes sensibles internes qui l'inclinent à des actions pathologiquement déterminées. La désingularisation est double puisque l'individu n'en reste ni à sa condition empirique actuelle interne, ni à sa condition empirique externe recouvrant l'ordre du monde sensible en général.

Ainsi, nous avons avant tout à devenir ce que nous sommes en tant qu'humains : nous avons par conséquent à devenir toujours plus humains et à nous former dans ce processus de *désapprentissage* dont nous parlions plus haut pour être davantage conforme à cette universalité que nous portons au titre de notre condition. Nous ne pouvons ainsi vraiment nous accomplir que si nous nous inscrivons dans un mouvement d'auto - dépassement. La pédagogie implique ainsi que nous soyons capables de nous oublier dans ce que nous sommes ici et maintenant, de dépasser notre existence empirique, pour mieux nous retrouver « ailleurs » : dans les déterminations universelles communes à l'humanité en général. N'est - ce pas cet ailleurs qui définit le sens même de la morale ? Nous ne saurions nous limiter à être présents au présent mais nous devons, pour répondre à l'exigence morale du sens de l'humain, savoir aussi *être absents à notre singularité et au présent pour pouvoir être présents à l'humanité en général.*

ÊTRE - COMMUN ET IMMORTALITÉ : UNIVERSALITÉ ET GRAND - ÊTRE DANS LA PHILOSOPHIE DE COMTE.

Dans le *Système de politique positive* Auguste Comte montre de quelle façon l'accomplissement anthropologique de l'individualité se joue dans son rapport à l'universel, à l'humanité en général. La religion vise ainsi « (...) tantôt à *régler* chaque existence personnelle, tantôt à *rallier* les diverses individualités » [334] ,de telle manière que la singularité semble s'abolir dans la conception ou la réalisation d'un ensemble de relations au sein desquelles prime le tout sur les parties, sur les individualités. La notion d'humanité comprend par ailleurs le présent, le passé et l'avenir, et l'universalité, conçue de manière temporelle et dynamique, établit une continuité entre les générations. C'est ainsi que chaque existence individuelle trouve une forme de son accomplissement dans le service du Grand - Etre : « Quoique ce Grand - Etre surpasse évidemment toute force humaine, même collective, sa constitution nécessaire et sa propre destinée le rendent éminemment sympathique envers tous ses serviteurs. Le moindre d'entre nous peut et doit aspirer constamment à le conserver et même à l'améliorer. (...) La puissance suprême est la résultante continue de toutes les forces susceptibles de concourir volontairement au perfectionnement universel (...). Chacun de ses vrais éléments comporte deux existences successives : l'une objective, toujours passagère, où il sert directement le Grand - Etre, d'après l'ensemble des préparations antérieures ; l'autre subjective, naturellement perpétuelle, où son service se prolonge indirectement, par les résultats qu'il laisse à ses successeurs.» [335]

En un sens, les principaux aspects de la vie sociale doivent préparer la possibilité d'une existence vouée à l'humanité, existence fondamentalement altruiste. Ainsi en va - t - il par exemple

334 COMTE, Système de politique positive, op. cit., vol.. 2, p. 9.

335 Ibid., pp. 59/60.

de la famille qui doit permettre de développer les principales tendances qui seront au fondement de la vie sociale et morale et permettront le service désintéressé du Grand - Etre. Comte définissant « l'axiome élémentaire de la sociologie statique » écrit dans le troisième chapitre du tome deuxième du *Système de politique positive* consacré à la famille : « (...) La société humaine se compose de familles, et non d'individus. Selon un principe fondamental (...) un système quelconque ne peut être formé que d'éléments semblables à lui et seulement moindres. Une *société* n'est donc pas plus décomposable en *individus* qu'une surface géométrique ne l'est en lignes ou une ligne en points. La moindre société, savoir la famille, quelquefois réduite à son couple fondamental, constitue donc le véritable élément sociologique. De là dérivent ensuite les groupes plus composés qui, sous les noms de classes et de cités, deviennent pour le Grand - Etre, les équivalents des tissus et des organes biologiques (...).» [336] Plus encore, Comte associe finalement la sphère privée et la sphère politique en cherchant la source affective et naturelle de ce qui produit les relations morales nécessaires à l'existence collective. C'est pourquoi « (...) dans l'ordre humain, seul type complet de l'ordre universel, il n'existe pas davantage de familles sans société que de société sans familles. Le développement continu du vrai Grand - Etre identifie de plus en plus l'existence domestique et l'existence politique, d'après une connexité croissante entre la vie privée et la vie publique.» [337] La famille fonctionne ainsi comme lieu de production des liens affectifs altruistes et comme élément d'intégration des valeurs morales qui fondent l'existence politique. Envisageant « l'élément social » qu'est la famille Comte explique sa fonction d'universalisation en ce qui concerne l'ordre humain qui joue dans deux directions complémentaires : «Il [l'élément social] doit être conçu tantôt comme source spontanée de notre éducation morale, tantôt comme base naturelle de notre organisation politique. Sous le premier aspect, chaque famille actuelle prépare la société future ; sous le second, une nouvelle famille étend la société présente.» [338] La famille est ainsi l'élément de base au sein duquel l'homme devient altruiste à partir d'instincts qui, en eux - mêmes, sont égoïstes. Lieu de la « moralisation » progressive de l'homme, elle permet à ce dernier de toujours mieux réaliser la formule morale et sociale du positivisme : « vivre pour autrui ». En effet, « L'efficacité morale de la vie domestique consiste à former la seule transition naturelle qui puisse habituellement nous dégager de la pure personnalité pour nous élever graduellement jusqu'à la vraie sociabilité.» [339] Ainsi, l'intérêt égoïste se transforme progressivement en son contraire et s'ouvre à l'universel dans le registre accompli de l'ordre humain : tout se passe donc comme si les instincts naturels étaient interceptés par l'ordre familial pour subir une désingularisation rendant possible la production de liens humains universels à la fois moraux et sociaux. C'est pourquoi «L'instinct sexuel et l'instinct maternel, seuls particuliers à la vie de famille, sont, en eux - mêmes, presque autant égoïstes que le simple instinct conservateur (...). Mais ils suscitent des relations spéciales éminemment propres à développer tous

336 COMTE, op. cit., p. 181.

337 Ibid., p. 182.

338 Ibid., p. 183.

339 Ibid., p. 180.

les penchants sociaux : de là résulte leur principale efficacité morale, qui ne comporte aucun équivalent. C'est donc en vertu de leur imperfection que les affections domestiques deviennent les seuls intermédiaires spontanés entre l'égoïsme et l'altruisme, de manière à fournir la base essentielle d'une solution réelle au grand problème humain. Dès lors, leur vrai perfectionnement doit consister, en général, à devenir de plus en plus sociales ou de moins en moins personnelles, sans rien perdre de leur intensité.» [340] Comte décrit également la continuité entre l'ordre familial et l'ordre social, ce dernier dépendant du premier. La condition familiale objective va déterminer dans l'individu le développement d'essors « sympathiques » et de penchants graduellement altruistes : « Dans la famille humaine, l'éducation graduelle du sentiment social commence spontanément par les relations involontaires qui résultent de notre naissance. Elles nous font d'abord sentir la continuité successive, puis la solidarité actuelle.» [341] Comte, en particulier, distingue deux « essors sympathiques » trouvant leur origine dans l'existence familiale de l'individu : « la vénération filiale » et « les rapports fraternels.» La première offre un bel exemple de cette extension graduelle de « l'essor sympathique » qui assure la continuité et la transformation d'affections et de penchants d'abord naturels pour devenir ensuite sociaux et moraux et fonder par conséquent le rapport aux autres. Ainsi l'altruisme qui se développe peut s'étendre au point d'embrasser l'Humanité. Si la relation de vénération filiale est d'abord exclusivement individuelle et singulière, elle devient par la suite, du fait de la socialisation progressive, une relation s'ouvrant à l'universel et assurant l'unité des éléments composant le Grand - Etre. Dès lors, l'accomplissement du « sentiment social » prend la forme d'une *décontextualisation* progressive qui agit au coeur même de la relation filiale. En effet « La soumission de l'enfant étant d'abord forcée, elle n'y développe que l'instinct conservateur. Mais les relations continues qu'il contracte ainsi suscitent bientôt l'essor graduel d'un penchant supérieur, aussi naturel quoique moins énergique. La vénération filiale vient dès lors ennoblir une obéissance longtemps involontaire, et compléter le premier pas fondamental de la vraie moralité, consistant surtout à aimer nos supérieurs. Une fois introduit sous l'irrésistible impulsion des besoins les plus personnels, ce respect subsiste et grandit par son propre charme, à mesure que les services sont mieux appréciés, et *il survit même à toute protection objective.* Des relations étroites qui l'ont fait naître, il peut s'étendre graduellement jusqu'aux plus vastes influences analogues, de manière à comprendre, non seulement tous les ancêtres proprement dit, *mais aussi l'ensemble des prédécesseurs quelconques*, et enfin le Grand - Etre lui - Même.» [342]

De cette façon s'opère le passage de tendances égoïstes à des tendances qui deviennent altruistes et finalement consacrées à l'Humanité en général indépendamment des liens particuliers déterminants à l'origine, au sein de l'existence domestique. L' « essor sympathique » se désingularise à mesure qu'il s'étend pour devenir, dans le lien qu'il entretient avec le Grand - Etre, immatériel : c'est - à - dire déterminé par aucune individualité objective ou réellement existante. C'est ainsi que la

340 COMTE, op. cit., p. 184.

341 Ibid., pp. 184/185.

342 Ibid., p. 185. C'est nous qui soulignons.

relation singulière de vénération filiale devient, dans la « première phase de l'initiation morale », universelle, immatérielle et impersonnelle. Nous ne vénérons plus telle personne, mais nous vénérons nos ancêtres, puis des prédécesseurs quelconques et enfin toute l'Humanité sous une forme non plus matérielle et personnelle mais spirituelle et immatérielle. On trouve le même processus dans l'instauration des rapports fraternels qui fonctionnent par décontextualisation dans la mesure où, pourtant issus de la situation de fraternité naturelle, ils se purifient graduellement en se moralisant. Ainsi « Les rapports fraternels viennent alors développer en nous le pur attachement, exempt de toute protection et concurrence, surtout quand la diversité des sexes écarte mieux les pensées de rivalité.» [343] De même « (...) la fraternité termine toujours l'essor involontaire de notre sociabilité, en développant l'affection domestique la mieux susceptible d'extension extérieure, et qui, en effet, fournit partout le type spontané de l'amour universel.» [344] Ainsi, les individualités semblent bien s'acheminer vers un point qui, se référant sans cesse au Grand - Etre, en détermine, au - delà des situations objectives et des individualités, une unité centrée sur l'universalité : «Lors même que l'état social est installé et historiquement élaboré, en ce qui concerne l'individu, le " dualisme affectif , le conflit entre égoïsme et altruisme subsistera comme moteur de la vie psychique". Seul le " Grand - Etre " comme objet de croyance est un. (...).(...) Seul le positivisme dont la maxime est " Vivre pour Autrui " arrache en partie l'individu à son existence corporelle, à l'égoïsme.» [345] On entrevoit plus nettement encore en quoi consiste une telle existence individuelle désingularisée dans la conception qui met en relation le cerveau avec le passé et l'avenir, plongeant ainsi par la pensée l'individu dans une relation à l'universalité du Grand - Etre : Comte « (...) envisage une existence terrestre " dé - corporéisée " (qu'il appelle subjective) ainsi que la possibilité de " vies cérébrales collectives ". Il qualifie le cerveau de " double placenta permanent entre l'homme et l'humanité ", dans la mesure où cet organe met l'individu en relation avec ce à quoi il n'a pas directement accès, avec le passé, avec les morts donc et avec l'avenir. Par la pensée, l'individu atteint en effet la " vie subjective ", cette vie non corporelle c'est - à - dire non individuelle que certains hommes peuvent mener sur la terre et que les hommes remarquables vivent après leur mort. " Le triomphe de l'humanité sur Dieu, c'est de faire prévaloir le nous sur le moi ". La " vie subjective " est la forme d'immortalité terrestre du positivisme, le " placenta cérébral " des individus étant directement participation au Grand - Etre c'est - à - dire (...) en partie au langage comme dépôt socio - historique.» [346] Après cette intériorisation de la morale et cette intégration de l'universalité du Grand - Etre sous la forme de la morale et de l'existence domestique, qu'en est - il plus spécifiquement de la politique sous la forme de l'exigence de citoyenneté?

Le Grand - Etre n'a pas pour autant une existence purement abstraite ou désincarnée car il s'organise progressivement dans l'espace. En effet « Tout être devant se former de ses semblables,

---

343 COMTE, op. cit., p. 185.

344 Ibid., p. 186.

345 GRANGE, La philosophie d'Auguste Comte, Paris, PUF, Collection " Philosophie d'aujourd'hui ", 1996, p. 386.

346 Ibid., pp. 386/387.

l'humanité se décompose, d'abord en Cités, puis en Familles, mais jamais en individus.» [347] Si le Grand - Etre est un « être indivisible » [348], il n'en reste pas moins que la Famille et la Patrie sont des préliminaires indispensables : « En effet, les deux attributs essentiels de l'existence collective, solidarité, continuité, se retrouvent nécessairement dans ses moindres degrés, où, sans être aussi complets, ils deviennent mieux appréciables. Voilà comment la Famille et la Patrie ne cesseront jamais d'offrir, à l'esprit autant qu'au coeur, les préambules nécessaires de l'Humanité.» [349] Insistons sur le phénomène d'intériorisation de ce qui touche à la chose commune, à la république chez Comte. La chose commune n'est plus édictée en extériorité aux citoyens, car ceux - ci développent *une conscience républicaine intérieure* passant par des pratiques concrètes et non pas par la considération d'exigences abstraites. Cette conscience, tout autant morale que politique, montre de quelle façon les individualités se vouent au service de l'organisation du tout de la société.

Comme le souligne J. Grange dans *La philosophie d'Auguste Comte,* le contrat social chez Comte est avant tout un contrat moral : « Le nouveau contrat social sera de confiance réciproque, moral car reposant sur l'accord implicite entre les personnes sans organisation politique centralisée. Il est du même type que celui qu'induit la révolution industrielle ou la spécialisation scientifique : " chacun de nous fait reposer, à beaucoup d'égards le maintien même de sa propre vie sur l'aptitude à la moralité d'une foule d'agents presque inconnus dont l'ineptie ou la perversité, pouvait gravement affecter des masses souvent fort étendues." Bien qu'elle ne puisse être imposée institutionnellement cette confiance a une dimension collective, en effet, car s'exerçant de manière anonyme, elle repose sur ce que nous appellerions une éthique personnelle des agents. Le contrat moral de la " république " n'est donc pas la simple acceptation raisonnée de dispositions réglementaires ou légales, mais s'appuie sur l '" intériorisation " de la préoccupation de la chose commune par l'éducation. Il amènera les individus dans leur conduite privée ou publique à pratiquer concrètement l'altruisme, le désintéressement, la responsabilité. Il faut pour le construire, toute la force de suggestion de l'opinion et des représentations collectives (...) et le modelage des sentiments individuels (...).» [350] Dans la philosophie politique de Comte, les notions de sujet et d'Etat tendent à être remplacées par des ensembles dans lesquels elles s'intègrent entièrement au point de disparaître : «Le droit suppose l'individualité abstraite du sujet, la notion également abstraite d'Etat et appartient donc à la " transition " métaphysique (...). La notion de devoir devra remplacer celle de droit, l'idée de relation ou de lien social celle de sujet, l'idée d'Humanité et de Cité celle d'Etat.» [351] En ce qui concerne plus particulièrement l'Etat, l'organisation territoriale doit permettre de l'ordonner à des entités plus petites (la famille) et à d'autres plus grandes et intégratrices (l'Humanité). Ainsi « L'" Etat " ou la patrie doit être de dimension suffisamment restreinte en effet pour favoriser des " relais "

347 COMTE, op. cit., vol. 4, p. 31.

348 Ibid., p. 32.

349 Ibid., p. 32.

350 GRANGE, op. cit., p. 315.

351 Ibid., pp. 319/320.

d'identification communautaires, les Etats nationaux de la période moderne de par leur taille aussi bien que par leur type de définition induisant une agrégation trop " abstraite " de citoyens. Les régions, cités, états, seront les intermédiaires nécessaires entre les familles et la " société internationale" ; ils sont conçus par Comte de manière assez complexe dans la mesure où ils ont une base à la fois " naturelle " et historico - sociale, une fonction (permettre une interprétation concrète du lieu social et de l'identification à l'Humanité.» [352] *En un sens, tout se passe comme si le contrat moral et l'Etat au sens comtien procédaient par intériorisation de ce que la conception classique de l'Etat républicain fait essentiellement résider dans l'organisation institutionnelle extérieure.* Le projet républicain de Comte semble alors résorber au moins en partie le politique dans la morale et dans l'organisation sociale qu'elle implique. *Ce soubassement moral de la politique républicaine* ne procède - t - il pas par intériorisation de l'universel en ce sens que chaque « devoir », chaque « lien social » réalisé dans la Cité ou dans l'Humanité contient, dans sa détermination et dans l'effet qu'il produit, l'ensemble de l'organisation à laquelle il s'applique et d'où il vient?

Enfin, dans ce contexte, le citoyen semble pouvoir se définir comme celui qui aime l'Humanité non pas seulement dans le registre religieux du culte par exemple, mais dans celui de l'action spécifiquement politique, c'est - à - dire de l'action civique grâce à laquelle vont prendre corps les principes du positivisme. Ainsi, «Le mot citoyen ne disparaît pas du vocabulaire comtien mais il est employé dans un sens particulier, écrit J. Grange.(...) L'amour de l'Humanité est différent du sentiment chrétien qui restait souvent vague et s'abstenait fréquemment d'engager à l'action concrète, c'est - à - dire de mettre en oeuvre de manière terrestre la charité. Dans l'état positif le prochain est défini : ce sont les hommes actuellement présents dans la cité dont on est citoyen. " *Vivre pour autrui* ", la devise du positivisme n'étant pas une formule abstraite, l'altruisme et la bienveillance doivent donc trouver pour se manifester, un champ d'action moins général que l'Humanité et moins privé que la famille. Des trois modes humains de coopération, en effet " *l'union domestique, le concours civique, l'harmonie religieuse* " c'est peut être le second qui est le plus essentiel.» [353] Comte, novateur sur le plan politique, permet de penser jusqu'en ses conséquences ultimes l'intériorisation de l'universel dans l'institution républicaine, dans la mesure où non seulement les individualités sont dans des relations systématiquement organisées, mais aussi qu'elles ont toutes conscience de l'Etre auquel elles se dévouent dans la pensée comme dans l'action. En quoi consiste cette intériorisation chez Comte et de quelle façon l'intériorité et l'extériorité peuvent - elles se joindre pour permettre l'accomplissement anthropologique sous la forme de l'accomplissement de l'Humanité ou du Grand - Etre? Toute activité individuelle s'accomplit tout d'abord dans le service du Grand - Etre et, au delà même de la disparition individuelle, les effets de l'action continuent l'existence subjective sous la forme des oeuvres. La mort n'est plus seulement l'aboutissement temporel de la finitude humaine : elle devient l'auxiliaire du Grand - Etre dans lequel s'incorporent les existences devenues subjectives. *Le Grand - Etre est le point culminant de l'être - commun* constitué par les hommes : en lui convergent toutes les actions individuelles et ainsi s'opère la

352 Ibid., pp. 320/321.

353 GRANGE, op. cit., pp. 322/323.

désingularisation par laquelle chacun se rapporte au grand organisme : l'oubli de soi comme *moi* identifié et clos, comme individualité fixée. *D'une certain façon c'est la mort elle - même qui est mise en commun ou, plus exactement, l'être - commun n'est véritablement possible dans son extension d'universalité et d'éternité que dans la mesure où l'ensemble des existences se rassemblent au sein du grand organisme.*

En outre, l'unité du Grand - Etre se réalise aussi dans le rapport à l'extériorité, à « l'ordre universel », à l'ensemble des lois objectives auxquelles nous sommes soumis à un titre ou à un autre. S'il y a alors désingularisation et universalisation consécutive, c'est dans la mesure où le Grand - Etre déploie son existence propre dans un rapport à l'extériorité (la nature) qui actualise les principales tendances altruistes qui le constituent. L'objectivité extérieure est ainsi une universalité dont la fonction ne tient pas seulement à la rationalité qu'elle implique dans la détermination épistémologique du dogme comme le montre Comte dans le troisième chapitre du tome 4 du *Système de politique positive*. En effet « (...) la prépondérance du coeur sur l'esprit reste pourtant la source essentielle de l'unité ; parce que nous sommes ainsi poussés à l'accomplissement de ses conditions intellectuelles, et disposés à chérir une nécessité qui nous améliore. Voilà comment le culte, en développant l'amour, consacre le dogme, indépendamment des exigences de l'activité, comme indispensable à l'harmonie, tant individuelle que collective. Ce n'est pas seulement pour modifier l'ordre universel que nous devons le connaître : nous l'étudions surtout afin de le subir dignement, suivant la théorie fondamentale de l'unité, résumée par la construction du mot religion, où le dehors consolide le dedans. Les lois les plus modifiables sont aussi celles qui font le mieux sentir que leur perfectionnement, loin de nous affranchir, consiste à nous lier davantage, de manière à développer et consolider notre unité.» [354] C'est ainsi l'ordre objectif extérieur qui, loin de générer la confrontation à une hétérogénéité et à une dispersion des phénomènes de la nature, produit une unification : la nécessité, inséparable du monde extérieur, est une garantie de notre unification et de notre humanisation dans la mesure où les caractéristiques de l'homme sont façonnées par l'extérieur sur le mode de la régulation et de la discipline. En effet, « Quoique le dogme positif semble nous enchaîner par les fatalités extérieures, il nous procure réellement l'unique liberté qui soit possible ou désirable, en faisant cesser un arbitraire toujours favorable aux mauvaises impulsions (...). Soumis à des lois modifiables, nous sommes vraiment libres et moraux, parce que leur empire nous aide toujours à faire prévaloir nos meilleures inclinations (...). Bornée même à l'appréciation de l'ordre matériel, qui constitua son domaine primitif, la science produit déjà cette sainte réaction, surgie d'abord des études relatives aux phénomènes que nous ne pouvons aucunement modifier. La soumission forcée qu'ils déterminent comprime nos impulsions égoïstes, source naturelle de toute révolte, et développe celui des trois instincts altruistes qui se trouve à la fois le plus usuel et le moins accessible.» [355] *La conception comtienne de la liberté est ainsi un des facteurs de la désingularisation et de la détermination de l'universalité de l'être - commun.* En effet, cette liberté ne saurait consister en une simple extériorisation subjective singulière ; elle se forme dans la confrontation à l'extériorité, et,

354 COMTE, op. cit., vol. 4, p. 164.

355 Ibid., p. 169.

l'intériorité, le « dedans », [356] trouve la source objective de son unification par rapport aux autres dans l'intériorisation de cet ordre objectif universel révélé à la raison par la science et le dogme.

Mais il est nécessaire que cette première forme d'intériorisation soit complétée par une seconde forme qui, s'appuyant sur le sensible et l'affectif, permettra l'établissement d'une continuité entre les générations de manière à assurer l'unification affective constante de l'Humanité. Ainsi, Comte soulignera que « La plus grande difficulté de la régénération positive consiste dans l'essor continu de l'existence subjective chez toutes les âmes. Il faut que la population actuelle s'y sente toujours placée entre l'ensemble de ses prédécesseurs et celui de ses successeurs, afin de développer la continuité fondamentale qui la domine par les uns pour les autres. Nous devrons donc entretenir avec les morts, et même les non - nés, un commerce plus suivi, quoique moins spécial, qu'avec nos propres contemporains. (...). Malgré l'anarchie qui dispose aujourd'hui tant d'âmes à qualifier de pure entité tout être collectif, la consistance et la dignité de chaque individualité résultèrent toujours de sa subordination à quelque existence composée. Sans un tel appui, nous ne pourrions assez pourvoir au besoin continu d'éterniser une vie passagère en la liant à des destinées impérissables.» [357]On voit comment s'opère la désingularisation. Non seulement l'existence individuelle et personnelle ne trouve tout son sens et ne s'accomplit vraiment qu'en s'intégrant au tout du Grand - Etre, mais, en outre, l'existence subjective de l'individu ne devient possible et effective qu'à partir du moment où les phénomènes qui se rapportent à l'individualité corporelle ont disparu. En d'autres termes : l'immortalité n'est assurée et effective au sein de l'être - commun du Grand - Etre que dans la mesure où l'existence individuelle, qui risque toujours de dévier et de se particulariser du fait des « nécessités corporelles », se réalise dans l'universalité du Grand - Etre dont l'existence collective s'inscrit au sein de la continuité inter - générationnelle par laquelle les morts soutiennent les vivants qui, eux - mêmes, exercent leurs activités pour les non encore nés. Nous ne sommes plus alors dans le cadre d'une conception ontologique individualiste d'une mort qui ne vaudrait que pour l'individu ou qui n'aurait de sens que dans le rapport à lui. La mort au sens de l'être - commun est un relais qui permet de dépasser la finitude individuelle pour s'accomplir au sein de l'universalité active et ouverte constituée par le Grand - Etre en devenir. *Ce dernier développe alors une vie spécifique qui, par principe, tend à abolir les individualités pour les faire converger vers ce qu'il y a de commun dans leurs multiples relations de dépendance mutuelles.* Plus précisément, «Cette efficacité résulte de ce que le Grand - Etre constitue nécessairement le meilleur type de l'unité, puisque sa nature composée exclut toutes les divergences et développe toutes les convergences. Issu du concours universel, il le provoque et le consolide, en le représentant. Toujours soumis à l'ordre fondamental, il le résume et le consacre, même en le modifiant. Non moins apte à régler qu'à rallier, son ascendant institue l'unité chez ses dignes serviteurs, en les poussant à s'identifier avec la suprême existence. L'ensemble des tendances personnelles, condensées dans la volonté propre à la vie objective, trouve ainsi le guide le mieux exempt de toute disposition arbitraire, parce que ses impulsions quelconques suivent

356 Ibid., p. 164.

357 COMTE, op. cit., pp. 24/25.

spontanément des lois appréciables.» [358] L'individualité elle - même prolonge son existence au sein du Grand - Etre : « Le principal privilège de notre nature consiste en ce que chaque individualité s'y perpétue indirectement par l'existence subjective, si son essor objectif a laissé de dignes résultats.» [359]

La philosophie positive réalise ainsi l'unification en acte dans l'existence concrète confrontée au monde objectif de l'amour et de la raison grâce au lien qui existe, dans la religion de l'Humanité, entre le culte et le dogme positifs. Relisons Comte : « Pour achever de caractériser la participation du dogme à l'établissement de l'harmonie normale, il faut regarder la discipline finale comme destinée surtout à régler les volontés afin de diriger les actes. On voit alors qu'un tel but exige le concours continu des trois parties de la vraie religion, d'abord affective, puis spéculative, enfin active. Il demande, avant tout, que le culte ait directement développé les impulsions sympathiques, où réside la principale source de l'unité. Mais il suppose ensuite que le dogme a dissipé l'indécision spontanée de notre conduite en puisant, hors de nous, des motifs entièrement exempts d'arbitraire. Quand la discipline inspirée par l'amour se trouve ainsi fondée sur la foi, le régime la complète et la consolide en développant une activité d'où résulte la réaction, à la fois directrice et répressive, de l'ensemble envers les parties. » [360] C'est pourquoi le culte a une telle importance : « La principale efficacité de ce culte concerne le perfectionnement moral (...). Inspiré par l'attachement, il développe la bonté, puisque nous y devenons les protecteurs objectifs de nos patrons subjectifs. Mais leur adoration cultive surtout la vénération, le plus important des trois penchants sociaux, et le plus difficile à stimuler, faute de connexions égoïstes (...).» [361] L'universalité du Grand - Etre prend ici sa source dans le développement de sentiments sociaux réactivés par la pratique régulière d'un culte mettant en jeu des éléments esthétiques : *l'unification et l'universalisation s'inscrivent ainsi dans l'intériorité même de l'individu qui devient le médiateur* individuel et *objectif* — dans la mesure où c'est lui, en tant qu'individualité concrète, qui pratique et met en oeuvre le culte — de l'humanité subjective. L'intériorisation de l'universel est cette fois un procédé de médiation réalisé individuellement qui pousse chacun à concevoir, au delà de lui - même, l'unité du Grand - Etre et, en un sens, à lui donner *vie c'est - à dire a y participer par l'intermédiaire de la réactivation cultuelle consistant à rendre présent ce qui objectivement à disparu mais qui reste prépondérant dans l'optique de l'unité, de la continuité et de l'universalité de tout ce qui est fondamentalement commun à l'Humanité.* Plus encore, le culte permet l'activation et la convergence des tendances universelles de l'individualité car « Adorant l'Humanité pour la mieux servir en la connaissant davantage, ce culte modifie nécessairement toutes les faces d'une existence dont l'ensemble se trouve représenté par la constitution du Grand - Etre. Mais sa prépondérance normale sur les deux autres parties de la religion universelle [le dogme et la foi] résulte essentiellement de ce que son principal domaine consiste dans

358 Ibid., pp. 166/167.

359 Ibid., pp. 34/35

360 COMTE, op. cit., p. 41.

361 Ibid., p.119

l'essor direct et continu des instincts sympathiques, seule source de l'unité positive. C'est seulement après avoir ainsi caractérisé la sociolâtrie qu'on peut convenablement apprécier son influence spéculative et même active. Toute l'efficacité du culte positif repose sur la loi fondamentale qui fait résulter d'un sage exercice le perfectionnement continu des facultés humaines. L'adoration du Grand - Etre les développe simultanément, en exprimant toujours nos émotions idéalisées. (...) Voilà comment le culte devient l'idéalisation synthétique de l'existence qu'il doit perfectionner.» [362] Dans l'univers sociolâtrique les existences individuelles se lient les unes aux autres à travers des sentiments communs réactivés qui permettent l'incorporation graduelle au Grand - être : « Dans le culte personnel, chaque âme se place sous le patronage de la Famille, tant subjective qu'objective. Il faut ensuite que l'ensemble de l'existence domestique reçoive du sacerdoce la protection religieuse de la Patrie. Enfin, dans le culte public, la cité vient elle - même invoquer la suprématie de l'Humanité. Tel est la progression normale où le Grand - Etre sanctifie successivement les trois degrés nécessaires de son service continu, d'abord personnel, puis domestique, et finalement civique, en plaçant chacun d'eux sous la protection du suivant.» [363]

4.- PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ÊTRE - COMMUN. LE POLITIQUE COMME FORCE IMMATERIELLE D'INSTITUTION.

362 Ibid., pp. 92/93.

363 Ibid., p. 121.

1.- LA CONSTITUTION PREMIÈRE DE L'ÊTRE - COMMUN : INTERSUBJECTIVITÉ, IMMATERIALITÉ, COMMUNAUTÉ POLITIQUE.

Dans l'acte de langage politique il y a dépassement du solipsisme et le sens s'universalise ; il y a constitution d'un horizon de sens collectif qui dépasse le simple dialogue et intègre la pluralité des points de vue pour tenter de les unifier ou au moins de les faire coexister en les rendant compatibles. Dans ce contexte d'une langue politique fondatrice, étant au commencement de la constitution d'une chose commune et, au - delà, visant la constitution décisive d'un être - commun irréductible aux communicants, on conçoit que l'ego est obligé de sortir d'une position intentionnelle solipsiste. On retrouve ici certains problèmes de la phénoménologie husserlienne et notamment le problème de la constitution d'un être - commun et d'une expérience de l'objectivité passant par l'intersubjectivité et la conscience de l'existence de l'autre, ainsi que par la constitution de ce que l'on peut appeler le domaine universel de l'interhumain. L'approche phénoménologique husserlienne peut être ici d'un grand secours dans la mesure où son point de départ est précisément la pure subjectivité comme « résidu » de l'expérience de l'épochè phénoménologique. Rappelons la démarche d'ensemble qu'il met en place en particulier dans la première partie des *Idées directrices 1* qui lui permet de considérer la conscience comme source originaire du sens : « Nous poursuivrons cette étude aussi loin qu'il est possible pour obtenir l'évidence à laquelle nous avons visé, à savoir que la conscience a en elle - même un être propre qui, dans son absolue spécificité eidétique, n'est pas affectée par l'exclusion phénoménologique. Ainsi elle subsiste comme " résidu phénoménologique " et constitue une région de l 'être originale par principe, et qui peut devenir en fait le champ d'application d'une nouvelle science, — bref de la phénoménologie.» [364] On comprend alors de quelle façon après la suspension de la thèse de l'attitude naturelle, la conscience au contact de purs flux de vécu internes est le point de surgissement originaire du sens que manifeste toute intentionnalité. La conscience phénoménologique, présence originaire à l'ego d'une subjectivité pure et d'intentionnalités marquées par la singularité, doit pourtant échapper à l'écueil d'un sens qui n'aurait de valeur que pour une seule conscience. Bien entendu le projet husserlien n'en reste pas au plan de la singularité puisque celle - ci n ' a de véritable valeur que dans la mesure où elle mène aux conditions de possibilité de la

364 HUSSERL, Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, 1, op. cit., § 33, p. 108.

connaissance entendue en un sens rationnel et universel. En 1907 Husserl insistera sur ce thème du dépassement de la singularité phénoménale dans l'acte même de connaître qui ne saurait se réduire à l'apparaissant singulier et uniquement vécu par le sujet : « Il est manifeste en tout cas, que toute cette recherche sur l'essence est bien une recherche générique. Le phénomène cognitif singulier, apparaissant et disparaissant dans le flux de la conscience, n'est pas l'objet des affirmations phénoménologiques. Ce que vise la recherche, ce sont les " sources de la connaissance ", ce sont les origines qui sont à saisir par la vision générique, ce sont les données absolues génériques qui représentent les mesures de base générales sur lesquelles doit être mesuré tout sens, et par suite aussi tout droit, de la pensée confuse, et par lesquelles doivent être résolues toutes les énigmes qu'elle pose dans son rapport à l'objet.» [365] De même, il s'agit sur un autre plan de retrouver la source phénoménologique de ce qui peut être à l'origine de la constitution de relations et d'horizons d'universalité ayant une valeur pour des personnes membres d'une même communauté et en particulier d'une même communauté politique. Il s'agit donc à nouveau d'échapper au solipsisme politique qui consisterait à faire de chaque personne une monade close sur elle - même et ne rencontrant autrui (l'autre citoyen, l'autre membre de la communauté partagée), que du fait formel de l'extériorité des règles du droit applicables à tous. En d'autres termes, pour cerner le plus précisément possible la nature du lien objectif au sein de la société politique, il est nécessaire de montrer comment celui - ci s'intériorise sur le mode conscientiel intersubjectif.

C'est finalement le difficile problème de l'intersubjectivité et de la constitution d'un monde objectif qui puisse précisément être le fondement d'un être - commun qu'interroge Husserl et, au - delà, des conditions de constitution des différents niveaux de communautés humaines. Il procède au § 58 des Méditations cartésiennes à une « analyse intentionnelle des communautés intersubjectives supérieures » et montre comment par degrés peut émerger « La constitution de l'humanité ou de la communauté qui appartient à son essence complète (...).» [366] Pour que cette constitution de la communauté puisse être possible, il faut que les consciences soient révélées l'une à l'autre et que surgisse du même coup un certain monde commun ayant un sens objectif. La constitution de cette objectivité, inséparable d'une expérience intersubjective, passe par une aperception symétrique de l'autre corps non pas saisi avec telle ou telle propriété distinctive perçue pour elle - même et rapportée à l'autre, mais toujours rapporté à soi sur le mode de la subjectivité propre de l'ego. Le problème suivant est alors posé : comment accéder à autrui, le « faire » exister tout en constituant un monde objectif commun qui ne passe pas par la matérialité d'un monde simplement donné dans l'expérience naturelle des objets perçus en extériorité, mais qui se fonde sur une expérience phénoménologique qui reste transcendante dans sa constitution, et par laquelle l'objectivité commune constituée n'appartient à aucun des deux ego du point de vue de leur existence empiriquement donnée, et qui ne peut donc se réduire à aucune des propriétés matérielles de ces ego. Si en effet, le corps de l'autre dans la « perception apprésentative » est assimilé et identifié comme étant semblable au mien, ce n'est absolument pas en raison de ses propriétés effectives et de sa situation dans le

365 HUSSERL, L'idée de la phénoménologie, op. cit., p. 80.

366 HUSSERL, Méditations cartésiennes, Paris, Vrin, 1969, § 58, p. 112.

monde (en tant, par exemple qu'il perçoit ceci ou cela à partir de son « hic absolu ») : tout au contraire, ces propriétés de l'autre ego sont, une à une, rigoureusement différentes de toutes les miennes du fait de notre situation mondaine et existentielle. En effet « Si nous revenons maintenant à notre cas de l'aperception de l'alter - ego, il va de soi que ce qui est apprésenté, dans mon ambiance primordiale, par le corps qui est là - bas (illic), n'appartient pas à ma sphère psychique, ni, en général, à la sphère qui m'est propre. De par mon corps organique, je suis ici centre d'un monde primordial, orienté autour de moi. Par là, l'ensemble de ma sphère d'appartenance primordiale possède, en tant que monade, la structure du hic et non pas le contenu d'un illic quelconque, variable dans le mode du « je puis et je fais », ni, par conséquent d'un illic déterminé.» [367] Qu'y a - t - il alors de commun ? Ce qui est intentionnellement saisi comme identique dans la perception apprésentative de l'autre, c'est la structure commune de notre être au monde, le fait que cette perception apprésentative comme « association accouplante » permette à l'ego de saisir intuitivement l'identité de l'autre, mais d'une certaine façon sans que rien de la singularité de l'autre — de ce qu'il est « en original » comme dit Husserl — ne me soit donné. *L'être - commun et l'expérience apprésentative qui le fonde nous mettent en présence d'un registre phénoménologique de la désingularisation : l'identité de l'autre n'est saisie que comme détermination d'une identité toujours réciproque et qui procède, par conséquent, selon le mode de l'inclusion assimilante* : « C'est ainsi que l'aperception assimilatrice, grâce à laquelle le corps extérieur (illic), analogue à mon propre corps, acquiert le sens d'organisme, devient possible. Il acquiert par suite la signification d'un organisme se trouvant dans un autre " monde " analogue à mon monde primordial.» [368] Ce qui est commun se trouve alors dans la relation réciproque inclusive suivante : je saisis l'autre *comme* moi et il me saisit *comme* lui ; nous nous égalisons et nous identifions réciproquement en excluant de fait toute donnée singulière de notre expérience « originale » qu'elle soit subjective ou perceptive. En effet Husserl explique que « la caractéristique d'une association accouplante est que, dans le cas le plus simple, deux contenus y sont expressément et intuitivement donnés dans l'unité d'une conscience et, par là même, en pure passivité, c'est - à - dire qu'ils ont " remarqués " ou non, fondent phénoménologiquement, en tant qu'ils apparaissent comme distincts, une unité de ressemblance ; ils apparaissent donc toujours comme formant un couple.» [369] Ces « éléments qui s'accouplent sont donnés à la conscience " ensemble " et " distincts " à la fois ; plus précisément, ils s'appellent mutuellement et, par ce qui est leur sens objectif, se recouvrent en se passant mutuellement leurs éléments. Ce recouvrement peut être total ou partiel ; il implique toujours une gradation ayant pour cas limité l ' " égalité ".» [370] L'objectivité se constitue ainsi dans un passage mutuel qui s'opère de l'un à l'autre, établissant une sorte de transfert réciproque d'éléments unifiés dans l'apprésentation accouplante. L ' « égalité » en question n'est pas simplement identificatrice et il ne

367 Ibid., 54, pp. 100/101.

368 HUSSERL, op. cit., p. 100. C'est nous qui soulignons.

369 Ibid., § 51, p.95.

370 Ibid., p. 95.

s'agit donc pas de dire que l'ego A s'identifie à l'ego B, ce qui, non conforme au principe de contradiction, n'aurait ni sens ontologique ni sens logique. Au contraire, « (...) je n'appréhende pas l'autre tout simplement comme mon double, je ne l'appréhende ni pourvu de ma sphère originale ou d'une sphère pareille à la mienne, ni pourvu de phénomènes spatiaux qui m'appartiennent en tant que liés à l ' " ici " (hic) ; mais - à considérer la chose de plus près - avec des phénomènes tels que je pourrais en avoir si j'allais " la - bas " (illic) et si j'y étais.» [371]

Autrement dit l'objectivité qui lie deux consciences dans l'expérience apprésentative des corps différents et dissymétriques du point de vue de la perception — spatialement et matériellement séparés par le hic et l'illic — n'est pas une donnée qui s'institue par la médiation de l'extériorité des choses qui sont « dans « l'espace, mais elle est originairement co - donnée de par les ressemblances du corps de l'autre dans l'espace et leur saisie sur le mode de l'assimilation analogique. L'objectivité n'est donc pas une réalité donnée aux consciences dans l'ordre de la factualité et notamment d'un contenu « objectif » de l'espace — telle ou telle série d'objets perçus dans une quasi - simultanéité et d'une manière à peu près identique par exemple. Elle est au contraire toujours co - donnée dans une expérience immatérielle et fusionnelle, puisque, nous l'avons vu, constituée d'une manière aperceptive qui exclut le recours constitutif aux simples données de la perception par lesquelles on pourrait faire une comparaison empirique des corps. Les corps propres sont donnés en tant qu'ils sont situés dans l'extériorité, c'est - à dire dans la nature définie comme expérience commune, explique Husserl dans le livre second des *Idées directrices* : « (...) Je fais l'expérience des corps qui dans l'extériorité me font face, de même que d'autres choses, en archi - présence ; mais je fais l'expérience de l'intériorité du psychique par apprésentation.» [372] Ainsi « L'ensemble des objets qui peuvent être donnés en archi - présence et qui forment, pour tous les sujets qui communiquent entre eux, un domaine de l'archi - présence commune, est *la nature au sens premier et originaire du terme.* C'est la nature matérielle spatio - temporelle. Le seule et unique espace, le seul et unique temps, le seul et unique monde chosique pour tous : le seul et unique monde qui peut être donné à tous en archi - présence.» [373] Le monde donné en commun dans cette expérience commune constitutive de l'extériorité de l'être naturel n'est pas composé de tels ou tels objets perçus de telle ou telle manière, mais il est formé des cadres généraux sans lesquels aucun objet de perception ne pourrait être donné. La communication avec l'autre est donc originairement — c'est - à - dire dans l'ordre de détermination de ce qui est lié « avec » dans une relation unificatrice — fondée sur un certain être - commun aux deux consciences qui se manifestent chacune du point de vue de leur corps propre et à partir d'une expérience sur l'objectivité intersubjective qui le fonde. Il y a déjà dans cet accouplement une réciprocité qui s'instaure dans la mesure où les ego pourtant en eux - mêmes distincts et séparés du point de vue spatial et des propriétés de leurs corps situés, se « réunissent » et « s'égalisent » dans cette expérience originelle par laquelle s'ouvre et s'accomplit une forme de « co

---

371 Ibid., §53, p. 99

372 HUSSERL, Idées directrice pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, op. cit., 2, § 45, p. 231.

373 Ibid., § 44, p. 230.

- existence » fondatrice à double titre dans la mesure où elle fait surgir l'existence co - donnée de l'alter ego et, conséquemment, l'existence — au moins possible — d'un monde objectif commun pouvant faire l'objet d'une appropriation partagée. Ainsi, si la « sphère primordiale » est première et déterminante, cela signifie que l ' « aperception assimilante » [374] et l ' « intentionnalité médiate » [375] qui l'accompagnent ont un caractère d'immatérialité dans la mesure où elles sont des actes fondés sur l'intentionnalité de la conscience d'un ego qui reste transcendantalement pur [376]. Plus précisément l'intentionnalité de la conscience constituante ne posant pas le corps de l'autre dans sa réalité empirique, en tant que simplement « donné » ou « présenté » dans une perception déterminée, il faut bien que cette intentionnalité particulière, partant des vécus propres de son corps propre, « centre fonctionnel » [377] de l'ensemble de ses actions, assimile l'autre de son propre point de vue intentionnel.

En outre, l'autre phénoménologiquement constitué est intentionnellement appréhendé dans l'aperception accouplante comme « (...) un " moi " d'un monde primordial ou une monade.» [378] *S'il y a ainsi association des deux corps du point de vue de leur reconnaissance réciproque, c'est en un sens immatériel puisque l'être - commun de ces deux corps est saisi dans les deux cas du point de vue du « monde primordial » de l'ego, du point de vue premier de chaque « monade », point de vue appartenant à la sphère transcendantalement pure de la conscience phénoménologique.* Husserl le dit au travers d'un exemple éclairant donné au § 50 des Méditations : « Supposons un autre homme entré dans le champ de notre perception ; en réduction primordiale, cela veut dire que, dans le champs de la perception de ma nature primordiale, apparaît un corps qui, en qualité de primordial, ne peut être qu'un élément déterminant de moi - même (transcendance immanente). Puisque dans cette nature et dans ce monde mon corps est le seul corps qui soit et qui puisse être constitué d'une manière originelle comme organisme (organe fonctionnant), il faut que cet autre corps — qui pourtant lui aussi, se donne comme organisme — tienne ce sens d'une transposition aperceptive à partir de mon propre corps. Et cela, de manière à exclure une justification véritablement directe et, par conséquent, primordiale — par une perception dans le sens fort du terme — des prédicats spécifiques de l'organisme. Dès lors il est clair que seule une ressemblance reliant dans la sphère primordiale cet autre corps avec le mien, peut fournir le fondement et le motif de concevoir " par analogie " ce corps comme un autre organisme.» [379] En d'autres termes : rien de l'autre ne m'est donné du point de vue de sa singularité ; tout ce qui m'est donné l'est originellement en partage avec

374 HUSSERL, Méditations cartésiennes, op. cit., § 50, p. 93.

375 Ibid., p 92.

376 Cf. la quatrième méditation husserlienne.

377 Ibid., § 53, p. 99.

378 Ibid., p. 99.

379 HUSSERL, op. cit., § 50, p. 93.

lui et le fondement de notre être - commun est très précisément ce qui nous transcende l'un et l'autre puisque nous appartenant à tous deux.

Au - delà des singularités constituées des ego séparés, l'expérience phénoménologique originaire nous permet de voir que, sur le plan d'une constitution communautaire, l'un est l'autre sur le plan de l'immatérialité constitutive de l'aperception accouplante et qu'il n'est pas l'autre — et qu'il ne peut pas l'être — du point de vue de son être singulier qui reste ontologiquement un en - soi irréductible à toute appréhension qui prétendrait saisir son unité et sa totalité. *Le premier moment de la communauté humaine est donc déjà un moment désingularisant et une ouverture à une forme première de l'universalité qui s'inscrit dans l'objectivité d'un monde commun.* Sur un plan plus général cela signifie que l'être - commun ainsi constitué n'ayant pas une origine matérielle établit une *réciprocité immatérielle qui transcende la condition ontologique donnée et irréductible des ego singularisés.* Sur le plan du dépassement du solipsisme et de la constitution d'une communauté il apparaît que la donnée ultime dans la communauté en cours de constitution est un certain élément « transcendantal » qui fonde l'être - commun. Plus encore, ce que nous apporte, dans une perspective politique, l'approche husserlienne est le point décisif suivant : la sortie du solipsisme et la définition intersubjective d'un être - commun seraient impossibles si l'interrelation des ego se limitait à une comparaison fondée sur des diversités et des singularités simplement circonscrites et additionnées ; seule l'expérience aperceptive immatérielle (car rapportée à l'intentionnalité de l'ego et à sa « sphère primordiale ») permet la détermination globale d'une identité et la définition générale d'un monde commun. Un peu plus loin Husserl souligne lui - même ce caractère d'immatérialité du point de vue de la communauté. Evoquant au § 56 les relations entre monades il explique le point suivant : « Elles sont pourtant réellement séparées de ma monade, en tant qu'aucun lien réel ne conduit de leurs expériences (Erlebnisse) aux miennes, de ce qui leur appartient à ce qui m'appartient. A cette séparation correspond dans la « réalité », dans le « monde », entre mon être psycho - physique et l'être psycho - physique d'autrui, une séparation qui se présente comme spatiale à cause du caractère spatial des organismes objectifs. Mais, d'autre part, cette communauté originelle n'est pas un rien. Si, « réellement », toute monade est une unité absolument circonscrite et fermée, toutefois la pénétration irréelle, pénétration intentionnelle d'autrui dans ma sphère primordiale, n'est pas irréelle au sens du rêve ou de la fantaisie. *C'est l'être qui est en communion intentionnelle avec de l'être.* C'est un lien qui, par principe, est sui generis, une communion effective, celle qui est précisément la condition transcendantale de l'existence d'un monde, d'un monde des hommes et des choses.» [380] C'est ainsi que Husserl souligne le point suivant : « Par conséquent, le corps apparaissant dans ma sphère monadique dans le mode de l'illic, appréhendé comme l'organisme corporel d'un autre, comme l'organisme de l'alter - ego, l'est en même temps, comme le même corps, dans le mode du " hic ", dont " l'autre " a l'expérience dans sa sphère monadique.» [381] Autrement dit : si l'on se met à la place de l'autre corps au sein de l'illic sur la base des ressemblances assimilatrices, c'est toujours sur le mode d'une expérience « primordiale » de la

380 HUSSERL, op. cit., § 56, p. 109. C'est nous qui soulignons.

381 Ibid., p. 99.

conscience qui, en elle - même, ne se déploie plus dans le registre de la réalité empirique et spatiale. Ainsi, selon Husserl, cette forme première de l'objectivité est aussi premier fondement de la communauté des hommes en général.

La constitution de l'objectivité d'un monde qui nous est effectivement commun est donc inséparable d'une relation ou, mieux, d'un lien intersubjectif. D'une façon plus générale, on ne peut ainsi accéder à l'être - commun que dans la mesure où celui - ci est constitué dans des actes de conscience spécifiques par lesquels la position initiale de la conscience, que Husserl appelle « sphère primordiale de la conscience », se trouve dépassée en ce sens qu'elle s'oriente vers un point de vue qu'elle comprend et qui pourtant n'est pas primordialement le sien puisqu'il pose l'existence de l'autre et l'être - commun qui l'accompagne. D 'une certaine façon, pour comprendre que l'autre est différence et altérité, il faut tout d'abord que je l'assimile à moi - même — que je l'identifie — mais sans pouvoir passer par des expériences singulières vécues « en original » : nous n'avons ainsi à échanger que ce que nous n'avons pas en commun du point de vue de la singularité intentionnelle et existentielle de nos propres vécus internes. L'autre est ainsi pour moi le même qu'à la condition expresse que je puisse faire abstraction de la singularité de son être - propre, de sa singularité ontologique. D'une certaine façon l'autre m'est donné comme mon égal et comme celui auquel je puis m'identifier, mais, simultanément, il reste un être de pure singularité en face de moi tant il est vrai que, phénoménologiquement, je ne pourrai jamais, quelles que soient nos relations intersubjectives, connaître ses propres états intentionnels et ses propres flux de vécu. Si l'autre est mon égal du point de vue de son être - au - monde — qui révèle des structures analogues aux miennes —, il ne saurait jamais être mon égal du point de vue ontologique : mon être est à jamais séparé du sien, mais notre condition est originellement partagée et nous pouvons d'ailleurs, dans le cadre d'une position spatiale, nous mettre à la place de l'autre. « Les choses posées par d'autres sont aussi les miennes : dans l'intropathie, je prends part à la position accomplie par l'autre, j'identifie par exemple la chose que j'ai en face de moi sur le mode d'apparition a, avec la chose posée par l'autre sur le mode d'apparition b. A cela se rattache la possibilité de l'échange par un changement de place : tout homme a, au même endroit de l'espace, les " mêmes " apparences de la même chose — si du moins tous les hommes ont, comme nous pouvons le supposer, la même sensibilité (...) » [382] explique Husserl montrant clairement que le phénomène ou l'objet dans un certain mode d'apparaître ne peut être commun que dans la mesure où, tout en étant spatialement séparés, nous avons la faculté de nous mettre à la place de l'autre et de tirer alors la conclusion d'un monde naturel et humain qui a quelque chose de commun et qui, dés lors, exprime un certain type d'universalité. Mais l'essentiel en ce point est de reconnaître que se constitue phénoménologiquement une forme d'objectivité dans le rapport à l'autre que Husserl assimile à une « intersubjectivité». « Quoi qu'il en soit, ce qui est objectif (ce qui est intersubjectif) se divise dit Husserl, quant au mode de donnée, en deux groupes.» Dans le deuxième cas il décrit « (...) un co - présent qui ne peut pas lui - même être perçu, qui ne peut pas être résolu en ses perceptions à lui, du moins dans sa teneur ontologique propre.(...) Je peux faire

382 HUSSERL, Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, op. cit., 2, § 46, p. 237.

l'expérience des autres, mais seulement par intropathie ; leur contenu propre, eux seuls peuvent en faire l'expérience dans une perception originaire.» [383]

En outre et d'une manière plus générale, il est possible pour chaque personne de saisir des idéalités au sein même de communautés envisagées à différentes échelles par Husserl : le couple, l'amitié, l'association, le citoyen dans la commune. Cette saisie permet d'une part de comprendre le sens global du type de relation qui est vécue et d'autre part d'échapper en un sens à la seule détermination empirico - subjective. En d'autres termes, c'est la référence phénoménologique première qui peut s'avérer constituante et qui peut le cas échéant servir de fondement non seulement à la compréhension de la relation inter - personnelle considérée, mais peut servir aussi à la transformer en partant de l'idéalité phénoménologique dont il est question. Une fois encore l'être inter - subjectif, social et politique n'est pas réduit à l'expérience empirico - subjective, mais il peut trouver la source de sa détermination dans une idéalité dans laquelle le sujet saisit l'essence même de la relation commune envisagée. Dans tous ces cas il s'agit de comprendre *par intropathie* ce qui constitue l'essence même de la relation aux autres dans le cadre de ce qui est commun et nous unit. Certaines représentations nous sont accessibles qui ne correspondent peut être pas à l'amitié réelle, telle qu'elle est vécue par les sujets affiliés, mais qui permettent de lui donner un sens par essence. « J'entretiens un rapport d'amitié avec d'autres. L'amitié peut très bien ne pas être une amitié " idéale " ; mais je peux modifier la représentation intuitive, ce qui exige que je puisse accorder intuitivement une validité à des modes de motivations qui, le cas échéant, ne sont pas ceux qui sont agissants ou principalement et régulièrement agissants et que pour cela, par exemple, je puisse mettre hors - circuit l'un ou l'autre des motifs égoïstiques ou me le représenter mis hors - circuit et que je puisse suivre les *modifications qui se produisent par essence quant à la configuration sociale idéelle.*» [384] Une fois encore nous ne sommes pas pris en tant que personne dans des réseaux de détermination empiriques, puisqu'à côté de l'expérience mondaine et matérielle des autres nous avons la transcendance de l'idéalité de l'essence qui définit (ou peut définir) une certaine manière d'être en commun qui n'est pas réductible à la factualité vécue par les personnes. *Sur le plan politique de la commune et de la citoyenneté*, je peux me représenter, « le sens » de la communauté communale à laquelle j'appartiens, en allant pour ainsi dire directement à l'essence, par exemple en saisissant intuitivement la fonction régulatrice des lois. La conscience de l'objet politique dont je suis membre ne passe donc pas par un procès vécu empirique qui consisterait notamment à expérimenter successivement toutes sortes de situations intersubjectives sociales et politiques, mais à passer outre pour accéder à l'essence et au sens global quitte à revenir après coup à ces différentes situations. De même en ce qui concerne une commune,« je parviens à la plus complète compréhension en tant que citoyen qui y participe activement, en passant par toutes les activités civiles qui relèvent du domaine de la commune, en prenant connaissance de la constitution de la commune, et ce pas seulement verbalement en m'informant sur le statut de la commune et les usages et les moeurs qui relèvent de cette sphère, en me documentant et en m'instruisant par les récits des autres, mais bien en me rendant

383 HUSSERL, op. cit., § 51, p. 279.

384 Ibid., p. 280. C'est nous qui soulignons.

clair le " sens " de tout cela, en me rendant intuitives les lois dans leur application à la praxis et d'après leur fonction pour sa régulation et, par là, en me rendant complètement clair son " essence ". Si je ne peux le faire au point de vue général, il suffit à la rigueur que je le fasse sur des exemples.» [385] Il s'agit ainsi de ne pas en rester à ce qui empiriquement détermine mon existence socio - politique de personne citoyenne (« les usages », « les moeurs », « les statuts »), mais de prendre le problème par le haut en s'élevant à son essence pour en tirer une compréhension universelle non réductible à ce qui est déjà opérationnel dans l'existence socio - politique telle qu'elle se déroule effectivement. Il semble bien alors y avoir une relation de va - et - vient entre l'idéalité politique communale et la réalité telle qu'elle se déroule dans l'expérience qui est la mienne dans les conditions concrètes de l'existence collective, relation dont on peut penser qu'elle peut être à l'origine d'une prise de conscience politique essentielle qui peut déterminer la personne citoyenne à s'impliquer dans la vie politique d'une manière idéale, au sens de cette référence à l'exigence même du sens global de la communauté politique. Dans cette perspective aussi, semble - t - il, c'est le devoir - être essentiel qui peut commander dans l'action ou l'engagement, certaines modalités de l'être.

En 1929, Husserl, s'interrogeant sur la signification du terme *logos,* consacre un passage capital à ce qu'il appelle « formation spirituelle objective.» [386] Il distingue la matérialité qui manifeste et rend perceptibles les formations en question et ce qui les constitue au titre d'une essence idéale indépendante en un sens de la matérialité dans laquelle elles prennent corps. Les exemples donnés sont empruntés au langage mais aussi à l'esthétique. Ainsi les actes de langage mettent en jeu des signes liés à l'histoire des entités collectives que sont les peuples mais qui n'en ont pas moins des caractéristiques immatérielles ou spirituelles. « Le langage en tant que système de signes habituels naissant et se transformant dans la communauté d'un peuple, persistant à la manière de la tradition, en tant que système de signes au moyen desquels s'effectue l'expression des pensées en opposition avec d'autres sortes de signes, la langage ainsi conçu livre de toute façon ses propres problèmes. Un de ces problèmes c'est *l'idéalité du langage* (...). Nous pouvons caractériser cette idéalité (...) Ainsi : *le langage a l'objectivité des objectités du monde qu'on appelle spirituel ou monde de la culture et non pas l'objectivité de la simple nature physique.* En tant que formation spirituelle objective, le langage a les mêmes propriétés que les autres formations spirituelles (...).» [387] Husserl est à la recherche d'un logos et, en tant que rationaliste, il ne peut en rester à une philosophie purement solipsiste de la conscience. *D'où l'extrême importance philosophique de la constitution d'un monde commun au sein duquel la problématique du monde de l'esprit peut prendre une signification anthropologique pertinente dans la mesure où, par essence, cette problématique implique une sortie du monde transcendantalement subjectif de la conscience.* La question de l'existence collective, la question de « l'expérience sociale » et des « objectités sociales », exige un élargissement

385 HUSSERL, op. cit., pp. 280/281.

386 HUSSERL, Logique formelle et logique transcendantale, Paris, PUF, Collection " Epiméthée ", 1957, p.30.

387 Ibid. p. 30.

considérable de la problématique phénoménologique de l'intersubjectivité dans la mesure où il apparaît nécessaire à présent de reconnaître au sein d'un monde et d'une existence communs, des entités identifiables et reconnaissables par la pluralité des consciences qui se manifestent, au - delà de leur apparaître conscientiel subjectif, comme *effectivement* objectives ou pouvant être saisies comme telles. En d'autres termes, sur le plan de l'existence commune le sujet ne peut rester simplement sujet, *il doit se dédoubler dans une expérience unitaire* et se saisir et être saisi par autrui comme sujet - objet ou comme sujet objectivé au sein d'un monde commun qui peut être social et politique. Comme le notait Husserl dans ses cours de Fribourg datant de 1921 et consacrés à « *l'esprit commun* » des communautés de personnes, « Dans l'association constituée, je ne suis pas seulement un sujet actif, mais le sujet d'une action personnelle et, en tant que tel, je ne suis pas seulement le sujet d'une *praxis*, mais aussi sujet - objet, faisant partie du contenu de l'action (de ce qui est voulu, de ce à quoi on aspire, de ce qui est projeté). Je conviens de quelque chose avec quelqu'un d'autre, si je prends en charge une fonction, l'autre me détermine à me déterminer moi - même à prendre en charge telle ou telle chose.» [388] C'est ainsi que phénoménologiquement un système d'actions réciproques communes s'institue dans la relation que nous pouvons avoir aux autres, au point de déterminer des unités de références suprapersonnelles permettant d'orienter les actions et les projets dans le cadre d'un monde commun qui, dès lors, est fondé sur un être - commun qui peut prendre de multiples formes : associative au sens restreint, social en un sens plus large ou politique si l'on considère la communauté vivante réciproque des citoyens. Il existe ainsi des « communautés de la volonté » explique Husserl comme la « communauté familiale », la « communauté conjugale » ou la communauté du peuple ». Dans ce cadre « La manière dont se produit un lien entre personnes doit assurément prendre son point de départ dans une empathie actuelle et un accord actuel, ou encore dans une subordination qui est née naturellement mais qui s'est instaurée avec le statut d'un contact ou d'une communication personnelle. Mais il faut ensuite prendre en considération les institutions où les personnes restent " inconnues ". Mais ce sont à chaque fois des communautés de la volonté de personnes particulières qui, en tant que sujets volontaires, se comprennent de façon intime quoique médiate.» [389] En d'autres termes, au coeur de la relation institutionnelle réciproque les sujets volontaires sont dans un rapport de compréhension tout en pouvant être *inconnus* les uns aux autres ; cela revient à dire que l'unité constitutive de leur relation réciproque universelle s'inscrit dans le registre d'une idéalité puisqu'il n'existe pas nécessairement d'éléments matériels pouvant servir de médiateur pour les consciences. De plus, en ce point se lient, de façon originairement constitutive, les subjectivités qui, devenues médiatrices les unes pour les autres, montrent ainsi que les diverses communautés considérées ou l'institution politique au sens de l'Etat sont les points de référence universels qui rapportent les consciences à un centre commun définissant une unité idéale, une unité spirituelle « suprapersonnelle ». Dans un tel cadre c'est finalement la structure même de l'action qui se trouve transformée dans la mesure où en elle à présent s'inscrit un nouveau rapport relevant à la fois de la médiation et de l'immédiation. En effet « (...) Son action est de façon médiate également la

388 HUSSERL, Sur l'intersubjectivité, 2, Paris, PUF. , Collection " Epiméthée ", 2001, p. 280.

389 Ibid., p. 283.

mienne, et si la relation est réciproque, mon action, mon activité sont pour moi simultanément une action complexe, qui n'a été réalisée et n'est à réaliser immédiatement qu'en partie par moi - même, et en partie par lui. L'ensemble de l'action et de l'opération correspond à mon action, et est également son action en un sens supérieur, fondé, alors que chacun de son côté contribue immédiatement à la chose depuis " sa partie ", et accomplit une action primaire qui est exclusivement la sienne, mais correspond à une partie de l'action secondaire fondée, laquelle est l'action complète de chacun d'entre nous. *Il en va ainsi pour toutes les oeuvres communautaires.*» [390] Ainsi, « En cela, chaque sujet personnel n'agit pas seulement de façon originaire et immédiate dans la forme des intentionnalités qu'il vit lui - même, dans la forme des aspirations et des volontés qui jaillissent de lui - même, mais, dans la communication, il agit à travers le moi conscient étranger dans la forme des aspirations et des volontés étrangères. Corrélativement, il se sait lui - même, mais également *vice versa*, être le *medium* de chaque volonté et de chaque intention personnelles étrangères en général. Il s'agit d'un contexte personnel institué par l'empathie, dans lequel (dans chaque perspective authentiquement sociale qui constitue une couche de socialité propre) vit " une conviction ", " une évaluation ", " une volonté " accompagnées de toutes ses présuppositions unitaires d'un genre analogue. Et, à titre de corrélats, nous possédons l'unité d ' " une" opération, d ' " une " oeuvre, éventuellement d'une unité qui s'étend et se développe à travers l'indéfinité ouverte de l'extension temporelle : l'unité d'un Etat, d'une religion,, d'une langue, d'une littérature, d'un art, etc. ; dans le cas de socialités restreintes comme certains groupements associatifs, nous possédons l'unité d'un objectif communautaire, l'unité de l'activité associative respective, qui s'inscrit dans le système des actions qui se succèdent les unes aux autres et sont motivées par l'unité du but.» [391]

C'est ainsi que se constitue — *via la médiation intersubjective idéalement unifiée par la communauté ou par l'institution comme, par exemple, l'Etat* — des entités objectives qui socialement et/ou politiquement transcendent la singularité des expériences intentionnelles subjectives. Le sujet ne subsiste plus seulement en lui - même et par lui - même ; il s'extériorise puis, intériorisant l'unité qu'il constitue avec les autres membres de la communauté, il n'y a plus pour lui d'opposition irréductible entre intériorité et extériorité non plus d'ailleurs qu'entre lui et les autres en tant que membres de la communauté considérée. La dualité sujet - objet disparaît ainsi dans l'ordre de l'unité sociale et politique dans la mesure où *le commun intériorisé* permet à chacun de rencontrer l'autre en soi (médiatisé par l'institution ou la communauté) et soi en l'autre au titre d'une visée unitive commune pouvant être constituée en fonction d'autre chose que ce qui est donné simplement dans l'expérience.

Qu'en est - il à présent du mode d'action tel qu'il se constitue au niveau de « la personnalité communautaire et du monde social? » [392] Nous retrouvons alors la liaison de l'action du sujet au monde commun qui implique le référence à la communication. En effet « Partout où, liés par une

390 HUSSERL, op. cit., p. 286.

391 Ibid., pp. 287/288.

392 HUSSERL, op. cit., p. 291.

compréhension intime, qu'elle soit unilatérale ou réciproque, nous savons que l'unité de l'action opérante apparaît référée au monde commun (dans lequel s'inscrit aussitôt chaque produit de l'opération, créant par là même des mondes environnants dont les degrés sont toujours supérieurs), la personne individuelle agit à vrai dire, mais elle englobe consciemment l'action tout autant que le résultat de l'action de l'autre personne.» [393] Mais Husserl, s'appuyant sur le concept fondamental de communication, va plus loin. En effet, il décrit *une inclusion identificatrice* des consciences au sein d'entités conscientielles « suprapersonnelles » déterminantes en vertu d'un certain caractère d'idéalité. Ainsi « Chaque activité associative, chaque travail en commun en coexistence est un exemple de la constitution d'opérations communautaires dans la compréhension *réciproque* (...).» [394] De telles *opérations* — nous ne sommes plus simplement dans le domaine immanent de la conscience et de ses états, mais dans celui de la constitution d'entités constituées et opérant à un niveau supérieur, dans le domaine si l'on veut d'une raison pratique agissant au niveau d'une communauté associative, sociale ou politique — font que la conscience se réfère dans ces actes communautaires fondés sur la compréhension réciproque à des entités qui ne lui appartiennent plus en propre, qui ne sont plus « ses » actes au sens exclusifs. Tout au contraire ces actes deviennent communs et créent ainsi une référence unitaire et identificatrice pour chacun au même titre qu'un autre. En effet « Nous avons partout une pluralité de personnes dotées de nombreuses facultés personnelles, de nombreux flux de consciences, de nombreux actes de conscience pénétrant en eux et s'y inscrivant — et, pourtant, " un esprit ", une personnalité de " rang supérieur " à titre de support idéel d'un caractère, d'une faculté (le type de peuple, le caractère du peuple, etc.), doté d'une conscience qui englobe toutes les consciences particulières dans un choix unique, etc.» [395] La conscience dans cette expérience unificatrice au sein d'une conscience suprapersonnelle échappe alors aux déterminations originaires de la temporalité interne qui sont les siennes : « La conscience forme ainsi une unité avec la conscience, transcendant tous les temps, transcendant le temps dans la forme de la simultanéité comme celle de la succession temporelle. La conscience personnelle ne fait qu'un avec une conscience différente, une conscience nécessairement séparée d'elle sur le plan individuel, et ainsi advient l'unité d'une conscience suprapersonnelle.» [396] Nous avons alors des niveaux de conscience qui dépassent le cadre de la conscience individuelle du sujet et font l'objet d'une *institution* par empathie. La conscience n'est donc plus seulement l'expérience singulière de la subjectivité mais s'étend et s'universalise au point de se constituer dans la présence des autres au sein des oeuvres communautaires. Ainsi « Dans l'enchaînement général de la conscience qui peut être institué de différentes manières par empathie, dans des proportions et des directions diverses, nous possédons une couche d'une conscience générale, suprapersonnelle, et à l'opérativité pourtant personnelle, vivant dans toutes les personnes qui y sont partie prenante, s'écoulant à travers elles,

---

393 Ibid., p. 291.

394 Ibid., p. 292.

395 Ibid., p. 292.

396 Ibid., p. 293.

comme s'il y avait là une unité de la personne, dotée d'une conscience et d'une opération personnelle. En tant que " sujet " de l'opération commune, la personnalité commune, unifiée (...) Est une pluralité liée de personnes, qui possèdent dans leur liaison une unité de la conscience (une unité de communication).» [397]

Si le monde a ou est un horizon commun, c'est précisément parce que chacun visant dans un acte réciproque universel autre chose que le donné peut constituer cet horizon en fonction de l'indétermination relative de l'avenir et s'y projeter comme tout autre au titre d'une idéalité et d'une volonté visant l'instauration d'une « oeuvre communautaire » — spirituelle puisque non réductible aux singularités des personnes et des situations environnantes. L'humanité politique devient ainsi inséparable d'un horizon de constitution idéale qui progressivement doit se remplir et permettre le cas échéant le perfectionnement des communautés en question.

397 Ibid., p. 294.

2. - ÉMERGENCE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'ÊTRE - COMMUN 1 : EXISTENCE ET ÊTRE - COMMUN.

On comprend en quel sens alors la conscience politique n'est pas synonyme de pure et simple adhérence à soi. Sartre décrivant dans la deuxième partie de *L'être et le néant* les structures du pour - soi souligne la non - coïncidence à soi de ce dernier :« " L'être de la conscience, écrivions - nous dans l'Introduction, est un être pour lequel il est dans son être, question de son être. " Cela signifie que l'être de la conscience ne coïncide pas avec lui - même dans une adéquation plénière. Cette adéquation qui est celle de l'en - soi, s'exprime par cette simple formule : l'être est ce qu'il est. Il n'est pas dans l'en - soi, une parcelle d'être qui ne soit à elle - même sans distance. Il n'y a pas dans l'être ainsi conçu la plus petite ébauche de dualité ; c'est ce que nous exprimerons en disant que la densité d'être de l'en - soi est infinie. C'est le plein. (...). La caractéristique de la conscience, au contraire, c'est qu'elle est une décompression d'être. Il est impossible en effet de la définir comme coïncidence avec soi.» [398] Le concept sartrien de contingence rencontre alors, en ce qui concerne la modalité fondamentale de l'être - au - monde du pour - soi, celui de facticité. La facticité est ce qui reste de l ' en - soi en sein du néant d'être du pour - soi qui ne peut, étant donné la contingence originaire de sa condition, qu'être son propre fondement et être, par conséquent, responsable de son existence en général et de sa liberté en particulier. Si, ainsi, l'être lui est donné, il y a pour lui une nécessité d'être ou de devenir quelque chose et cette nécessité existentielle implique l'exigence de ne pas être simplement pleinement adéquat à son être même, à son identité ontologique. « L'être - en - soi peut fonder son néant mais non son être ; dans sa décompression il se néantit en un pour - soi qui devient en tant que pour - soi son propre fondement ; mais sa contingence d'en - soi demeure hors de prise. C'est ce qui *reste* de l'en - soi dans le pour - soi comme facticité et c'est ce qui fait que le pour - soi n'a qu'une nécessité de fait, c'est - à - dire qu'il est le fondement de son *être - conscience* ou *existence*, mais qu'il ne peut en aucun cas fonder sa *présence*. Ainsi la conscience ne peut en aucun

398 SARTRE, L'être et le néant, Paris, Gallimard, " Bibliothèque des idées ", 1943. p. 116

cas s'empêcher d'être et pourtant elle est totalement responsable de son être.» [399] On en arrive alors à la définition de la facticité dans le lien indissoluble et originaire qu'elle entretient avec la contingence qui affecte le pour - soi en son existence : « Ainsi le pour - soi est soutenu par une perpétuelle contingence, qu'il reprend à son compte et s'assimile sans jamais pouvoir la supprimer. Cette contingence perpétuellement évanescente de l'en - soi qui hante le pour - soi et le rattache à l'être - en - soi sans jamais se laisser saisir, c'est ce que nous nommerons la facticité du pour - soi. C'est cette facticité qui nous permet de dire qu'il *est*, qu'il *existe*, bien que nous ne puissions jamais la *réaliser* et que nous la saisissions toujours à travers le pour - soi. » [400] *La conception sartrienne trouve un complément dans une théorie de l'homme en situation* : si chaque individu connaît, factuellement, l'exigence première d'assumer sa condition, sa présence au monde et la « position » qui lui sont *données, cela implique* qu'il a nécessairement à être à partir de ce donné ontologique qui constitue un véritable commencement lié à l'en soi de l'être - pour - soi. Ainsi le fondement existentiel du pour - soi peut être dit ontologique dans la mesure où il a parti lié avec la part irréductible d'en - soi qui reste et qui doit être mise en perspective et, de toute façon, assumée par la conscience. Sur le plan existentiel et social alors, chaque individu est amené à jouer un rôle précisément lié à cette position donnée qui forme le fond d'une existence constituée par la factualité irréductible d'un en - soi à partir duquel seulement ma liberté va pouvoir constituer son propre projet et décider des modalités de son être.

L'ontologie phénoménologique de Sartre nous permet de comprendre les modalités de notre être - au - monde et, par certains aspects, le sens de l'existence humaine en tant qu'elle est toujours cette rencontre problématique de la nécessité et de la contingence, d'un commencement ontologiquement irréductible — qu'il appelle « l'en - soi » — et d'un appel transcendant à être qui définit l'exister de l'homme comme liberté ou plus spécifiquement liberté de n'être pas, liberté fondamentale de n'être adéquat à rien y compris à ce que d'autres ou l'organisation sociale et politique voudraient qu'on soit à un titre ou à un autre. Dans un tel contexte, l'existence de la conscience individuelle est échappement perpétuel et possibilité de dépassement du donné quelle que soit la forme qu'il prenne. Ce qui semble se jouer alors est une emprise de l'extériorité sous la forme notamment du monde social normalisé et « attendu » mais qui s'accompagne non pas d'une intériorité adéquate du sujet et de la conscience, mais au contraire d'une dualité interne dans et par laquelle le sujet peut s'inscrire dans l'espace du « jeu » et extérioriser la fonction et l'ensemble des attitudes qu'on attend de lui en un lieu et à un moment précis de sa vie par exemple professionnelle. Toute la question est alors de savoir quels types de relations le pour - soi dans sa facticité et en situation va pouvoir entretenir avec les totalités extérieures sociales et politiques. Car il semble que l'acte intentionnel de la conscience du sujet, en sa possibilité originaire de néantiser toute chose, soit comme détaché et indépendant des totalités extérieures instituées et, en particulier, de l'être - commun politique. L'essentiel est de comprendre que la réalité et la présence de l'être - commun politique comme condition première du rapport à soi et aux autres sont déterminants, en ce sens

399 SARTRE, op. cit., p. 127.

400 Ibid., p. 125.

précisément qu'ils font échapper l'individu conscient à la factualité originaire de l'en - soi pour inscrire *l'intentionnalité* de sa conscience dans une totalité qui a pour conséquence de résorber la contingence. Il ne s'agit nullement de dire que l'être - commun ne peut pas changer et nous avons d'ailleurs souligné qu'il était soumis au devenir historique et à son progrès. *Mais il s'agit simplement de souligner le point suivant qui nous semble décisif pour éclairer les rapports constitutifs de la conscience et de l'être - commun politique* : le mode d'être de la conscience du sujet en tant qu'il appartient à l'être - commun politique ne relève plus d'un simple pouvoir de négation et d'une capacité corrélative à échapper à toute détermination extérieure ; ce mode d'être en effet s'accomplit dans un mouvement intentionnel d'objectivation par lequel l'universalité de l'être - commun et le rapport qu'il a aux différentes consciences est intériorisé et qui par conséquent se trouve originairement déterminé par *un lien réciproque qui préexiste aux modalités de mon être - au - monde* que je pourrais croire premières et spontanées. Je ne suis jamais « seul » au monde dans une relation unilatérale par laquelle le moi prendrait toute décision a priori sur ce qu'il est et ce qu'il fait. Je suis toujours au moment de mon acte avec tous les autres non pas seulement parce qu'ils sont comme le dit Sartre les « médiateurs » entre moi et moi - même, mais parce qu'ils sont déjà en moi au moment où mon acte particulier me porte intentionnellement vers eux. Ils ne sont pas situés purement et simplement dans l'espace et dans le temps : de par mon acte ma conscience rejoint en réalité une unité et une relation universelle aux autres qui est déjà faite en moi au titre de cette condition collective commune due à l'être - commun.

D'un point de vue phénoménologique nous pouvons dire que nous extériorisons, en dirigeant nos actes et volontés « vers » eux en tant que membre de l'être - commun politique, des types d'intentionnalité qui les comprennent déjà au titre de l'être - commun politique. Ainsi nous extériorisons dans de tels actes de conscience une extériorité préalablement intériorisée en vertu de notre être - commun et nous nous retrouvons d'une certaine manière « *avec* » les autres consciences, non pas évidemment en elles, non plus que dans une simple juxtaposition spatiale et additionnelle, mais avec elles au sens d'un lien extériorisé qui traverse chaque intériorité, chaque conscience, et nous place dans une nouvelle modalité de l'exister qui, structuré et déterminé comme être - commun, nous met en contact d'alter ego qui nous révèle l'universalité du logos politique. En d'autres termes : *si la contingence est en quelque sorte interceptée, c'est du fait de la préexistence du logos politique qui, par essence, implique l'existence d'un certain type de liens nécessaires*. Je ne connais pas les autres dans un acte de connaissance qui serait en quelque sorte fusionnel ; mais je ne rencontre et ne connais les autres que dans la perspective de ce qui nous est commun au sein de l'être - commun politique. Soit un groupe de personnes avec lequel je dois entrer en contact pour une raison quelconque et m'adresser à elles dans un contexte habituel déterminé. Au sein de cette entité collective limitée je connais personnellement certains individus, « Pierre », « Paul » et « Jacques » par exemple. Il y a au moment de la prise de contact, qu'elle soit corporelle et gestuelle et/ou verbale des approches différenciées et en quelque façon discriminantes en fonction des individus connus ou inconnus que je perçois. L'espace des échanges sensibles et verbaux — en un mot : communicationnels — se structure d'une manière différenciée, qui peut être personnalisée et singularisée. En particulier au moment d'un contact avec Pierre, Paul ou Jacques, la relation est

déterminée par une référence au passé, c'est - à dire au fait que nous connaissons la personne avant la rencontre actuelle. Le passé est alors évidemment déterminant et ce de diverses façons dont une, principale, est le mode affectif, c'est - à dire le rappel de l'actuel à un passé commun qui a tissé des liens entre les deux personnes et qui se manifeste comme relation privilégiée avec un individu déjà connu. En ce qui concerne les autres le rapport est d'un autre type. Ils sont bien sûr compris eux aussi dans une situation déterminée qu'on peut appeler psycho - sociologique et qui est une première modalité collective du rapport au groupe en question. A ce niveau déjà, le rapport entre les individus relève d'un certain être - commun ; il n'est cependant pas universel en ce sens que la situation est déterminée par des références sociales et culturelles implicites ou explicites. Il existe donc incontestablement des intentionnalités différentes à chaque fois que nous nous rapportons à tel ou tel autre dans le cadre de cette situation déterminée. Mais l'intentionnalité commune, celle qui est universelle, nous fait avoir les uns avec les autres et dans tous les sens le même type de rapport. Les rapports à autrui dans ce cadre ne sont plus déterminés par une connaissance personnelle préalable non plus que par la situation psycho - sociologique ; il existe un autre plan, plus originaire, fondateur d'une manière d'être commune au monde et qui structure d'une manière égale nos relations actuelles. Celles - ci sont donc régies par l'abstraction et la primauté de l'être - commun politique : c'est - à - dire par le fait majeur qu'il préexiste à tout autre type de relation une relation universelle égalisatrice de nos rapports qui forme le support commun de nos relations actuelles. C'est ce support commun qui empêche la contingence pure dans la mesure où elle relève d'une façon ou d'une autre d'une acceptation et d'une volonté antérieure d'être ensemble, une volonté antérieure de communauté universelle. Si nous poursuivons l'analyse, indiquons que dans la relation décrite trois niveaux distincts apparaissent : 1. le niveau *personnel singulier* de la connaissance préalable de telle ou telle personne ; 2. le niveau déterminé du *groupe* ayant notamment une signification sociale ; 3. le niveau de *l'être - commun politique* qui correspond à l'institution de relations réciproques dans lesquelles les consciences et les corps se trouvent pour ainsi dire à équidistance d'un centre commun qui n'est autre que le logos politique dont, nous l'avons vu, le mode de détermination joue toujours extérieurement et intérieurement en plaçant chaque sujet dans un espace politique dont la puissance assimilatrice permet la construction d'échanges non positionnels et neutralisés du point de vue des rapports de pouvoir ou d'assujettissement. Dans la situation phénoménologiquement décrite si cet être - commun n'avait pas cette existence préalable les échanges seraient sans doute construits sur un mode positionnel et dissymétrique en ce sens que personne, a priori, n'étant ramené à personne (sauf dans le cas des rapports personnels singuliers préexistants), les relations entretenues et vécues pourraient renvoyer à une manière d'être simplement factuelle et contingente.

L'être - en - commun actuel des sujets est ainsi le dépassement des singularités de leur être - là et le dépassement des contextes sociaux ou culturels déterminants dans la mesure où cet être - en - commun se fonde dans l'être - commun politique. Ainsi, *les corps ne manifestent pas seulement les caractéristiques physico - morphologiques des sujets* ; ceux - ci ne sont en relation les uns avec les autres que dans la mesure ou une structure commune idéale et rationnelle préexiste à leur manière d'être actuelle : au fond ils sont tous les uns pour les autres à la fois et indivisiblement pour soi et pour autrui et même pour tout autre possible. Une approche phénoménologique et anthropologique

des corps en situation nous révélerait sans doute une modalité de l'exister ensemble qui précède les déterminations physico - morphologiques et les cadres sociaux et culturels. En effet il apparaît que les corps ne sont plus simplement des corps propres mais qu'ils s'ordonnent à l'idéalité et à la rationalité de l'être - commun qui fonde notre être - en - commun actuel. Pour le dire autrement : en - deçà de ce que nous sommes et extériorisons pour les autres en fonction de nos singularités, (pré)existe un universel commun qui donne à l'ensemble de nos relations actuelles une forme unifiée ne se réduisant pas à la somme des composantes physico - morphologiques et socio - culturelles.

C'est le thème de l'immatérialité qui réapparaît dans ce contexte : nos corps en acte ne font plus sens et ne valent plus avant tout comme empiriques mais *comme corps communs idéalisés* qui restent certes placés dans l'espace empirique mais qui s'ordonnent les uns aux autres du fait de la puissance désingularisante de l'être - commun. Lorsque ces corps sont en contact les uns avec les autres au moment de la rencontre, ils se perçoivent dans leur présence et mode d'être empiriques, mais surtout *ils s'élèvent tous à l'universalité de l'être - commun qui fonde leur être ensemble actuel.* A l'aune de l'être - commun et de l'être en commun qu'il fonde, mon corps n'est jamais simplement mon corps : il est comme le corps de l'autre et même, dans l'ordre de la représentation idéale des liens immatériels qui nous unissent, il est le corps de l'autre ; il lui est originairement identifié de manière à rendre possible l'émergence de la communauté universelle et le sens qu'elle implique dans le registre de l'existence humaine en général. Etre présents les uns aux autres dans un groupe tel que celui que nous avons décrit ce n'est pas être présents aux caractères empiriques de chacun des membres du groupe ; sauf cas particulier, *la priorité* n'est pas donnée aux différences empiriques, par exemple corporelles, mais à *la communauté idéalisée des corps comme manifestation du commun.* De même des attributs comme le caractère, la taille, la corpulence ou la beauté ne sont pas premiers : quelles que soient les caractéristiques empiriques ou personnelles de Pierre, Paul ou Jacques, l'essentiel est qu'il sont, au moment de la rencontre, rapportés les uns aux autres dans *l'universelle relation identifiante* qui me comprend également. C'est en cette expérience politique originaire que se détermine notre être - commun et c'est lui qui permet d'échapper aux différences inégalitaires d'ordre biologique, culturel ou sociale. Le plan ainsi déployé est antérieur aux caractéristiques innées ou acquises qui, en elles - mêmes, sont inséparables de l'individu auquel elles s'appliquent actuellement. Si un tel ne peut se défaire de son être singulier — de sa corpulence, de son origine sociale et familiale, de la forme de son visage, de son habillement, de la manière particulière qu'il a de se tenir, etc. —, si le monde du donné empirique l'aliène ou le limite en un certain sens, il n'en reste pas moins que le logos de l'être - commun politique le place dans une relation désingularisée aux autres qui lui permet de déployer ses actes et ses paroles sur un autre plan que le plan du factuel actuel. *La puissance de l'être - commun politique sur le plan civilisationnel apparaît alors* : jamais en son sein un individu ne peut être pris dans les propriétés qui le caractérisent en propre ; jamais il ne peut être réduit à son être singulier et aliéné par lui de quelque façon que ce soit, par exemple sous une forme discriminative. Ce qu'il est ou, plus exactement, ce qu'il a à être, lui est ouvert sur le plan des possibilités offertes par l'être - commun politique. Sur le plan anthropologique, d'ailleurs, si nos corps n'étaient *que* nos corps ils exprimeraient l'immédiateté des tendances biologiques et des passions nous ramenant les uns aux autres sur le mode pré - civilisationnel de la nature et du simple

être - là contingent. La civilisation politique a consisté précisément à instituer une nouvelle modalité de l'universalité comme logos déterminant les relations entre les hommes dans un registre égalitaire non positionnel. Je n'ai certes pas une idée toute faite des autres que je vise dans l'acte dans lequel je vais à présent me rapporter à eux ; mais la *structure* conscientielle et existentielle dans laquelle je m'inscris à présent est fondée sur une réciprocité essentielle qui me fait communiquer mon être - au - monde (en tant qu'il est collectif) aux autres et par lequel ces derniers me communiquent l'identité de cet être - au - monde commun. Ce n'est que l'abstraction d'une pensée individualiste qui peut séparer a priori les consciences en acte au sein de la réalité de l'être - commun ; ce dernier, intériorisé par le sujet politique, est le fondement de la façon dont les autres m'apparaissent comme perçus et du type de rapport que j'entretiens avec eux. Non évidemment que je sois *comme* eux en vertu d'une fiction ontologique identitaire qui fixerait irrémédiablement tout sujet dans l'être et résorberait le monde humain en un seul et unique objet. *Mais, dans la mesure où j'ai à être ce qu'il sont comme moi au sein de l'universalité de l'être - commun qui nous est prédonné au titre de notre condition collective et des rapports que nous entretenons de ce fait.*

Et c'est là toute la difficulté. Car comment abstraire a priori le pour - soi de tout environnement social et politique? Plus précisément : comment nier que les modalités et les structures existentielles par lesquelles s'accomplit le pour - soi dans l'univers collectif ne soient pas partie prenante en tant qu'intériorisées par la conscience du sujet ? Celle - ci n'est jamais simplement pour elle - même à partir du moment où elle a en quelque façon intégré l'être - commun ; le rapport originaire de la conscience n'est pas qu'un rapport qui ferait abstraction de toute chose et la conscience ne joue pas simplement son être dans un univers donné empreint de contingence. *Au contraire, ce rapport originaire comme nous l'avons vu est déterminé par une intentionnalité collective qui est universelle dans son mode essentiel de détermination.* Dans ce cadre, si le pour - soi peut toujours se distancier et même se séparer de cet être - commun et de l'universel qui l'accompagne, il n'en reste pas moins qu'au moment où il s'inscrit dans le registre de la relation assumée à l'extériorité et aux autres, il se détermine et est déterminé *comme être en train de s'objectiver, comme être s'objectivant en acte dans telle ou telle situation déterminée.* Pour le dire métaphoriquement : il n'y a aucune raison pour que l'acte commis dans telle ou telle situation déterminée et en vertu de telle ou telle position par rapport à l'être collectif dans lequel on s'insère soit un acte désincarné ; il faut pour qu'il puisse s'accomplir dans sa plénitude d'acte commun, qu'il soit médiatisé par l'extériorité en tant qu'elle est concrétisée par la présence des autres. L'approche sartrienne nous permet de mieux cerner la difficile et décisive question du rapport que la conscience entretient avec elle - même dans ces actes qui mettent en jeu l'être - commun politique. Car effectivement, le rapport double unifié que la conscience entretient avec elle - même dans les actes intentionnels liés à l'être - commun politique la met dans une situation non seulement désingularisante mais qui en outre prend la forme d'une absence à soi, ou, plus exactement, d'une présence à soi qui ne peut s'actualiser que par une relation universelle qui apparaît comme une médiation nous mettant à distance de nous - mêmes dans la modalité de la prise de conscience de soi comme tout autre. En tant que membre du corps politique je suis présent à moi à la condition originaire exprès que les autres soient également co - présents et que, par conséquent je sois capable de m'absenter de moi - même pour qu'ils soient tous co - présents

en moi comme je le suis pour moi. Si ainsi la conscience n'est pas dans une pure coïncidence avec elle - même, si elle peut être autre qu'elle n'est, ce n'est pas en tant que pouvoir de néantisation, mais c'est parce qu'elle inscrit son être dans une relation universelle dans laquelle, bien que se révélant à elle - même dans une certaine perspective (commune), elle ne peut pourtant plus se saisir comme simple identité subjective. De par la présence de l'être - commun aucune conscience ne peut plus adhérer à son être ; elle adhère universellement à soi et, par conséquent, elle est nécessairement à distance d'elle - même dans l'espace abstrait du logos politique et elle résorbe alors la contingence dans la rationalité immanente à ce logos. *S'il n'y a pas facticité au sens de Sartre, c'est dans la mesure où la conscience du sujet participe de l'être - commun et qu'en ce sens il ne saurait constituer purement et simplement un en - soi, une entité irréductible sur laquelle viendrait buter mon expérience et les intentions de ma conscience subjective.*

Dans le logos politique il n'y a plus d'opposition entre intériorité et extériorité ; il est possible que ces catégories ne permettent pas de saisir les formes de relation et de rationalité qui y sont en jeu. *L'en - soi, s'il était assimilé à l'être - commun, ne serait plus extérieur : il serait intériorisé et compris par le sujet qui l'aurait assimilé et identifié comme part universelle et désingularisante de lui - même. De même le pour - soi n'a plus la capacité d'être singulièrement pour lui - même : il est pour lui autre ou, ce qui revient au même, pour l'autre lui sans qu'il y ait évidemment de communication des consciences singulières au sein de l'être - commun politique.* Si la conscience n'est plus soumise à la facticité dans son rapport au monde c'est en ce sens qu'elle inscrit les modalités de son être dans une nécessité qui la comprend elle - même à titre originaire. Les possibilités du pour - soi trouvent leurs limites dans l'immanence du logos politique, au sein de la rationalité qui lui est consubstantielle. C'est en ce sens que la conscience n'est jamais dans une adéquation pleine à elle - même : se saisir pour elle c'est s'extérioriser ; s'extérioriser pour elle c'est saisir une part d'elle - même. L'être extérieur — l'en - soi — n'est ainsi plus irréductible puisque je suis synthétiquement une partie de ce qu'il est et que, sur le plan fonctionnel, l'intériorité de la conscience et l'extériorité de l'être correspondent selon la modalité réciproque universelle de l'être - commun politique. Dans ce contexte la formule suivante de Sartre est très éclairante : « En fait, le *soi* ne peut être saisi comme un existant réel : le sujet ne peut *être* soi, car la coïncidence avec soi, fait, nous l'avons vu, disparaître le soi. Mais il ne peut pas non plus *ne pas être* soi, puisque le soi est indication du sujet lui - même. Le *soi* représente donc une distance idéale dans l'immanence du sujet par rapport à lui - même, une façon de *ne pas être sa propre coïncidence,* d'échapper à l'identité tout en la posant comme unité, bref d'être en équilibre perpétuellement instable entre l'identité comme cohérence absolue sans trace de diversité et l'unité comme synthèse d'une multiplicité. C'est ce que nous appellerons la *présence à soi.* La loi d'être du *pour - soi*, comme fondement ontologique de la conscience, c'est d'être lui - même sous la forme de présence à soi.» [401] Le sujet politique apparaît ainsi comme un moi qui n'est pas moi, comme une expérience de la présence à soi qui prend la forme de l'absence à soi : comme une non - coïncidence à soi rendue possible par l'unité participative d'une multiplicité de sujets politiques qui elle - même génère un être - au - monde désingularisé qui

401 SARTRE, op. cit., p. 119.

est la marque la plus sûre de la coexistence égalisée et pacifique qui caractérise l'ordre collectif qui est nôtre.

Ces remarques qui s'appliquent à l'être - commun politique ne s'appliquent - elles pas à d'autres niveaux de l'existence collective? Envisageons à présent la question de l'être - commun dans une perspective plus large, qui ne soit pas que politique, pour tenter de montrer quelles sont les modalités de détermination de l'être - commun en général et comment, en particulier, se cristallise en lui une temporalité et une nécessité qui lui est liée. Si, comme le montre Sartre, l'existence sociale nous oblige à jouer des rôles ou plus exactement à jouer le rôle qu'on attend de nous et qui nous est donné au titre de notre « position », il n'en reste pas moins que le fond de ce jeu de rôle est constitué par diverses modalités de l'être - commun dont l'être - commun politique. L'être de la conscience est contingent, le pour - soi ne se donne pas à lui - même son être qui est donc contingent. Le pour - soi doit toujours s'inscrire dans cette contingence, dans le fait premier que l'être même de la conscience lui est donné. Ainsi en va - t - il de sa situation qui est également manifestation de la contingence qui d'une certaine façon s'impose au pour - soi. Mais tout se passe alors comme si cet en - soi de la situation — qui défini et délimite la condition existentielle du garçon de café en acte du point de vue de sa fonction sociale objectivante qui lui donne une identité anonyme pour les autres—, n'avait d'effectivité que d'un point de vue extérieur à la conscience du sujet. La question que nous posons est alors la suivante : ne faut - il pas considérer que la conscience se trouvant confrontée à la contingence première d'une situation qui détermine sa facticité, se trouve plutôt en situation de participation avec l'en - soi de la situation? Bien entendu, une situation extérieure m'est donnée au titre ontologique d'un certain en - soi avec lequel je compose et j'exerce ma liberté mais qui demeure un élément donné qui résiste au pur exercice de ma liberté. Mais il n'en demeure pas moins que, du point de vue conscientiel et existentiel, les modalités actuelles de mon être en situation ne se trouvent pas nécessairement être en extériorité par rapport à cet en - soi de la situation donnée, objective au sens où elle serait donnée et placée devant nous comme un objet physique. Ainsi, si « nous ne pouvons pas choisir nos attaches au monde » [402] nous pouvons choisir les modalités de notre être par rapport à l'en soi de la situation en jouant à être ceci ou cela, et de ce fait le pour - soi et l'en - soi entretiennent une relation où s'entrecroisent le possible et le nécessaire. Intentionnellement donc la visée de l'en - soi de la situation — par exemple être le mieux possible un garçon de café dans ce café avec sa clientèle actuelle — peut se faire non en extériorité, comme si cet en - soi était un pur donné physique hétérogène à la conscience, mais *par intériorisation et par participation.* Ce point nous semble phénoménologiquement fondamental. Il ne s'agit pas simplement pour le pour - soi de « jouer » à être garçon de café dans le cadre d'une « comédie réalisante » [403], mais de se saisir lui - même comme sujet actif participant par l'ensemble coordonné de ses actes à une objectivité non plus seulement extérieure et séparée de lui, mais qu'il a déjà intégrée *au titre d'un en - soi pour soi auquel de fait il participe dans la durée. Pour le dire autrement le sujet qui joue du fait de sa condition une « comédie réalisante » destinée à rattraper pour tenter d'y être adéquat une certaine entité qu'on*

402 SARTRE, op. cit., p. 126.

403 Ibid., p. 126.

appellera « garçon de café », se trouve être au sein de l'être - commun un sujet - objet. En effet, tout comme au sein de l'être - commun politique, la conscience n'est plus seulement une entité intérieure ; elle s'accomplit dans une extériorisation objectivante par laquelle en même temps elle inscrit la structure de son intentionnalité dans le registre d'une médiation commune à partir de laquelle à présent elle se saisit également elle - même sur le mode déjà décrit d'une intériorité extériorisée ou d'une extériorité intériorisée. Autrement dit pour pouvoir réaliser la « comédie réalisante » il faut préalablement en avoir intériorisé les données et les éléments fondamentaux sans lesquels elle ne pourrait pas être visée. Si ainsi le pour - soi ne choisit la situation et si, de ce point de vue là, il est bien confronté à un élément contingent qui le définit comme facticité, il n'en demeure pas moins qu'au moment d'agir comme pour - soi engagé il est nécessairement, d'une manière ou d'une autre, participatif au sens d'une co - détermination de l'en - soi (extérieur) et du pour - soi. L'acte du garçon de café lorsque, par exemple, il se déplace avec un plateau de service, ne comporte pas, sauf pour la pensée abstraite, de dualité ; en effet, il semble qu'il y ait constamment d'un point de vue phénoménologique, un ajustement de la part du garçon de café qui vise intentionnellement une certaine idée (qui est en même temps un idéal) de ce qu'il devrait être et, qu'en ce sens, il y ait interaction originaire entre l'idée « Garçon de café » et l'acte particulier effectué. En d'autres termes : si la « position » est donnée et n'a pas été choisie, on peut dire que cette contingence se résorbe d'une certaine façon dans la nécessité de l'idée de l'être - garçon - de - café, idée qui elle - même est impensable et irréalisable si elle ne se définit pas originairement selon un certain être - commun c'est - à - dire en vertu de certaines caractéristiques communes. Ainsi c'est l'existence et la présence réciproque de l'être - commun — d'une entité idéale qui régit les normes notamment pratiques de la profession et à laquelle *la communauté* des garçons de café participe — qui en assimilant ces derniers et en les identifiant originairement les uns aux autres permet ensuite le déploiement des modalités secondaires de leur être, c'est - à dire la façon dont ils vont effectivement opérer et réaliser cette entité commune. Ainsi, pour être tel ou tel garçon de café et même pour « jouer » à être garçon de café il faut un espace commun préalable dont la constitution soit plus ancienne — préconstituée et prédonnée — qui structure déjà un certain rapport à l'autre. Dans le cadre de la position sociale qui est la leur et de la condition qu'ils doivent assumer, le « garçon de café », « l'épicier » ou le « militaire » doivent jouer un jeu dans lequel apparaît la distance intérieure qu'ils entretiennent avec leur être propre et on peut dire qu'ils s'ordonnent à la « loi d'être du pour - soi ». Pourtant ce jeu et le type de conscience et de rapport à soi qu'il implique n'est possible que dans le cadre d'une signification plus originaire. Ne peut - on pas considérer que le « jeu » du garçon de café, de « l'épicier » ou du « militaire » se réfère aussi à des aspects déterminés de l'être - commun? Si le détachement et la distance du pour - soi à ses actes semblent indéniables, il n'en reste pas moins que le « jeu » dont il est question ne peut être mis en scène que dans la mesure ou préexiste un certain *eidos* de la catégorie envisagée. Cela revient à dire que la pratique du pour - soi « garçon de café » est toujours, en même temps que pratique, idéale, au sens précisément où elle se réfère constamment à l'eidos commun de la communauté universelle des garçons de café. *La pratique et le vouloir - être de la conscience engagée dans ses actes se définissent comme idéal par lequel chaque singularité peut réaliser l'être - commun de la communauté en question.*

On pourrait demander au passage quelle est l'origine de cette idéal qui sert de médiateur pour tous les garçons de café? Comment s'est - il lui - même constitué? L'essentiel est de souligner qu'il n'a pas été formé abstraitement comme on élabore une pure opération de pensée. *Il s'est sans doute constitué à travers un ensemble de pratiques et d'exigences plus ou moins anciennes qui se confondent avec l'histoire collective de cette activité professionnelle définissant finalement son être - commun.* La réalité de l'idée de garçon de café avec ses exigences internes et son devoir - être est en fait le résultat d'une histoire dans laquelle elle s'est formée. Ainsi, lorsque le garçon de café s'efforce de correspondre (s'il en a décidé ainsi) à l'idéal « Garçon de café », il ne le fait que par une intériorisation conscientielle qui intègre et prend en compte l'histoire de cette idée qui est en quelque sorte déposée dans sa conscience. Cette histoire et les nécessités spécifiques déposées dans l'idéal « Garçon de café » appartiennent au domaine de l'intériorisation participative dans la mesure où chaque garçon de café retrouve dans ses actes singuliers, lorsqu'il est en situation, des manières d'être et de faire qui déjà ont été expérimentées et sélectionnées par d'autres notamment dans le passé. Ses actes actuels ne sont donc pas seulement contingents ; ils intègrent aussi une nécessité d'être commune qui renvoie elle - même à une histoire des pratiques déposées dans l'idéal de référence dont il est question. Métaphysiquement et existentiellement le garçon de café *en acte* participe non seulement à l'idéal « Garçon de café », mais on peut dire en outre qu'il communique à chaque instant universellement avec les garçons de café : au moment d'agir il actualise l'idéal du garçon de café et il communique avec les garçons de café présents, passés et futurs. *Ce qu'il est, d'autres le sont comme lui, d'autres l'ont été, d'autres le seront d'une manière à chaque fois différenciée mais toujours au titre d'un être - commun qui détermine la nécessité de leur être par intériorisation d'exigences communes sans lesquelles ils ne seraient jamais ce qu'ils sont.* En ce sens l'être - commun ainsi défini se porte pour ainsi dire dans le corps et dans la chair du garçon de café en question : son corps n'est pas séparé des corps des autres garçons de café dans la mesure où par lui et en lui se déploient les mêmes attitudes fondamentales, la même gestuelle et aussi, d'une manière générale, le même être - au - monde. On comprend à quel point l'extériorité est intériorisée : le corps lui - même n'est plus seulement dans un rapport d'identification naturel aux autres, mais dans un rapport d'identification professionnelle universelle. Chaque métier en ce sens porte en lui un être - commun qui structure son rapport au monde, aux autres et aux tâches qui sont les siennes. Il en va de même pour chaque activité humaine instituée c'est - à - dire entretenant un certain rapport constitutif au temps. Chaque marin comprend et connaît tous les marins ; chaque marin — même le plus solitaire d'entre eux — porte en lui l'universalité de l'être - marin qui est un être - commun fondateur de ce qu'il est jusque dans ses moindres actions en mer. Si Vendredi dans le roman de M. Tournier a un besoin existentiel de la présence des autres, ce n'est pas comme conscience subjective, mais en tant que référence à un être - commun fondement d'une existence (co*)* - *identifiée* aux autres même lorsqu'elle est physiquement séparée des autres. L'isolement spatial ne saurait annuler la présence intériorisée et vivante de l'être - commun qui inscrit l'existence la plus solitaire au sein d'une humanité commune ou, plus spécifiquement, d'une manière d'être en commun. C'est dire si l'identité de *tel* garçon de café est indissociable non seulement de l'identité de *tous* les garçons de café actuels, mais aussi d'un processus dans et par lequel des pratiques professionnelles et gestuelles précises ont

pris corps pour tout un chacun. Si dans la manière de faire, l'acte sera caractéristique de la personne singulière ainsi que dans la conscience qui accompagnera l'acte en question, il n'en demeure pas moins qu'il existe un ordre commun de référence pour chacun. Si chacun peut avoir un style et une conscience différents d'un autre par rapport à ce qu'il exécute — il peut être plus ou moins rapide par stratégie ou par tempérament, il peut avoir appris à faire telle ou telle chose de telle ou telle manière, il peut penser son travail d'une manière personnelle et même, dans la mesure du possible, il peut penser à autre chose —, leur être est, malgré tout, tout entier marqué par un être - commun qui se trouve au fondement de l'être actuel manifesté. *Prendre conscience de lui - même en train de s'activer pour le garçon de café c'est donc prendre conscience de l'unité d'une condition commune universelle et c'est intérioriser l'universalité extérieure sous la forme d'un Nous, d'un être - commun inséparable d'un être - avec.* En ce sens le garçon de café peut bien jouer à être garçon de café ; mais il tente ainsi dans l'ordre de la réalisation pratique et vis - à - vis d'autrui à être ce dont il a déjà conscience au titre de l'être - commun qui le lie à la communauté universelle des garçons de café. Il doit rejoindre par la pratique une idée déjà présente, inséparable d'exigences intériorisées qui sont issues d'une histoire. Etre garçon de café c'est donc apprendre à être comme et avec l'universalité de la communauté des garçons de café définissant un être - commun au sein duquel, d'un certain point de vue, s'abolit la séparation de l'intériorité et de l'extériorité, du pour - soi et de l'en - soi dans une coïncidence qui se manifeste dans l'acte même du garçon de café.

3. - ÉMERGENCE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'ÊTRE - COMMUN 2 : ACTES DE LANGAGE ET CONSTITUTION DU LOGOS POLITIQUE.

Malgré les éléments constitutifs de l'être - commun en général discutés au paragraphe précédent, il faut souligner à présent que l'être - commun politique ne se définit pas seulement comme un donné, mais doit faire l'objet d'une constitution. *La question est à présent de savoir de quelle façon se constitue l'être - commun politique du point de vue des actes de langage.*

De ce point de vue, c'est l'absence du *Nous* qui détermine la structure et l'organisation de notre rapport présent. Si la singularité de l'autre existe dans toute sa complétude propre — et je puis d'ailleurs le percevoir comme tel en observant ses caractéristiques distinctives dans des registres multiples —, il n'en reste pas moins que la structure qui prime dans le rapport que j'ai avec lui est médiatisée par l'universalité d'un être - commun qui prend tout son sens dans l'intelligibilité du *Nous* qui toujours est déjà présent dans l'espace public au titre d'une institution à la fois extériorisée — matérialisée dans l'espace commun neutre et ouvert — et intériorisée.

Dire « Je » en un tel contexte c'est comme nous l'avons vu non seulement se mettre à distance de soi - même, mais c'est également se saisir comme insaisissable du fait même de l'identité de l'autre. Ce n'est pas la distance ni même l'identité qui peuvent exprimer ce rapport à l'autre ; c'est plutôt la réfraction réciproque par laquelle on ne peut pas dire que nous nous saisissons chacun dans notre être - commun, mais que nous saisissons en l'autre ce que nous sommes et que nous sommes alors en inadéquation avec ce que chacun de nous est. Pour le dire autrement : *alors que je saisis l'autre, je saisis au même instant ce qui me met fondamentalement à distance de ce que je suis* : je « suis » Tu par la médiation du Nous qui me met « hors - circuit » dans mon ipséité et si je me perds ainsi c'est pour mieux pouvoir « me » retrouver au sein de l'être - commun qui fonde originairement mon être avec toi. En un sens un peu différent F. Jacques insistait sur la corrélation dialogique originaire du Je et du Tu : « (...) Tous les caractères philosophiques que l'on serait tenté d'attribuer en propre à la subjectivité de l'*ego* viennent qualifier équivalemment la personne d'autrui pour peu que l'on considère la situation interlocutive dans son entier. Tout privilège est fonctionnel et par suite borné à un certain moment du rapport de communication. Sur le plan fonctionnel, les deux termes « je » et « tu », qui prennent référence dans la situation mutuelle d'interlocution, sont strictement corrélatifs. Ils ne se conçoivent pas l'un sans l'autre.» [404] F. Jacques en tire alors un paradoxe : « Le *je* ne se découvre à lui - même que dans l'allocution à *tu*. Dans la parole adressée, je me découvre par rapport à autrui. Le rapport à l'autre *précède* donc l'expérience du moi lui - même.» [405] C'est finalement *l'échappement* inaugural du Je à son être - propre au moment où il entre dans l'univers du dialogue — et notamment à une subjectivité qui pourrait l'enfermer en lui - même au titre de la découverte d'une essence comme par exemple une « substance pensante » — qui lui permette d'être d'emblée en rapport avec l'autre qui saisit l'indication d'un Je universel devenu à la fois sujet et objet de son propre discours dans la constitution du dialogue avec autrui.

Plus encore, au commencement de l'institution de l'être - commun, le Je inaugural a fondamentalement partie liée avec la constitution du monde commun. Nous partons d'un *je* singulier dans la langue politique ou d'un *nous* partiel et particulier. Or le problème est de savoir comment sur la plan de la langue peut s'élaborer une signification politique idéale non réductible aux conditions singulières ou particulières de l'énonciation. Autrement dit : comment phénoménologiquement la langue politique du dialogue peut se constituer pour déterminer une forme de transcendance qui exprime rationnellement, sinon un accord universel, au moins une possibilité de compréhension mutuelle permettant la formation d'une volonté partagée et le dépassement discursif de l'exclusivité des points de vue particuliers? Husserl a bien souligné le fait que dans l'acte de langage destiné à un interlocuteur le je joue le rôle d'une indication médiatrice par laquelle, au commencement de l'acte de langage, l'ego s'efface en tant que personnalité particulière pour inscrire son discours actuel dans la référence — *universellement compréhensible* — à une auto - désignation. L'essentiel est qu'au moment où s'opère l'acte de langage destiné aux autres, le *je* n'est plus le corollaire d'un renvoi à

---

404 F. Jacques, " Les conditions dialogiques de la références ", dans Les études philosophiques, n° 3, Juillet - Septembre 1977, p. 288.

405 Ibid.., p. 288.

une subjectivité ou à une singularité irréductible — qui mettrait en jeu l'essence du moi et manifesterait un acte de langage s'enfermant dans la singularité du sujet parlant —, mais qu'il devient essentiellement une désignation de *la source* du point de vue de celui qui parle, désignation qui informe l'interlocuteur non de la spécificité subjective ou ontologique de celui qui parle, mais de la situation discursive universelle qui est celle d'un échange entre des consciences et des volontés s'auto - désignant pour pouvoir déployer le discours actuel dans un registre où l'interlocuteur ne se trouverait pas dans la nécessité de se référer constamment et simplement à la singularité irréductible de celui avec lequel il dialogue. Ainsi le *je*, dans l'acte de langage visant la réciprocité et la constitution d'une compréhension partagée n'étant plus limité par la solitude du moi, devient à l'instant de son énonciation sensible l'élément abstrait et universel qui permet à l'échange des points de vue ou des opinions de se produire. *Il s'auto - désigne certes, mais dans ce geste linguistique et existentiel inaugural il signifie à l'autre (quel qu'il soit) que cette auto - désignation est universellement compréhensible et qu'elle est ouverte. Dans cet acte donc il abolit sa singularité ontologique et du même coup devient le référent pour l'autre d'une singularité abstraite formelle dont la consistance n'est plus que linguistique et qui, par conséquent, s'ouvre à la possibilité d'un échange dialogique universel.* Pour le dire autrement : l'acte de langage inaugural de l'échange dialogique universel court - circuite la désignation de la subjectivité singulière qui perd toute consistance en terme d'essence ; *ce qui est intentionnellement désigné et signifié dans l'énonciation dialogique du je inaugural, c'est le registre existentiel d'une extériorisation qui rend possible un monde intersubjectif commun.* Le Je en un sens précède toute objectivité et se trouve être en même temps le fondement de l'échange intersubjectif. Merleau - Ponty écrivait dans une note de travail en 1960: « Je , vraiment, c'est personne, c'est l'anonyme ; il faut qu'il soit ainsi antérieur à toute objectivation, dénomination, pour être l'Opérateur, ou celui à qui tout cela advient. Le Je dénommé, le dénommé Je est un objet. Le Je premier, dont celui - ci est l'objectivation, c'est l'inconnu *à qui* tout est donné à voir ou à penser, à qui tout fait appel, devant qui ... il y a quelque chose. C'est donc la négativité, — insaisissable, bien entendu, en personne, puisqu'elle n'est *Rien.*» [406] Ce Je antérieur à la dénomination, qui n'est pas encore objectivé, est un Je inaugural et s'il est anonyme c'est précisément en ce sens que sa valeur ne vient pas de ce qu'il est mais de ce qu'il énonce.

Dans l'acte de langage politique donc, ce qui importe ce n'est pas l'être même de celui qui parle (ce qu'il a vécu, les conditions empiriques vécues qui de fait sont les siennes, ce qu'il *est* au titre de sa condition physique, personnelle ou familiale et sociale), mais ce qu'il exprime dans le discours neutralisateur du rapport de force direct destiné non pas seulement à être entendu mais à être reçu et compris dans l'intelligibilité qu'il exprime *pour autrui*. En effet le discours qui n'exprimerait que l'être, le discours fondé sur la reconnaissance ontologique de l'individualité ou de la communauté partielle, resterait clos sur lui - même et ne pourrait pas s'inclure dans l'échange du dialogue politique. Il faudrait à ce discours du *je* la reconnaissance immédiate et intégrale de son être ce qui impliquerait une relation unilatérale et la négation du point de vue de l'autre réduit à

406 MERLEAU - PONTY, Notes de travail (avril 1960), dans Le visible et l'invisible, Gallimard, Collection " Tel ", 1979, p. 299.

l'acceptation et au silence. Nous serions dans la situation d'un monologue sourd à l'exigence collective du dialogue politique. Plus encore, le dialogue politique ne vise pas l'expression de soi ou l'explicitation de ce que l'on est, mais est fondé au contraire sur la mise hors circuit linguistique de la singularité du *je*, et cela implique que le point de vue du *je* exprimé pour autrui (et, en général, pour tous les autres composant l'être collectif définissant la société politique) est un point de vue dont les éléments doivent pouvoir être compris par les autres au sens où il est toujours susceptible d'être *partagé* et potentiellement d'être *adopté* par les interlocuteurs. Si, bien sûr, je puis comprendre un aspect de l'autre *je* dans une expérience fondée notamment sur une co - naturalité des humains, il n'en reste pas moins que cette compréhension reste unilatérale et ne saurait s'inscrire dans la relation ouverte au collectif qui caractérise l'échange politique. *Dans une société politique dans laquelle la règle serait l'intégration au dialogue collectif des spécificités de chacun, le résultat serait l'auto - dissolution constante du corps politique* : celui - ci en effet ne peut non seulement émerger mais se maintenir que si la pluralité des points de vue s'insère dans l'unité d'un dialogue politique régulé par la visée d'un bien commun qui rend à chaque instant possible la référence à un élément transcendant à l'irréductibilité des *je*.

Notons que tout comme le Je, le nom propre de l'interlocuteur n'est pas susceptible de renvoyer à sa subjectivité propre. Bien sûr on peut avoir une représentation de la subjectivité de l'autre à laquelle nous pouvons penser lorsque son nom est prononcé. Mais ce nom est une marque indicative vide qui prend une signification dans le procès ou dans le déroulement du dialogue. Dans l'espace d'interlocution « *X* » « *Y* » ou « *Z* » sont des repères stables renvoyant à des personnes respectives connues ou inconnues des autres. Les nommer dans ce contexte c'est rapporter leur positionnement dialogique à un moment donné et, d'une façon plus générale, c'est se donner la possibilité de les référer à l'ensemble du procès dialogique en cours. Mais dans le mouvement même des questions et des réponses qui construisent le procès dialogique, il est fait abstraction de la subjectivité des locuteurs ; non qu'elle soit niée ou qu'elle ne soit pas prise en compte par les autres, mais dans la mesure où elle n'entre pas en ligne de compte dans la construction dialogique en cours qui tend à s'objectiver elle - même constamment en passant par la médiation de *ce* qui effectivement est exprimé par les uns et par les autres. Ce n'est dont pas ce qu'est " X " qui compte et qui est pris en considération, mais c'est ce qu'il exprime de la question considérée pour les autres qui participent à *la construction du même espace dialogique politique*. Merleau - Ponty insistait dans *Le visible et l'invisible* sur la capacité que nous avons de revenir sur ce qui est signifié dans la parole et sur le fait corrélatif que toute parole singulière (ou individuellement énoncée) devient « Parole universelle ». En effet « (...) Si mes paroles ont un sens, ce n'est pas *parce qu'elles* offrent l'organisation systématique que dévoilera le linguiste, c'est parce que cette organisation, comme le regard, se rapporte à elle - même : la parole opérante est la région obscure d'où vient la lumière instituée (...).(...) Il y a une réversibilité de la parole et de ce qu'elle signifie ; la signification est ce qui vient sceller, clore, rassembler la multiplicité des moyens physiques, physiologiques, linguistiques de l'élocution, les contracter en un seul acte, comme la vision vient achever le corps esthésiologique ; et, comme le visible saisit le regard qui la dévoile et qui en fait partie, la signification rejaillit en retour sur ses moyens, elle s'annexe la parole qui devient objet de science, elle s'antidate par un mouvement

rétrograde qui n'est jamais complètement déçu, parce que déjà, en ouvrant l'horizon du nommable et du dicible, la parole avouait qu'elle y a sa place, parce que nul locuteur ne parle qu'en se faisant par avance allocutaire, *ne serait - ce que de soi - même*, qu'il ferme d'un seul geste le circuit de son rapport à soi et celui de son rapport aux autres et, du même coup, s'institue aussi *délocutaire*, parole dont on parle : il s'offre et offre toute parole à une Parole universelle.» [407] Dans cette institution délocutaire d'une parole vouée à l'extériorité *une nouvelle forme de la désingularisation* se manifeste : le nom donné à chacun et la désignation originelle qu'il implique de facto pour les autres comme repère et comme référence dans l'immanence de l'espace dialogique, est *une forme sans contenu* qui n'est déterminée que par la prise de parole et l'énonciation d'une idée ou d'une position ou par la référence que les autres peuvent faire à elle. Si d'ailleurs nous imaginions un dialogue où chacun serait pris — si tant est que cela soit possible dans certaines conditions protocolaires d'énonciation et d'énumération — pour *ce qu'il est* (*sa* personnalité, *son* caractère, *son* histoire, *son* origine familiale ou culturelle etc.) le dialogue en question ne parviendrait pas à construire l'espace d'objectivation dialogique car, à chaque énonciation - énumération nouvelle, le dialogue retomberait dans la singularité de ce qui vient d'être exprimé : il retournerait sans cesse à sa source et s'abolirait comme possibilité d'un échange et d'une ouverture.

L'être - commun consiste donc à faire cette expérience politique fondatrice par laquelle le *Je* se met à la place du *Tu* et réciproquement, de telle façon que chacun en sa singularité s'oublie de par l'ouverture commune à la présence de l'autre qui — selon des modalités phénoménologiques qu'il faudrait expliciter —, rend l'ego *absent à lui - même et présent à ce qu'il exprime* et qui prend la forme d'un certain *objet commun* dans, par et pour l'espace dialogique en cours de constitution. Lorsque nous dialoguons nous exprimons des pensées objectives en ce sens qu'elles peuvent être comprises aussi bien par moi - même qui les ait énoncées que par ceux qui participent au procès de dialogue. D'ailleurs dans la suite du dialogue je puis reprendre ce que j'ai antérieurement dit pour le ré - expliquer et chacun des autres participants peut en faire autant. Ce qui est énoncé une fois au cours du dialogue vivant peut être ainsi un objet au sein de l'immanence de l'espace dialogique qui devient progressivement un monde commun, un logos en devenir toujours susceptible de transformations. Ainsi, de par sa structure intrinsèque, l'espace dialogique, objectivant et désingularisant, est aussi un espace construit progressivement qui prend la forme d'un *monde commun de significations échangées* constituant un thesaurus identifiable sur lequel chacun peut faire fond et puiser pour travailler à la détermination d'un éventuel accord. C'est ainsi l'être - commun constitué dans l'espace dialogique qui fonde comme logos la possibilité de l'être - commun politique. *Sans possibilité de constituer un universel dans cet espace dialogique, il n'y aurait pas de monde commun possible.*

Ainsi la formule « *Deviens ce que l'autre est et que l'autre aussi devienne ce que tu es afin qu'aucun ne devienne ce qu'il est au sens d'une irréductible différence ontologique* » pourrait constituer la thèse fondatrice d'une phénoménologie du politique. En effet, dans l'acte de parole réciproque qui constitue le dialogue authentique les deux *Je* qui sont l'un en face de l'autre au

407 MERLEAU - PONTY, op. cit., p. 202.

moment même où ils s'énoncent pour que l'échange soit possible par rapport à un horizon où la communauté de compréhension soit assurée, il apparaît comme une évidence communicationnelle originaire que chacun des Je s'échange avant même l'énonciation grammaticale ou lexicale d'un quelque chose. Comme l'expliquait Husserl au chapitre 3 de la première recherche logique le Je ne s'accompagne pas de la représentation du Je comme c'est le cas pour un mot quelconque et il ne fonctionne pas comme auto - désignation subjective mais comme auto - désignation pour ainsi dire objective, c'est - à - dire désignation signifiant à autrui et à soi - même l'inscription dans l'espace inter - relationnel fondé sur l'indication d'une forme universelle de l'échange des paroles et sur l'institution linguistique d'un pôle commun opérationnel à ce niveau. Ainsi, « Dans le discours solitaire, la signification du *je* se réalise essentiellement dans la représentation immédiate de notre propre personnalité, et c'est là que réside donc aussi la signification de ce mot dans le discours communicatif. Chaque interlocuteur a sa représentation du moi (et par suite son propre concept individuel de *je*) et c'est pourquoi la signification de ce mot diffère avec chaque individu. Mais comme toute personne, quand elle parle d'elle - même, dit *je*, ce mot possède le caractère d'un indice universellement efficient pour désigner cette situation. C'est au moyen de cette *indication* que se réalise pour l'auditeur la compréhension de la signification, il saisit désormais la personne qui se trouve en face de lui, intuitivement donnée, non pas simplement comme étant la personne qui parle, mai aussi comme étant l'objet immédiat de son discours. Le mot *je* n'a pas en soi le pouvoir d'éveiller directement la représentation particulière du moi qui détermine sa signification dans le discours en question. Il n'agit pas comme le mot *lion* qui peut éveiller par lui - même la représentation du lion. C'est plutôt un fonction indicative qui sert en lui de médiation et avertit pour ainsi dire l'auditeur : celui qui est en face de toi se vise lui - même.» [408] Il est tout à fait remarquable que le processus d'inter - relation ne corresponde pas à une expérience intersubjective entre les sujets parlants. Tout se passe en fait comme si le plan antérieur de l'intersubjectivité était remplacé par un plan moins particulier qui implique non pas simplement la prise de conscience d'une réciprocité d'être, de condition et de situation découlant de l'expérience identifiante que nous faisons l'un de l'autre, mais qui implique le positionnement initial dans l'espace objectivé de l'interlocution qui permet la co - compréhension des *Je* comme des « indicateurs » d'une universalité de référence servant de fondement aux actes de langage qu'ils soient neutres ou renvoyant à une visée et une perspective personnelle au sens où elle exprimerait un point de vue. Ainsi ce que nous « sommes » se définit comme échappement premier à la subjectivité et aux caractéristiques empiriques de notre condition. La communauté de parole qui se noue dans le dialogue suppose comme nous l'avons vu non seulement la constitution préalable d'une expérience intersubjective rendant possible l'inter - compréhension des échanges, mais surtout l'institution première d'un espace d'inter - locution qui, par l ' " indicateur " universel et réversible *Je* permette de situer l'échange dans un espace objectivé c'est - à dire ici désingularisé.

La communauté politique est toujours fondée sur une communauté plus originaire : celle de la parole partagée. Le problème est alors de savoir comment se constituent les actes de langage au

408 HUSSERL, Première recherche logique, op. cit., 1, § 26. p. 95.

niveau supérieur de l'élaboration de propositions ou d'énoncés qui doivent avoir un contenu et une valeur liés à un certain bien commun, à un certain intérêt général universalisable dans le discours et qui fasse l'objet sinon d'un accord, au moins d'une compréhension universelle. *Quel est le point d'où surgit phénoménologiquement le logos politique, la parole politique instituante en acte, une parole partagée dont la visée et le sens sont précisément la recherche d'un certain bien commun, d'une certain intérêt général*? Comment caractériser ces actes de langage politique? Il faut admettre que la désingularisation et l'échange objectivé qui se constituent dans l'énonciation réciproque du *je* doivent pouvoir s'énoncer en un *Nous* relevant déjà d'un être - commun. Ce qui est en jeu à présent, c'est la possibilité pour les consciences énonçant chacune le je réflexif et discursif d'interlocution, d'ouvrir un contenu de signification universel, « délocutaire », permettant à chacun de s'adresser à tous. Celui - ci serait médiateur universel de l'échange dans la relation décrite qui est à la fois symétrique (identité indicatrice originaire des positionnements dans les actes de langage) et dissymétrique (dans la mesure où chacun des points de vue indiqués et formalisés dans l'énonciation du *Je* correspond à un positionnement singulier dans l'espace de l'interlocution). Cette relation symétrique - dissymétrique est pleinement compréhensible si elle s'insère dans le procès réflexif et discursif. En effet par l'énonciation dialogique (pensée ou énoncée pour autrui) du *Je* le sujet politique s'insère dans un registre de la communication dans lequel il se vise lui - même comme sujet de son propre discours et dans lequel il indique aussi à l'autre qu'il se réfère à lui - même comme celui qui tient une position déterminée et identifiable. Autrement dit, l'essentiel est de bien souligner que *le mouvement de réflexion de celui qui parle est toujours en même temps un mouvement d'auto - réflexion destiné à éclairer sa propre identité interlocutoire et narrative mais destiné aussi à indiquer aux autres son altérité par rapport à eux.* Ce mouvement désigne le sujet parlant comme la référence fondatrice singulière et identifiable du discours produit et de la position qui l'accompagne nécessairement. *C'est cette relation double, à la fois symétrique et dissymétrique qui rend possible la constitution d'un espace d'interlocution politique.* Nous sommes donc en cet espace d'interlocution politique ou collectif dans une configuration dans laquelle chaque *je* se sait à la fois un et multiple. En effet il est pour lui - même caractérisé par une unicité qui fonde son discours et un certain être - au - monde qui l'accompagne et que, par ailleurs il (se) sait occuper une situation déterminée (ou déterminable) dans l'espace politique interlocutoire de la communication génératrice du logos politique. *Parler* pour ce cogito qui se livre aux autres, c'est s'insérer dans une logique de la communication jouant sur *la dialectique de l'identité et de l'altérité* : parler c'est au fond se saisir et être saisi comme l'autre - ailleurs et comme le même - ici dans le registre de positionnements marqués par la pluralité des points de vue et des perspectives. *L'acte de langage ainsi caractérisé est toujours réflexif et cette réflexion sur soi et sur autrui est elle - même inséparable d'une conscience d'une certaine visée qui n'est réductible ni à une position ni à une autre mais qui peut rendre possible un accord* déterminé. Parler, c'est se savoir reconnu du fait de cette relation symétrique - dissymétrique comme étant celui qui situe ce qu'il dit dans le registre de l'objectivation et de la relativité et *en ce sens c'est se placer par rapport à soi dans l'extériorité objectivée de l'espace dialogique.* Parler c'est opérer par l'acte de langage destiné à la communauté dialogique une scission qui place mes expressions dans l'extériorité objective de l'espace dialogique commun. L'espace dialogique fonctionne ainsi comme lieu universel

qui tend à produire un objectivité interlocutoire structurant non seulement les échanges dans leurs contenus mais également l'ensemble des positionnements relatifs en jeu au cours des échanges. Cette objectivité interlocutoire ne correspond plus seulement aux états de choses présents mais le référent du discours actuel renvoie à des énonciations d'états de choses qui ne sont pas actuellement présentes même si elles font l'objet du dialogue. Car le cogito se place par rapport à soi et par rapport aux autres et, ce faisant, il se perçoit lui - même constamment comme sujet parlant décentré qui prend conscience de la diversité des points de vue et la ramène à lui. C'est ainsi que se joue notre reconnaissance. La reconnaissance implique en effet la faculté de sortir de soi pour se référer à soi - même dans un acte d'identification et d'authentification phénoménologiquement indissociable de la référence corrélative aux autres sujets partageants l'espace de l'interlocution collective.

Tout se passe dans l'espace dialogique comme au sein du corps politique constitué : l'horizon locutoire du cogito parlant était constitué par le Nous. Non pas nécessairement un *Nous* pleinement conscient de lui - même et s'auto - identifiant explicitement, mais comme un *Nous* que nous définirons comme *totalité des je*, sachant qu'ils sont dans une situation dans laquelle aucun ne peut se penser séparé des autres alors qu'il s'en distingue pourtant. Un *Nous* défini par le fait que chacun des je peut se penser singulièrement dans l'espace dialogique en cours de constitution et, qu'en même temps cette dissymétrie par rapport à la totalité ne prend son sens politique que dans la mesure où elle se complète par une référence simultanée à une symétrie qui est la visée ou l'intentionnalité ultime du devenir actuel de l'espace d'objectivation dialogique.

Dans cet espace interlocutoire politique se mettent en place les conditions du fondement d'un logos politique, c'est - à - dire d'un ensemble structurel et fonctionnel par lequel sont rendus possibles la visée, l'énonciation et l'explicitation du commun. Les Je peuvent se retrouver en un point discursif qui les lie de telle manière que ni l'un ni l'autre ne puisse se considérer comme indépendant et séparé de ce qui est énoncé en terme de bien commun ou de préoccupation politique. Les deux Je ne fusionnent pas mais se montrent capables de *saisir en commun quelque chose de commun* concernant un énoncé politique, ce qui revient à dire qu'ils sont capables de comprendre la perspective politique qui fait l'objet du dialogue. L'échange politique se fonde donc sur une désingularisation générée par l'indication réciproque des *Je* mais à présent ce qui est dit ou énoncé au titre de la communication politique comprend une dimension supplémentaire en vertu de laquelle le contenu de ce qui est énoncé doit faire l'objet d'une approche ou d'un accord communs. En d'autres termes, l'espace d'interlocution politique est structuré par une intentionnalité commune qui vise sans cesse — car c'est l'essence même de la logique discursive qui l'anime — un point vécu par tout un chacun et à chaque moment, et qui structure les échanges comme une potentialité d'accord. *Nous appelons ce point la tendance unilocutoire de l'espace interlocutoire politique.* Bien sûr toute forme d'échange linguistique partagé vise à une compréhension mutuelle et donne nécessairement lieu à des convergences ou à des accords partiels. Dans l'ordre politique cependant, *la possibilité* est toujours laissée d'un accord qui puisse faire l'unanimité des locuteurs, même si cette possibilité reste une ouverture idéale, effective au cours des échanges, mais qui n'arrivera généralement pas à sa réalisation. En d'autres termes, le mode de constitution interlocutoire du politique implique

l'acceptation dans le devenir de l'échange d'une règle idéale qui est cette unanimité reconnue comme possibilité.

4.- PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPACE PUBLIC.

La question est à présent de savoir comment fonctionne l'espace public envisagé comme unité d'une pluralité d'individus. Notre point de départ est un cas discuté par Sartre dans la *Critique de la raison dialectique* où il est question du passage et de l'attente d'un autobus dont nous admettrons pour les besoins de l'analyse qu'il appartient à un service public et qu'il est déterminé selon les modalités de l'espace public républicain. La première remarque que nous ferons est que si l'unité de cette pluralité d'individus ne se faisait qu'en fonction d'une attente commune liée par exemple à l'arrivée de tel autobus à telle heure, il y aurait alors une « (...) séparation d'extériorité, ou si l'on préfère l'impossibilité de réaliser par les corps l'unité transcendante à venir (...).» [409] Sartre discute de ce mode d'être commun des hommes socialisés du point de vue de leur relation au « champ pratico - inerte.» « Les objets sociaux, écrit - il (...) sont, au moins par leur structure fondamentale, des êtres du champ pratico - inerte ; leur être réside donc dans la matérialité inorganique en tant qu'elle est elle - même, dans ce champ pratico - inerte.» [410] En effet, « l'être pratico - inerte » de la société peut servir de « milieu conducteur des réciprocités interindividuelles.» [411] En particulier, par rapport à ce champ pratico - inerte, les individus ont un « intérêt commun.» [412] Si une pluralité d'individus attend « l'autobus de 7h49 », «(...)à ce moment de l'expérience, le groupe a son

409 SARTRE, Critique de la raison dialectique, Paris, Gallimard, Coll. " Bibliothèque des idées ", 1985., vol. 1, p. 368.

410 Ibid., p. 361.

411 Ibid., p. 366.

412 Ibid., p. 366.

être - unique hors de lui dans un objet à venir et chaque individu, en tant que déterminé par l'intérêt commun, ne se différencie plus de chaque autre que par la simple matérialité de l'organisme. Et déjà, s'il se caractérise dans sa temporalisation comme l'attente de son être en tant qu'il est l'être de tous, l'unité abstraite de l'être commun à - venir se manifeste comme être - autre par rapport à l'organisme qu'il est en personne. Ce moment ne peut être celui du conflit, il n'est déjà plus celui de la réciprocité, il faut y voir tout simplement le stade abstrait de l'identité.» [413] En effet, poursuit Sartre, « Il y a identité quand l'intérêt commun (comme détermination de la généralité par l'unité d'un objet dans le cadre de pratiques définies) est manifeste et quand la pluralité se définit justement par rapport à cet intérêt.» [414] Cependant cette identité se constitue pour un événement non encore advenu et de ce fait « (...) l'identité de chacun avec chaque Autre, c'est leur unité là - bas comme être - Autre et c'est ici, maintenant, leur altérité commune.» [415] Ainsi, d'une certaine façon, l'unité de la pluralité des individus présents qui attendent l'autobus est contingente dans la mesure où elle dépend du « champ pratico - inerte » jouant le rôle de « milieu conducteur » : l'intérêt commun semble ainsi se déterminer pour la pluralité en question *du fait* de structures pratiques qui offrent un point d'accord sur le moment — moment qui correspond à l'attente partagée du même autobus —, mais qui joue pourtant en extériorité par rapport aux consciences en question. Tout le problème a trait à cette question car il est nécessaire de savoir ce qui fait que les hommes sont rassemblés non seulement à tel ou tel moment et dans telle ou telle situation, mais aussi d'une façon générale. Il est donc nécessaire de savoir si ces individus sont présents les uns aux autres d'une manière simplement contingente — qui dépend de l'arrivée probable d'un autobus dont le parcours ou la périodicité peuvent être changés — ou si leur mode d'être - ensemble renvoie à quelque chose qui le fonde. Sartre souligne nettement le caractère de solitude dont on pourrait dire qu'il délie les corps factuellement et temporairement présents les uns aux autres, mais radicalement isolés aussi du point de vue des projets individualisés, facteur d'éloignement et de séparation. Ainsi « (...) la solitude de l'organisme comme impossibilité de s'unir avec les Autres dans une totalité organique se découvre à travers la solitude vécue comme négation provisoire, par chacun, des rapports réciproques avec les Autres.» [416] Toute la question est donc de savoir s'il y a vraiment extériorité réciproque et comme le dit Sartre « unification par l'extérieur » [417] entre les individus actuellement présents les uns aux autres ou si, au contraire, on peut considérer qu'il existe une antériorité de l'être - commun politique par rapport à la situation vécue sur fond de champ pratico - inerte.

Nous pensons que c'est cette unité pré - donnée de l'être - commun politique qui est médiatrice des consciences et des pratiques en elles - mêmes singulières. On dira que cet être - commun est fonctionnalisé car il offre un ensemble de moyens technico - pratiques dans lesquels est absorbée

413 SARTRE, op. cit., p. 367.

414 Ibid., p. 367.

415 Ibid., p. 367.

416 Ibid.,p. 364.

417 Ibid. p. 364.

toute la communauté actuelle qui prend tel ou tel autobus dans telle ou telle circonstance. Cette fonctionnalité de l'espace public de l'autobus cependant n'est pas particularisée ; elle n'a pas été conçue et fabriquée pour tel ou tel et chaque fonction pratique de l'espace s'adresse à tous indistinctement ; chacune est *un appel égal* adressé à tous et à chacun en vue d'un mode d'être spécifique du lieu : " s'asseoir ", " être debout en se tenant à une poignée ", etc. Ces formulations n'ont d'ailleurs de signification que dans la mesure où elles ne s'accompagnent pas de jugements situationnels personnels par lesquels les éléments technico - pratiques seraient rapportés à ma perspective et finalement aux données de mon existence singulière. Si je fais un usage " intéressé " et personnel du lieu cet usage appartient potentiellement à tous les autres. Je puis entrer dans l'autobus dans une humeur spécifique et je puis penser que cela me donne un « droit » à entrer avant les autres ou à m'asseoir d'une manière prioritaire par exemple : ces considérations sont, eu égard à l'anonymat constitutif du lieu, sans valeur non pas parce qu'elles sont sans importance en elles - mêmes, mais parce qu'à l'instant où je pénètre dans le lieu en question je suis dans un rapport anonyme et égal aux autres. Ce lieu de l'impersonnel et de l'abstrait est ouvert dans la mesure où nul ne peut prioritairement en avoir une pratique qui lui appartienne en propre. *Etre désingularisé au sein de l'espace public c'est donc se saisir comme tout autre et savoir qu'on est saisi ainsi.* C'est ce que décrit fort bien Sartre dans un passage de la *Critique de la raison dialectique*, en évoquant l'égalité fondamentale des individus au sein du domaine pratico - inerte qui implique qu'en cas de « rareté » et d'insuffisance des places disponibles, aucune raison particulière ou nécessaire ne peut s'imposer pour déterminer un ordre de priorité pour entrer dans le bus. Dès lors, l'ordre d'entrée devient relatif et contingent : la contingence de l'ordre de priorité pour avoir une place dans le bus et ne pas se trouver parmi les excédentaires, est précisément le corollaire pratique de l'égalité idéale qui implique que tous les voyageurs sont en situation égalitaire d ' « interchangeabilité». « Les voyageurs, en attendant l'autobus, ont pris des numéros d'ordre. Cela signifie qu'ils acceptent *l'impossibilité de décider des excédentaires sur des qualités intrinsèques de l'individu*, autrement dit, qu'ils demeurent sur le terrain de l'intérêt commun et de l'identité de séparation comme négation dépourvue de sens ; positivement, cela veut dire qu'ils cherchent à différencier chaque Autre des Autres sans rien ajouter à son caractère *d'Autre* comme unique détermination sociale de son existence : donc *l'unité sérielle* comme intérêt commun s'impose comme exigence et détruit toute opposition. Sans doute, le numéro d'ordre se réfère à une détermination du temps. Mais précisément en ceci qu'elle est *quelconque* : le temps envisagé n'est pas une temporalisation pratique mais le milieu homogène de la répétition : chacun — prenant un numéro d'ordre dès son arrivée — fait ce que fait l'Autre ; il réalise *une exigence* pratico - inerte de l'ensemble ; et, puisque les individus vont à des occupations distinctes et visent des objectifs séparés, le fait d'être arrivé le premier ne confère *aucune caractéristique particulière* mais seulement le pouvoir de monter le premier dans la voiture.» [418] En d'autres termes il n ' y a pas d'exclu *a priori* dans la détermination de cet ordre de priorité et, en un sens, toutes les raisons se valent du point de vue de cette égalité ordonnée même si, comme le souligne Sartre, on pourrait imaginer des systèmes d'organisation plus justes tenant compte de la fatigue ou de l'âge par

418 SARTRE, op. cit., pp. 368/369.

exemple. On peut très bien imaginer que sur fond de détermination sérielle de l'ordre contingent des priorités vienne s'adjoindre la recherche de la correction d'inégalités interindividuelles factuelles qui seraient corrigées au cas par cas par les individus eux - mêmes et qui ne passeraient pas par la médiation de l'égalité et de l'anonymat de l'espace public.

Quoi qu'il en soit, du fait de l'être - commun, ce lieu est inclusif et personne ne peut s'octroyer le droit d'en faire un usage exclusif qui briserait la relation publique sur le plan des conduites et de l'usage fonctionnel du service proposé. Ces éléments de fonctionnalité sont « purs » en ce sens qu'il ont été fabriqués à partir d'un modèle qui, tout en s'adressant nécessairement à chacun du point de vue pratique, ne s'adresse à personne en particulier sur le plan des détails matériels renvoyant à l'usage ultérieur de la chose. *L'univers technique lui - même semble ainsi renvoyer à une structure fonctionnelle d'universalité dans laquelle s'absorbent les singularités pour s'ouvrir à l'universalité.* Toutes ces fonctions, il faut le souligner, renvoient à une connexion adéquate entre la fonctionnalité morphologico - charnelle inhérente à nos corps en acte, et la fonctionnalité technique des objets pratiques offerts à leur usage. Tout se passe comme si au sein de la structure et de la fonctionnalité inscrites au cœur des objets pratiques usuels s'inscrivait *un sens* renvoyant à l'humain, c'est - à - dire à des modalités corporelles universelles structurant les attitudes et notre manière d'être globale. Dans ce cadre, à la fois statique et dynamique, une forme, une consistance, une structure, une certaine organisation de l'espace, renvoient, bien qu'en elles - mêmes elles soient de simples moyens, à l'universalité d'une fin dont l'intelligibilité s'inscrit dans l'universalité d'un certain caractère morphologico - charnel valant pour l'humain en général. S'il y a *un sens de l'être - commun* — de ce qui constitue l'expérience intersubjective doublée d'une expérience publique qui, ensemble, déterminent pour chaque sujet l'ouverture d'un monde - commun ayant un caractère d'objectivité réciproque fondement d'une existence collective pouvant s'accorder —, ce sens de l'être pour l'humanité a un caractère d'antériorité dans la mesure où sa constitution et sa possibilité ainsi que sa déterminité particulière sont pré - données. La finalité n'est pas une absence par rapport à ce qui est présent : elle est intégrée à l'être - présent tel qu'il nous est donné de par l'intersubjectivité et l'institution publique fondatrice d'un espace neutre inter - corporel et désingularisant. L'être - commun n'a pas un sens qui lui soit transcendant ; ce sens s'actualise sans cesse dans l'immanence même d'un donné renvoyant à la structure plus originaire dont il a été question : l'espace partagé de l'autobus déploie son sens immanent par la médiation de l'ensemble des éléments technico - matériels de fonctionnalité inséparables d'une configuration anthropologique qui s'y inscrit et s'y accomplit. Paradoxalement c'est au moment même où nous nous apprêtons à faire usage d'une manière corporelle de cet espace, de ses configurations techniques et pratiques, que nous nous plaçons sur le plan de l'être - commun, dans le registre constitutif du dépassement de notre organisation morphologico - corporelle et charnelle. Prenons un exemple : au moment où nous saisissons une poignée pour nous tenir en équilibre notre corps en acte s'articule non pas seulement à une structure matérielle en fonction d'une situation contingente, mais il s'articule *à la transcendance de l'universalité fonctionnelle* qui, bien qu'inscrite dans la fonctionnalité de l'objet présent valant actuellement pour moi, n'en est pas moins inséparable d'une détermination de l'être - commun qui devient le médiateur de notre être *en* commun. S'il y a ainsi un sens ontologique en ce qui concerne

l'être - commun, il s'actualise au coeur même du manifesté et si l'être - commun est, en lui - même, insaisissable, c'est parce que sa présence matérialisée et indirecte (dans les choses et les fonctions qui les accompagnent) fait advenir pour nous la présence réelle du présent définie comme l'ensemble des relations qui rendent le monde commun à une pluralité d'individus. En d'autres termes : *les modalités de notre être - là collectif sont liées à la présence d'un déjà - là qui nous co - constitue comme communs ou, plus exactement, comme ayant à se référer à un être - commun dans leurs conduites présentes*. La neutralité de l'espace public que nous évoquions plus haut se double d'une autre neutralité qui, inhérente à la fonctionnalité des objets pratiques, permet originairement l'accomplissement de chacun dans un mode d'être qui appartient à tous.

Il y a ainsi une neutralité de l'espace — ou plus exactement une universalité neutre de cet espace, toujours ouverte sur des possibilités identiques actualisées indistinctement et anonymement par les usagers —, que personne ne peut s'approprier. Plus encore il y a en cet espace public vécu un anonymat des corps. Si chacun en effet conserve sa spécificité et ses caractères distinctifs (une attitude qui peut rester la même que chez soi, un habillement qui nous distingue et nous singularise, un rapport au monde qui peut être signifié aux autres sous la forme d'une expressivité du corps, du visage ou qui se concrétise dans un regard intentionnel porté sur un objet ou une personne...), en même temps ces corps sont neutralisés par l'espace public dans la mesure où *les possibles singuliers pour moi sont limités et qu'ils sont très exactement coextensifs aux possibles singuliers des autres partageant cette condition publique présente*. De cette façon, l'égalité s'incarne ainsi au niveau de modes d'être devenus communs et partagés ; elle est ainsi égalisation concrète des corps propres dans le cadre de l'espace public actuellement vécu. Cette égalisation des corps propres n'est - elle pas au fond rendue possible par le fait que chaque « partie » ou chaque fonction de l'espace public signifie — au sens de l'appel universel qui s'intègre dans l'être même des fonctions vécues dans l'autobus et que nul ne peut s'approprier — l'être - commun qui n'est qu'abstraitement présent c'est - à - dire actuellement absent de ce qui nous est donné ici et maintenant au titre d'une condition partagée. Ces corps ne sont pourtant pas aliénés, ils existent simplement sur le mode caractéristique de la neutralité et de l'anonymat positif : le mode de l'attente — d'une impossibilité qui affecte en son principe même un certain pouvoir - être et un certain pouvoir - faire actuels —, rendue indispensable par la nécessité inhérente de l'espace *qui limite d'une manière identique la totalité des possibles singularisés*. L'attente — à la station ou dans le bus une fois qu'il est parti — correspond dans ce cadre à un ensemble de compossibilités collectives qui limitent en négatif l'ensemble des possibilités singularisantes. Attendre, c'est tout simplement accepter la condition commune immanente au lieu où nous nous trouvons et ce n'est donc pas attendre « quelque chose », mais c'est se placer dans le mode d'être par lequel ce que nous éprouvons et ce dont nous avons conscience nous identifient aux autres. Attendre, c'est ainsi non pas viser quelque chose pour soi, ce n'est pas la position d'une conscience tendue vers un avenir et une possibilité qu'il comporte ayant valeur pour mon existence ; c'est tout au contraire être actuellement soi pour - autrui — dans cette attitude si particulière de mobilité immobilisée qui caractérise cette attente publique. « Nous » attendons ; cela signifie bien que l'autre est présent dans la trame intime de mon être et que, sans être lui car nos positions corporelles ne sont pas interchangeables dans l'espace physique, il faut

nécessairement qu'il soit incorporé à mes attitudes corporelles. *Nos corps une fois encore sont en commun parce qu'un être - commun organise originairement leur rapport.* La description de cette modalité du corps ne peut être que métaphorique dans la mesure où le rapport à la fois vécu et abstrait a un caractère d'irréalité puisque ne pouvant être relié non plus que déterminé par aucune référence physico - spatiale. On dira pourtant que tel ou tel objet fonctionnel de l'espace public est bel et bien composé de matière et qu'il s'offre dans une concrétude présente qui semble marquer notre rapport essentiellement factuel et statique à l'extériorité de l'être. Il n'en reste pas moins que l'objet est caractérisé dynamiquement par une structure de renvoi qui prend sa source et son sens dans son rapport à l'être - commun politique. D'une certaine manière *cet être - commun qui donne dynamiquement le sens des objets factuellement présents manifeste une origine et une transcendance au cœur même de l'immanence du donné.* Si, dans l'ordre de la civilisation républicaine, nous avons à être ceci ou cela, si nos corps doivent se rejoindre dans des modalités d'être communes et si nous nous accordons originairement sans être pour autant jamais confondus les uns avec les autres, cela signifie philosophiquement que l'être même de la civilisation est intégré aux corps en acte et que le corps physique est ainsi toujours doublé d'un autre corps *immatériellement déterminé* — d'un corps intelligible, idéal, peut - être métaphysique au sens de l'exigence constante qui s'exprime au sein de notre être - là, d'un au - delà du donné dans lequel il puise son sens. *C'est donc bien l'immatérialité d'une idée ou d'un certain être - commun qui caractérisent le Nous et s'inscrit au cœur des relations intercorporelles dans l'espace public où nous déployons les diverses modalités de notre être.* Plus il y a généralement au coeur de l'être - commun caractérisant la civilisation républicaine une face immatérielle de la matière visible : aucun élément matériel non plus qu'aucun corps propre n'est là en étant simplement disposé et situé dans l'espace physique. Le logos de la civilisation républicaine est caractérisé par un ordre dans lequel les éléments trouvent à s'unifier et à s'organiser du fait même de cet accord immatériel.

La difficulté civilisationnelle résolue par la république vient précisément de ce qu'elle permet l'union tout en maintenant la séparation. L'union sans la séparation et le maintien de la différence seraient finalement l'expression d'une forme du chaos : des éléments réels se mélangeant tendraient à l'amalgame et à l'indétermination. L'univers républicain est ainsi *cosmos humain* car tout en différenciant et en maintenant la possibilité de la différence et de la différenciation, *il unifie de telle manière que l'existence matérielle soit toujours renvoyée à l'idéal et à une immatérialité constitutive.*

Plus fondamentalement n'est - ce pas cette modalité de l'espace public qui structure originairement l'ordre de la civilisation républicaine ? En effet, la simple juxtaposition des corps ne saurait déterminer un logos politique ; tout au contraire elle mènerait à un chaos au sens d'une absence de relation universelle unificatrice. S'il y a une ontologie de l'attente ce n'est pas en vertu d'une indétermination de l'avenir, d'un ensemble de possibilités ouvertes organisant notre rapport présent au monde ; cette ontologie est au contraire la manifestation d'un ensemble de déterminations pré - données par lesquelles tout en étant nous - mêmes nous sommes fondamentalement l'autre au sens de cet être - commun qui, jamais visible, forme la trame de nos relations visibles et de notre être - au - monde actuel. *Le sens de l'être - commun est alors* dans la forme anthropologique de

l'universalité concrète matérialisée et fonctionnalisée que nous expérimentons, et il est constitué d'une immatérialité de ce qui en soi non saisissable et indivisible, structure et organise les manifestations communes et publiques.

Sommes - nous alors en quelque façon prisonniers de l'immatérialité de l'être - commun ? Y a - t - une aliénation des consciences individuelles et des corps au sein de cette modalité publique de l'être - au - monde ? En réalité cette modalité est bien plutôt co - libératrice dans la mesure où elle permet la même chose pour chacun au même moment. Bien sûr, chacun peut être avant tout pour lui - même et rester clos dans son être dans la lecture du journal ou l'indifférence aux autres ; l'essentiel reste que le mode d'être qui structure l'attitude et la conduite est déterminé non pas seulement par la présence factuelle et contingente de cet autobus que nous prenons en même temps, mais par *la conscience réciproque unificatrice qu'une universalité anonyme* — indifférente par essence à ce que tel ou tel est à l'origine —, structure l'ensemble des événements par lesquels notre coexistence actuelle se définit et se circonscrit. En d'autres termes : nous ne pouvons faire dans cet espace désingularisé que ce que les autres peuvent ou pourraient également faire, dans un style ou selon des modalités existentielles qui nous sont propres mais qui renvoient, de toute façon, à cet ensemble vécu en commun de *compossibilités limitatives*. Ajoutons enfin que cette fonctionnalité dont nous parlions n'est pas première car elle est l'auxiliaire de l'être - commun qui lui donne son sens véritable et sa fonction fondatrice : rendre possible l'accord toujours renouvelé des volontés dans des actes publics où chacun sait qu'il peut se mettre à la place de tout autre au sein d'un espace marqué par la réciprocité. Ainsi, la communauté actuelle — nécessairement circonscrite — se fonde sur quelque chose de plus originaire : l'être - commun — qui n'est pas présent actuellement mais qui est continuellement déterminant — et la volonté de vivre ensemble qu'il implique.

5.- INTERSUBJECTIVITÉ ET CONSTITUTION DE L'OBJECTIVITÉ POLITIQUE. TEMPS DE L'INSTITUTION ET INSTITUTION DU TEMPS.

Ainsi, la relation à l'autre dépend de certaines modalités de notre être - en - commun. Mais il convient à présent de distinguer l'acte intentionnel et la prise de conscience de soi politique dont nous avons fait l'analyse dans les conditions d'immatérialité qui les caractérisent, du rapport à l'autre tel qu'il peut se constituer dans et par la médiation d'un monde matériel et, en particulier, dans l'espace public en tant qu'il correspond à un ensemble de dispositifs permettant la mise en contact des consciences d'une manière égalitaire .

Notons qu'il nous faudrait faire préalablement, pour éclairer les fondements constitutifs de l'expérience politique et mieux saisir la spécificité de l'être - commun politique, une phénoménologie systématique des différents modes d'être en commun, au sein des lieux naturels ou artificiels. Le rapport à l'autre, dans quelque milieu ambiant que ce soit, est fondé sur une expérience intersubjective partagée qui renvoie à des modalités identiques de la réalité qui organisent notre expérience et par laquelle nous nous inscrivons dans un certain être - commun (qui n'est pas nécessairement un être en commun car on peut se trouver en un même lieu et ne pas être ensemble dans la mesure où nous vaquons à des occupations différentes dans lesquelles nous ne percevrons d'ailleurs pas les mêmes choses) qui détermine une certaine manière d'être commune ou certaines modalités de notre être - au - monde. Merleau - Ponty soulignait ce problème : « Mais à l'instant

même où je crois partager la vie d'autrui, je ne la rejoins que dans ses fins, dans ses pôles extérieurs. C'est dans le monde que nous communiquons, par ce que notre vie a d'articulé. C'est à partir de cette pelouse devant moi que je crois entrevoir l'impact du vert sur la vision d'autrui, c'est par la musique que j'entre dans son émotion musicale, c'est la chose même qui m'ouvre au monde privé d'autrui.» [419] Le sens commun se constitue dans l'expérience fondatrice de l'intersubjectivité par laquelle nous sommes co - présents l'un à l'autre (et d'une manière plus générale les uns aux autres) en un monde commun ayant un sens objectivement universel. Dans le rapport à l'autre qui se détermine par la coexistence signifiante des corps propres qui se meuvent dans un monde identique s'ouvre précisément cette prégnance d'un être - commun qui nous fait accéder, par l 'expérience de l'intersubjectivité, à une identité de nature ou, au moins, à la certitude intersubjectivement vécue d'une expérience partagée passant par la médiation d'une objectivité extérieure.

De ce point de vue c'est bien le monde « extérieur » qui est originairement déterminant même si son sens commun nous est livré par l'expérience réciproque médiatrice des corps propres. L'être extérieur manifeste en quelque façon une primauté ontologique qui commande une certaine modalité commune des êtres partageant une expérience en commun qui, déjà, est désingularisante. C'est toujours l'autre qui, me renvoyant à moi - même du fait des modalités du corps propre qu'il extériorise de manière signifiante, m'ouvre à l'espace et à la réalité mondaine extérieurs à ma conscience : le monde s'ouvre à moi parce que — intersubjectivement — l'autre manifeste, en lui - même, le signe de ce qui existe, le signe de l'être même tout entier en tant qu'il est actuellement présent dans sa perspective. Ainsi, l'être signifiant de l'autre manifesté dans l'expérience de l'intersubjectivité, signifie pour moi le monde et ses modalités, c'est - à - dire rien de moins que l'ouverture au monde présent dans sa plénitude. Sans l'autre il n'y a pas de monde. Le monde s'anéantirait ou, plus exactement, mes actions d'extériorisation ne seraient jamais analogiquement « doublées » par la présence signifiante du corps de l'autre et les modalités singulières de mon être - au - monde ne parviendraient pas pour ma propre conscience à un caractère d'objectivité qui ne peut advenir que dans la mesure où le monde extérieur s'ouvre par la médiation de « *l'intropathie* ». L'objectivité de l'objet nous est ainsi donnée en commun dans son profil général bien que jamais nos consciences ne puissent échanger leurs vécus « en original », d'une manière entièrement subjective. En ce sens, un lieu quel qu'il soit n'est jamais neutre ; il porte en lui, selon des caractéristiques qui ressortissent à l'organisation de l'espace et à certaines de ses modalités sensibles, le secret de mon rapport à l'autre qui m'est actuellement présent. La présence de l'être présent ne se manifeste à moi et ne structure mes propres modalités concrètes qu'en vertu de deux conditions originaires complémentaires sur le plan phénoménologique : la première implique, comme nous l'avons déjà souligné, que l'autre soit corporellement signifiant et que je puisse comprendre le sens donné par ce corps en acte dans le monde ; la seconde implique que l'extériorité de l'être joue, d'une manière ou d'une autre, un rôle déterminant vis - à - vis du corps - propre. Dans une situation précise et englobante — le fait, par exemple, de se trouver avec d'autres en commun dans une piscine, dans un autobus, dans une forêt etc. —, détermine un être - au - monde commun dans le registre d'une

419 MERLEAU - PONTY, Le visible et l'invisible, op. cit., p. 27.

réciprocité ontologique : c'est bien l'extériorité de l'être qui originairement donne sa structure et son sens global aux différentes modalités des corps qui se manifestent et se meuvent dans ce qui n'est plus simplement un espace extérieur mais est devenu un élément intersubjectivement déterminant pour la communauté actuelle des nageurs, des voyageurs ou des promeneurs. Quoi que nous puissions vouloir exprimer dans le registre de la différence, nous nous référerions finalement à cette condition première commune avec les autres.

En outre, dans les situations les plus variées, la plupart des expériences humaines nous mettent en présence de l'autre. Et pas seulement parce je suis homme parmi les hommes et que l'autre est là en face de moi. En effet, l'autre est co - originairement présent à moi - même et réciproquement je suis présent à lui du point de vue de ce qu'il pense, de ce qu'il perçoit ou de ce qu'il fait et ceci indépendamment de sa présence corporelle. Sans sa présence corporelle l'autre peut donc être « présent » : la perception de tel ou tel objet ou la lecture de tel ou tel texte me met en présence d'un autre qui n'est pas là. L'essentiel est que cet autre structure et détermine le champ de ce qui est perçu et/ou lu. S'agit - il de rentrer en un lieu quelconque — privé ou public peu importe pour l'instant — l'autre s'annonce déjà dans ces lieux : tout ce qui est perçu est façonné et annonce une manière d'être, une intentionnalité qui semble comme focalisée et cristallisée dans l'être même des choses immobiles et dans la manière dont elles nous apparaissent. Chaque objet que je puis percevoir dépend de ma propre perspective, de la manière dont je vais ouvrir telle ou telle perspective par rapport à la situation ; en outre, l'espace en question n'est pas neutre dans la mesure où j'y découvre une structure et une perspective d'ensemble qui, dans l'agencement qu'elle implique nécessairement, signe une présence, fut - elle énigmatique. Le sens s'inscrit ainsi en creux, dans la structure même des choses présentes en tant qu'elles renvoient à une absence. L'espace humanisé est ainsi façonné et agencé de telle sorte que la présence de l'autre est toujours signifiée en creux en ce sens que la seule présence des objets et leur organisation semblent tendre vers celui qui est absent telle une marque vide et pourtant signifiante. Chaque perception n'est ainsi jamais close sur un contenu qu'elle révélerait comme un en soi à une conscience percevante, mais, toujours ouverte, elle fonctionne comme un appel qui met en présence des autres. Husserl explicite ainsi dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* l'exemple de la perception. Quel que soit le monde — physique ou social — dans lequel elle s'opère, elle n'est pas l'extrême de la singularité, mais révèle, au contraire, des structures d'expériences partagées renvoyant à l'élaboration d'un certain univers commun. Sa valeur ne réside pas dans son être propre, dans ce qu'elle pourrait être dans sa singularité, car : « Le singulier n'est - à la mesure de la conscience que j'en ai - rien en soi, la perception d'une chose étant sa perception dans un champ perceptif. Et de même que la chose singulière n'a de sens dans la perception que grâce à un horizon ouvert de " perceptions possibles ", (...) de même la chose a - t - elle encore une fois un horizon, qui opposé à cet horizon " intérieur ", est son horizon " extérieur ", précisément en tant que chose d'un champ chosique ; et cela renvoie finalement à la totalité du monde en tant que monde de la perception ".» [420] Ainsi, ni la subjectivité

420 HUSSERL, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Gallimard, Collection " Tel ", 1989, § 47, p. 184.

ni la perception corrélative ne valent, du point de vue de leur validité ou cohérence interne, en elles - mêmes : elles s'inscrivent dans le registre d'un horizon de sens susceptible de déterminations universalisantes. Plus encore, le monde ainsi défini comme conscience perceptive s'inscrivant dans un horizon de sens toujours en mouvement est également ouvert car il peut faire l'objet d'une « communisation » par laquelle les hommes, malgré leur diversité, peuvent partager quelque chose de commun et opérer une sorte de désingularisation. En effet nous avons dans le monde « (...) une connexion avec les autres hommes. Chacun a ses perceptions, ses présentitfications, ses cohérences, chacun éprouve le changement de valeur de ses certitudes en simples possibilités, en doutes, en questions, en apparences. Mais dans le partage - de - la - vie - les - uns - des - autres - chacun peut avoir sa part à la vie des autres. Ainsi le monde en général n'est - il pas seulement étant pour les hommes pris dans leur singularité, mais pour la communauté humaine, et ce déjà par la communisation de ce qui relève du simple niveau de la perception.» [421] Dans ce contexte peuvent se constituer des « cohérences intersubjectives », mais surtout des « discordances intersubjectives » qui n'empêchent pas « (...) une unification (...) par l'échange et la critique et qu'elle est pour le moins certaine a priori pour chacun en tant que but que l'on peut atteindre.» [422]. Ce qui est premier ce n'est pas l'Idée, mais c'est la réalité elle - même dans sa diversité. Celle en laquelle chacun est déjà compris originairement au titre notamment d'une vie politique et sociale dans laquelle s'inscrivent et s'accomplissent des modes d'existence concrets et diversifiés. *Sans doute faudrait - il tenter une phénoménologie de l'absence pour comprendre à quels types de présence celle - ci peut renvoyer et de quelle façon on pourrait cerner les modes de signification de l'absence pour la conscience.*

Certaines expériences révèlent la structure fondamentale de l'absence. Ainsi l'être même d'une chose dans sa présence simplement concrète et pratique se donne dans *une forme*, dans ce qui est façonné ou, d'une manière générale, déterminé de la main de l'homme, qui annonce *un fond,* c'est - à - dire une finalité déterminée et la raison d'être de la chose perçue. Bien entendu, je puis les interpréter et elles peuvent se donner de manière différente pour des consciences différentes : il y a néanmoins toujours la possibilité d'un accord qui porte sur le fait minimal que l'espace en question n'est pas neutre et qu'un autre l'a façonné et s'y est inscrit du point de vue d'un projet et d'une activité traduisant sa propre présence au monde, même si celle - ci n'est pas actuellement effective. Si nous pénétrons dans un lieu public comme un autobus pour reprendre cet exemple nous sommes en tant que voyageurs tous co - présents les uns aux autres ; nous sommes déjà en commun. Or, cette forme de la conscience collective n'a nullement besoin de tenir compte de chacun des passagers pris un à un d'une manière quantitative ; la conscience en question tout au contraire saisit l'ensemble des individualités d'un bloc, sans même avoir besoin de les regarder, comme ayant nécessairement une qualité commune qui m'identifie à eux tous. Aucun de ces passagers pourtant ne m'est véritablement indifférent, mais l'attention que je leur porte au moment où j'entre dans l'autobus est une attention qui ne s'attache pas aux singularités, mais qui reste une attention toute abstraite dans la mesure où l'objet auquel elle s'applique est le lien d'identité qui unifie les individus et leur donne un

421 HUSSERL, op. cit., p.185.

422 Ibid., p. 186.

statut commun non seulement pour cet instant mais également pour tout à l'heure et même pour tout passager potentiel à venir et absent. C'est même l'absent qui doit se loger au cœur de l'institution en acte ; celle - ci, parce qu'elle a une fonction d'universalisation, doit intégrer tous les hommes possibles, tous ceux qui pourraient se trouver à un titre ou à un autre en ce lieu institué.

Or, de la même façon l'institution intègre le présent et l'avenir, elle intègre les hommes actuels et les hommes à venir : l'universalité extensive qui la caractérise s'adresse à tous les hommes présents et à venir. L'absence est l'essence même de l'institution dans la mesure où sa fonction d'universalisation ne saisit aucun individu dans sa singularité mais au contraire le dessaisit de ce qu'il est en ce sens qu'elle l'ouvre à la présence simultanée de tous les autres. L'institution est ainsi ce lieu abstrait pour la conscience et intelligible pour la raison, lieu dans lequel se résorbent les trois dimensions du temps pour constituer une durée et un trait d'union entre les hommes. Merleau - Ponty s'interrogeait dans un cours donné au Collège de France sur les rapports de la conscience et de l'institution et soulignait d'abord le caractère solipsiste de la conscience constituante : «On cherche ici dans la notion d'institution un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience. Devant la conscience il n ' y a que des objets constitués par elle. Même si l'on admet que certains d'entre eux ne le sont " jamais complètement " (Husserl), ils sont à chaque instant le reflet exact des actes et des pouvoirs de la conscience, il n'y a rien en eux qui puisse la relancer vers d'autres perspectives, il n'y a de la conscience à l'objet, pas d'échange, pas de mouvement.» [423] Mais pour que des relations puissent être entretenues entre les consciences et que chacune d'elles ne se réduisent pas à son pouvoir constituant interne, il est nécessaire qu'elle se rencontre en une dimension où aucune ne soit exclusivement chez elle et dans laquelle soit possible une expérience du temps — de la durée intersubjective — ayant valeur commune. Ainsi « (...) Si la conscience considère les autres, leur existence propre n'est pour elle que sa pure négation, elle ne sait pas qu'ils la voient, elle sait seulement qu'elle est vue. Les divers temps et les diverses temporalités sont incompossibles et ne forment qu'un système d'exclusions réciproques. Si le sujet était instituant, non constituant, on comprendrait au contraire qu'il ne soit pas instantané, et qu'autrui ne soit pas seulement le négatif de moi - même. Ce que j'ai commencé à certains moments décisifs ne serait ni au loin, dans le passé, comme souvenir objectif, ni actuel comme souvenir assumé, mais vraiment dans l'entre - deux, comme le champ de mon devenir pendant cette période. Et ma relation avec autrui ne se réduirait pas à une alternative : un sujet instituant peut coexister avec un autre, parce que l'institué n'est pas le reflet immédiat de ses actions propres, peut être repris ensuite par lui - même ou par d'autres sans qu'il s'agisse d'une recréation totale, et est donc entre les autres et moi, entre moi et moi - même, comme une charnière, la conséquence et la garantie de notre appartenance à un même monde. On entendait donc ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquels toute une série d'autres événements auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire,— ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir.» [424] *Car c'est bien*

423 MERLEAU - PONTY, Résumé de cours (collège de France, 1952 - 1960), Gallimard, Collection " Tel ", 1968. p. 59.

424 Ibid., pp. 60/61.

cette durée entrevue par Merleau - Ponty qui permet de fonder l'expérience commune du point de vue du devenir et de l'histoire des sujets. A côté de l'expérience temporelle subjective, d'une durée qui s'écoule et qui associe et organise les différents états de conscience indépendamment du monde objectif, existe un temps institué ou un temps de l'institution qui, parce qu'il n'est pas perpétuelle « recréation », trouve son fondement dans une forme de la réitération de ce qui a été. En ce sens, les consciences instituées se retrouvent dans la dimension non plus fluente mais fixée d'un temps chosifié sous la forme d'une durée qui inscrit sa continuité constitutive dans des objets et des symboles communs. Nous retrouvons ici l'exigence phénoménologique d'une extériorisation de la conscience qui ne peut en rester aux modes transcendantaux de constitution de l'expérience et qui doit s'avérer capable sur le plan du monde institutionnel de faire une expérience du temps commun en commun et, par conséquent, *d'accéder à la signification objective d'un temps qui fonde l'expérience anthropologique par laquelle tous les sujets sont médiatisés par un rapport commun à une objectivité temporelle commune qui les transcende toutes et fonde leur être - commun. Dans sa structure la plus essentielle, l'être - commun politique, en tant qu'institué, relève du temps.* Celui - ci peut être défini : il est la durée extériorisée et déposée dans les objectités sociales et politiques qui permet pour chaque sujet d'échapper à l'immédiateté d'un rapport à soi subjectivement déterminé et qui implique la nécessité de sortir de soi pour inscrire son existence dans le devenir commun, fondement d'une histoire interindividuelle commune.

Autrement dit : sans ce rapport au temps de l'institution, les objectités sociales et politiques seraient sans vie car elles n'auraient pas de signification durable et partagée. Or c'est précisément cette vie des objectités sociales et politiques qui permet *l'expérience institutionnelle trans - temporelle* : jamais en effet, dans le cadre de l'expérience de l'institué, nous ne sommes seulement dans l'immédiateté présente ; toute rapport présent est renvoyé à une signification seconde que celle - ci provienne du passé (*détermination de l'institué passé*) ou qu'elle tende vers l'avenir et son manque (*indétermination de l'institué avenir*). *Il est symptomatique que l'expérience conscientielle de telles objectités instituées mette la conscience dans une position ambivalente et lui fasse entrevoir de biais la question du temps objectif.* En effet, considérer n'importe quelle institution (un bâtiment public, une administration centralisée, une constitution ou texte politique fondateur, etc.) cela place le sujet dans une situation où, tout en le saisissant et l'appréhendant dans le présent du mode d'apparaître perceptif dépendant de sa situation et des mouvements qu'il exécute librement dans le schéma spatio - temporel qu'il exécute par rapport à l'objectité considérée, il s'aperçoit d'une profondeur en ce sens qu'il ne peut s'empêcher de considérer que l'objet physique qui est en face de lui porte une marque signifiante — *un sens immatériel matérialisé* — renvoyant elle - même à d'autres consciences actuellement absentes : les consciences instituantes à l'origine de l'institution. Certes, on objectera que devant tel ou tel monument, tel ou tel texte, bien des éléments nous échappent notamment si nous n'appartenons pas à l'ère historico - culturelle auxquels ils appartiennent. Mais ce décalage ne renvoie à rien d'autre qu'au fait que le sujet, dans ce cas, ne s'inscrit pas dans l'histoire commune des objectités en question et qu'il ne peut comprendre que partiellement ce qui est signifié par elles. C'est l'expérience d'une intention de signification incomplètement remplie. Dans un musée, par exemple, lorsque nous regardons attentivement un objet utilisé dans une cérémonie publique

ancienne, nous n'arrivons pas à comprendre sa signification objective — sa fonctionnalité et le sens qu'elle vise —, c'est - à - dire instituée. Nous pouvons bien, en portant nos regards vers des pratiques que nous connaissons, essayer de « deviner » la signification, mais nous n'y arrivons pas entièrement. C'est alors le temps commun qui nous échappe ou, plus exactement, c'est le sens de l'objectité immatériellement déposé qui se trouve vacant, laissant la conscience percevante devant des séries d'intentions appréhendant un contenu, mais incapable de le renvoyer à son sens collectif. Le temps alors devient énigmatique puisqu'au moment de l'expérience — qui dure dans le présent — le sujet a l'impression d'en être réduit à la chose dans sa manifestation matérielle brute sans saisir les significations qui l'accompagnent. En d'autres termes : la conscience face à ce que l'objectité recèle d'énigmatique, de non rempli par l'intentionnalité immatérielle de signification, est renvoyée, faute de terrain commun permettant la compréhension sur le mode de l'expérience institutionnelle trans - temporelle, à une interrogation qui rentre dans le sujet et va devenir une quête subjective de sens prenant la forme de l'interprétation. Husserl analyse la constitution d ' « d'innombrables expressions inadéquates qui ne sont pas simplement conformes aux intuitions premières présentes actuellement ni aux formations synthétiques effectivement édifiées sur celle - ci, mais qui vont bien au - delà de ce qui est ainsi donné. Il en résulte, poursuit - il, de curieux mélanges d'actes. Les objets ne sont, à proprement parler, connus qu'en tant que donnés avec leur fondement intuitif actuel ; mais, comme l'unité de l'intention va bien au - delà, les objets paraissent aussi connus en tant qu'ils sont visés dans l'intention totale. *Le caractère cognitif acquiert en quelque sorte une extension.* C'est ainsi que, par exemple, nous connaissons telle personne comme étant l'aide de camp de l'empereur, tel manuscrit comme étant de Goethe, telle expression mathématique comme étant la formule de Cardan, etc. Dans ces exemples la connaissance ne peut naturellement pas être adéquate à ce qui est donné dans la perception (...). » [425] En ce qui concerne les objectités qui nous occupent, on peut dire que « l'unité de l'intention » va bien au - delà du contenu intuitif actuel mais qu'elle ne sait pas comment se remplir et par conséquent qu'elle peut être inadéquate à l'objectité et errer dans sa tentative de connaissance. En effet, la signification transubjective et transtemporelle ne traversant pas l'objet pour le référer à un élément institué de signification, il reste indéterminé quant à l'unité de signification qui peut bien se remplir mais d'une manière qui risque fort d'être inadéquate. *C'est alors l'institué comme unité et continuité entre le contenu intuitif actuel et l'unité immatérielle de signification qui fait défaut dans l'acte de connaissance. C'est donc bien le temps déposé dans l'objectité qui permet le déploiement pour chaque conscience d'une signification déterminant l'être - commun.*

L'institution ne correspond pas pour autant à l'omniprésence aliénante d'un monde commun scellé trouvant sa source en un passé réifié transcendant le présent pour l'ordonner et le commander, c'est - à - dire à l'omniprésence de ce que M. Buber appelle le « Cela ». Dans *Je et Tu* il écrivait à propos de l'homme « Docile à la formule qui sépare, en éloignant le *je* du *Cela*, il a divisé sa vie sociale en deux domaines nettement délimités : les institutions et les sentiments. Domaine du Cela, domaine du Je. Les institutions sont le " dehors ", la région où l'on séjourne pour toute sorte de raisons, dans laquelle on travaille, on négocie, on influence, on entreprend, on se fait concurrence, on

425 HUSSERL, 6 ème recherche logique, op. cit., § 15, p. 80.

organise, on administre, on respire, on prêche ; c'est l'édifice à peu près ordonné et approximativement correct, à l'intérieur duquel se déroule, avec le concours multiple des têtes humaines et des membres humains, le cours des événements. Les sentiments sont le " dedans ", dans lequel on vit et on se délasse des institutions. » Et il ajoute « Mais le Cela isolé des institutions est un golem et le Cela isolé des sentiments est un " oiseau d'âme " qui voltige au hasard. Ni l'un ni l'autre ne se soucient de l'homme : l'un ne connaît que l'exemplaire, l'autre ne connaît que l'objet, aucun ne connaît la personne ni la communauté. Aucun ne connaît la présence : les institutions même les plus modernes ne connaissent que le passé figé, l'être achevé ; les sentiments même les plus durables ne connaissent que l'instant fugace, ce qui n'est pas encore. Aucun n'a d'accès à la vie vraie. Les institutions ne produisent pas la vie publique, les sentiments ne produisent pas la vie personnelle.» [426] La relation transtemporelle aux objectités sociales et politiques ne permet - elle pas précisément la rencontre de la subjectivité de la personne ayant la conscience de son appartenance à la communauté et expérimentant par conséquent la véritable vie de relation lui permettant de s'inscrire dans un lien durable et fondé aux choses et aux êtres? Plus encore : le dedans et le dehors ne s'excluent plus dans le cadre de l'expérience politique dans la mesure où la conscience du sujet a toujours à s'extérioriser pour rencontrer le sens extérieur de l'objectité, sens dont elle est partie prenante. Si la conscience s'institutionnalise dans les actes et les intentions politiques, l'institution elle - même de son côté n'est que la rencontre de ces consciences qui, parce qu'elles focalisent leurs intentionnalités sur elle, lui donne sa consistance et son effectivité. Il ne saurait être question au titre d'un conservatisme de soumettre le présent au passé et de réduire le devenir à un ordre passé transcendant qui équivaudrait à la suspension de l'histoire et de la politique. L'ordre institué et durable ne saurait en effet prétendre à la perfection non plus qu'à l'éternité car s'il s'inscrit dans une durée, il reste tributaire du changement. Elle n'est donc pas un « Cela » au sens restreint : elle est un devoir - être qui toujours est susceptible de se transformer, du fait même de la vie démocratique de l'institué.

Cette expérience et cette conscience ne peuvent être partagées que parce qu'est institué le lieu comme « public », mais aussi, plus originairement, parce que cet espace a été ouvert selon les modalités de l'intersubjectivité décrites précédemment. Je ne suis donc pas sensible à l'autre et ne le prends jamais comme un « Tu » et en ce sens l'expérience de l'autre ne nous semble pas celle de la « proximité » d'un « Tu » sans distance dont parle Buber. « Le mot fondamental *Je - Tu* ne peut être dit que par la totalité de l'être, écrit Buber. Ce n'est pas moi qui peut opérer cette concentration, cette fusion de tout mon être, mais elle ne peut se faire sans moi. Je m'accomplis au contact du *Tu*, je deviens *Je* en disant *Tu*. Toute vie véritable est rencontre. La relation avec le *Tu* est immédiate. Entre le *Je* et le *Tu* ne s'interpose aucun jeu de concepts, aucun schéma et aucune image préalable et la mémoire elle - même se transforme quand elle passe brusquement du morcellement des détails à la totalité. Entre le *Je* et le *Tu* il n'y a ni buts, ni appétit, ni anticipation ; et les aspirations elles - mêmes changent quand elles passent de l'image rêvée à l'image apparue. Tout moyen est obstacle. Quand

426 BUBER, Je et Tu, Paris, Aubier, Collection. " Bibliothèque philosophique ", 1992, pp. 71/ 72 / 73.

tous les moyens sont abolis, alors seulement se produit la rencontre » [427]. Il n'y a pas dans ma rencontre immanente avec l'autre au sein de l'institution une jonction de deux subjectivités mais plutôt une médiation commune qui nous met à distance l'un de l'autre sous la forme d'une identification fonctionnant *sur le mode institutionnel et existentiel de l'anonymat réciproque. C'est bien au sein de cet anonymat réciproque déterminant notre être - commun que l'autre, identifié à moi au sein du milieu universel constituant* l'Anonymat institutionnel, *peut être (pour lui) et se donner (pour l'autre quel qu'il soit, c'est - à dire d'une manière indifférenciée).* Je suis intelligible à l'autre comme il l'est pour moi et je le (com)prends nécessairement comme un *Tu - Je* dont la saisie réciproque est médiatisée par la structure originairement déterminante du *Nous* . *Le Tu a ainsi un statut ontologique paradoxal* : il est indéniablement une proximité et même une fusion puisque le milieu commun qui détermine nos existences est source d'une transparence institutionnelle dans la mesure où je suis et me sais être vis - à - vis de lui ce qu'il est et se sait être vis - à vis de moi. Ce que nous savons tous deux c'est *qu'un milieu institutionnel fondateur de notre relation anonyme réciproque préexiste à notre être - là contingent et singulier.* L'espace commun qui s'ouvre ainsi dans la réciprocité correspond au monde dans lequel précisément nous pouvons effectivement nous retrouver au sens d'une rencontre médiatisée par une universalité objectivante qui garantit un être - commun dans lequel, bien que sujets, nous sommes l'un pour l'autre — et aussi, dans une certaine mesure, chacun pour nous - mêmes — « objet » en ce sens que, du fait de l'Anonymat institutionnel, nous sommes codéterminés simultanément par des règles et des lois communes. Faut - il alors se résoudre à caractériser le monde de l'institution humaine comme figé à l'image du monde physique? « Le monde du *Cela* est le règne absolu de la causalité, écrit Buber. Tout phénomène " physique ", perçu par les sens, mais aussi tout phénomène " psychique ", préexistant dans l'expérience de soi, passe nécessairement pour causé et causant. Il n'en fait pas excepter les phénomènes auxquels on peut attribuer un caractère de finalité puisqu'ils font partie de l'ensemble du *Cela* ; cet ensemble tolère bien une téléologie, mais seulement si elle est une contre - partie partielle de la causalité et si elle n'en lèse pas complètement la causalité.» [428] Faut - il se résigner à un tel mode du déterminisme institutionnel ? Quelle est la nature de la relation qui inscrit les consciences dans une réciprocité qui prend sa signification vécue en un centre assimilateur fondateur de la communauté? N'est - il pas de nature spirituelle? En effet, le mode de détermination originaire de l'institution semble toujours relever de la *co - détermination* et semble par conséquent échapper au simple enchaînement causal de type physique. Dans l'espace institutionnel ainsi considéré chacun est, simultanément, causant et causé et ce qui surgit alors est une réciprocité vivante tendant par essence à l'unification des consciences. Dans ce contexte, nous reprendrions bien volontiers la réflexion de Buber sur le vrai sens de la communauté politique lorsqu'il écrit : « La vraie communauté ne naît pas de ce que les gens ont des sentiments les uns pour les autres (bien qu'elle ne puisse naître sans cela), elle naît de ces deux choses : de ce qu'ils sont tous en relation vivante et réciproque avec un centre vivant, et de ce qu'ils sont reliés les uns aux autres par des liens d'une vivante réciprocité. La deuxième relation

427 Ibid., p. 30.

428BUBER, op. cit., p.82.

résulte de la première, mais n'est pas donnée avec la première. La relation vivante et réciproque implique des sentiments, mais ne provient pas de ces sentiments. La communauté s'édifie sur la relation vivante et réciproque, mais c'est le centre agissant et vivant qui en est le véritable ouvrier.» [429] Or quel est ce centre si ce n'est la structure même de réciprocité et de convergence déterminée par la présence de l'être - commun politique qui permet à chacun d'échapper au solipsisme et à la solitude pour s'extérioriser et rencontrer les autres dans une unité originaire fondatrice d'un monde commun?

Car l'Anonymat institutionnel n'est pas synonyme de neutralité identificatrice absolue : il est au contraire le revers universel de l'identification singulière dans la mesure où chacun grâce à lui peut se saisir dans ce qu'il est singulièrement puisqu'il sait s'identifier universellement aux autres. Cet Anonymat, premier par rapport à notre relation actuelle, détermine *un écart* permettant à chacun de s'ouvrir et de comprendre l'universalité de la réciprocité dont il est question. Plus encore, l'espace ouvert par l'Anonymat institutionnel est en quelque sorte le milieu commun dans lequel les choses perçues ou vécues ont une signification convergente ; tout se passe comme si de chaque monade individuelle et singulière sortait un rayon qui rencontrait l'autre rayon en un point d'accord qui serait *un centre* correspondant à une expérience commune du donné, centre qui n'est d'ailleurs repérable que sur le plan intelligible, puisqu'en lui - même il ne se manifeste qu'en vertu d'une structure d'absence qui donne son sens à la réalité présente. Il serait nécessaire sur ce point capital de mener une réflexion approfondie sur la notion d'espace vécu. En effet si nous pouvons dire ce qu'est être situé dans l'espace physique en tant que corps, il est moins aisé de dire ce que nous sommes dans l'espace public structuré originairement par l'Anonymat institutionnel. Car ce qui prime alors pour cette structuration politique ou institutionnelle, ce n'est pas la pluralité des situations qui vient de ce qu'aucun corps ne peut occuper « l'espace » d'un autre corps, mais le fait *absolument contraire* que le rapport est unifié par la médiation de l'Anonymat institutionnel qui se détermine par la référence constante et commune à l'absence ou, en d'autres termes, à la réciprocité des situations et des consciences due à l'indifférenciation première de l'espace public. *L'être - commun tel qu'il apparaît dans l'expérience de l'Anonymat institutionnel indique à nouveau que ce n'est plus la présence sensible de l'espace et des corps qu'il contient qui est déterminante dans la relation à l'autre, mais que c'est l'absence intelligible de l'institué qui détermine le champ de la relation que les individus ont les uns avec les autres.* L'être - commun est ainsi le lieu abstrait de l'unification des individualités dans la mesure où elles ne se comprennent les unes les autres que dans un registre transcendantalement unificateur et identificateur : elles sont rapportées les unes aux autres dans un mouvement par lequel elles échappent à l'immanence et à l'immédiateté du donné et à l'expérience sensible et spatiale des corps pour converger vers un centre qui n'est autre que cet espace ouvert et indifférencié qui offre à chacun les mêmes possibilités en terme de manières d'être ou d'actes. *C'est donc la liberté, ensemble identique de possibilités pour tous, qui structure ce champ de l'expérience de l'être - commun* : nos libertés *s'égalent* constamment et dans cette égalisation des possibles se structure l'espace réciproque et universel de l'être - commun qui met en présence d'un monde

429 Ibid., p.74.

commun partagé. Pour le dire autrement : être libre c'est être libres dans cette relation du Je au Nous dans laquelle l'espace de l'être - commun politique associe le possible et le nécessaire : de ce point de vue, je *peux* faire ceci parce que je le *dois,* et je le *veux* non seulement parce que je désire ma propre liberté dans l'univers collectif au sens d'une manifestation possible non arbitrairement contrainte, mais aussi parce que je désire la possibilité universelle de la liberté collective en général. Pour que ce monde commun soit possible il a donc fallu que, de par l'expérience de l'être - commun, l'espace sensible soit rendu absent et que cette absence permette de faire l'expérience commune d'une autre forme de présence — présence non plus relative à un être - là mais renvoyant la relativité de chacun à tous les autres dans une communauté d'expérience qui s'avère être unificatrice. *Au fond la réalisation concrète de la liberté ou son déploiement dans l'univers relationnel qui me lie aux personnes ne se réalise que dans la mesure où cette médiation abstraite existe déjà.* L'être - là contingent de ma liberté en acte s'ordonne aussitôt qu'il s'extériorise à l'être - commun et il acquiert ainsi une double caractéristique : il a son origine déterminante dans le sujet mais, comme acte destiné à se déployer dans l'espace commun, il doit dans le mouvement d'extériorisation et d'objectivation qui l'accompagne devenir visible — au moins potentiellement — par tous.

A ce niveau de l'analyse de la liberté au sein de l'être - commun politique, nous découvrons que cette liberté dans sa manifestation est transparente et visible par tous parce qu'à partir de chaque point de l'espace politique défini par l'être - commun, il est possible d'avoir exactement le même point de vue et la même compréhension de l'acte qui est accompli. Bien entendu nous ne pouvons pas sonder les raisons singulières et subjectives de l'acte — je peux par exemple agir d'une manière transparente mais dissimuler l'intention comme dans l'hypocrisie —, mais ce qui est accessible sur le plan du Nous c'est la face extériorisée de l'action qui porte le poids de la nécessité de l'universalité ordonnée de l'être - commun politique. Le plus souvent d'ailleurs, nous oublions dans les actes quotidiens cette prégnance première de l'être - commun qui affecte nos corps en situation. Tout se passe comme si non seulement nos attitudes à l'égard des autres, mais aussi nos simples mouvements et nos simples gestes se trouvaient dans la sphère limitative de *la transparence de cette liberté - nécessité* se déployant au sein de l'être - commun. Une analyse phénoménologique des corps en mouvement dans l'espace public nous révèle des problèmes intéressants. Ainsi, notre regard est attiré dans cet espace par un individu dont la gestuelle et les mouvements divers nous paraissent étranges et décalés par rapport aux normes habituelles. On dira dans un premier temps que ce qui attire le regard c'est précisément l'étrangeté de ce comportement et que c'est l'étonnement face à lui qui commande notre attitude de spectateurs. Plus fondamentalement, ce regard que nous portons est empreint d'une certaine inquiétude (sauf si nous connaissons a priori la signification dudit - comportement — par exemple s'il est destiné à faire rire). Mais si ces explications sont partiellement valables, ce qui se joue aussi c'est la surprise suspensive d'une conscience qui perçoit une attitude inconnue qui pour le sujet manifeste une potentialité de danger, c'est - à dire de mise en question des règles communes qui structurent la manifestation de toute liberté et lui confère une transparence phénoménale et existentielle pour autrui. Cette transparence due à l'être - commun étant mise en question, on voit réapparaître dans l'espace commun la catégorie des possibilités cachées et non maîtrisables. Ainsi, au sein de l'être - commun politique la non - transparence de la liberté en acte est renvoyée de manière

consciente à la catégorie du possible subjectif, toujours menaçante parce que naturelle et singulière. Une profondeur jusque là maîtrisée peut resurgir en ce point car *l'état de nature est précisément cette possibilité qui gît au coeur de la singularité individuelle qui se manifeste sans la limitation inhérente à l'être - commun.* C'est à nouveau le problème de la civilisation politique qui apparaît : celle - ci est fondée par la capacité de l'être - commun politique non seulement de rassembler et de rendre commun l'espace de l'existence collective, mais aussi dans sa capacité à rendre transparente toute liberté à tout instant et en tout point de l'espace public. Prenant conscience d'un corps qui se déplace en ce lieu nous en concevons une connaissance par analogie comme le montre Husserl, mais en outre nous prenons conscience de ce que le corps situé « là - bas » avec son attitude, ses mouvements et sa gestuelle a pour nous non pas seulement un sens et une valeur en soi, par soi et pour soi, mais qu'il a sa valeur civilisationnelle en tant que je puis l'intérioriser comme mien au sein de la conscience que j'ai de *notre* être - commun politique. Dans l'espace civilisationnel de l'être - commun, nos corps ne sont plus prioritairement biologiques non plus que simplement singularisés : ils communiquent et d'une certaine façon communient par la médiation d'un logos de la liberté qui se joint dans son extériorité manifeste à la nécessité inhérente au monde commun politique. Bien entendu, tout corps en soi est singularisé aussi bien du point de vue naturel et biologique que du point de vue culturel ou sociologique. Mais en fin de compte, même ces modes de différenciation individuels ne sont lisibles que sur fond de *communauté des libertés* structurée dans l'immanence de l'être - commun politique. Ainsi se singulariser et se distinguer des autres au sein de l'espace commun, c'est renvoyer à des distinctions dont la signification — comme inscription et manifestation d'une différence — n'est vraiment compréhensible que dans le cadre premier qui identifie les individus les uns aux autres au sein de l'être - commun politique. Ce dernier n'est donc nullement uniformisant dans la mesure où il rend possible la diversité des manières d'être singularisées. Dans la dialectique sociale et culturelle des identités et des différences, c'est l'identification originaire de l'être - commun politique qui est première car c'est elle qui rend possible le décalage, l'écart par rapport au commun. L'être - commun en ce sens n'est pas que la puissance politique rationnelle auto - fondatrice ; elle est également la puissance première — à la fois chronologiquement et logiquement — par laquelle s'actualisent les modes variés de la différenciation et, par conséquent, le déploiement des singularités. Cette singularité cependant n'est pas isolée puisqu'elle trouve son mode de régulation et de structuration ainsi que sa fonctionnalité au sein de l'être - commun politique qui fournit le cadre constant permettant et générant même dans une certaine mesure les écarts différenciateurs. *Nous appelons cette singularité— en tant qu'elle a parti lié avec l'être - commun politique — singularité d'origine commune, et nous appelons son pendant l'être - commun second ou singularisé en soulignant ainsi qu'il est une puissance dynamisante et singularisante à l'oeuvre dans la civilisation.* Ainsi, le processus de désingularisation ne saurait être intégral dans la civilisation politique : il est toujours ramené notamment du point de vue de la liberté et de l'écart qui l'accompagne à un centre qui n'est autre que l'être - commun politique. *On comprend en ce sens en quoi la définition purement contingente de la liberté humaine n'est pas satisfaisante.* Elle fait fi, semble - t - il, de l'être - commun qui fonde le cadre civilisationnel des attitudes et des conduites. La liberté au moment où elle devient réalité extériorisée visible par les autres si elle était spontanéité dans sa source, ne peut

dans son actualisation que prendre une forme qui est celle d'être une liberté - nécessité relative aux autres et ayant valeur commune. Dans l'espace commun la liberté, considérée comme contingente du point de vue de sa source subjective, se tourne en son contraire et, faisant corps avec l'être - commun valant pour tous, devient limite, nécessité et transparence pour le regard des autres. Si d'ailleurs, ces déterminations n'étaient pas réalisées, c'est l'ensemble de l'économie des échanges interpersonnels qui s'en trouverait altéré et c'est, plus fondamentalement encore, la subjectivité elle - même qui perdrait son cadre rationnel extérieur lui servant de contre - point. Pour que la subjectivité ne soit pas simple possibilité formelle vide et absolue, il est nécessaire qu'elle rencontre une objectivité et une extériorité qui la mettent en perspective pour le sujet lui - même et lui permettent d'accéder à ce qu'il est relativement à ce qu'il est identiquement aux autres au sein de l'être - commun politique extérieur.

Ainsi, si j'accède à l'humanité de l'autre, c'est en vertu d'une expérience originaire désingularisante par laquelle un monde commun est partagé et par laquelle les ego transcendent originellement leurs singularités et les expériences multiples et irréductibles qui y sont liées. Ainsi nous accédons à l'humanité de l'autre par le saut de l'intersubjectivité : nous sommes originairement et au titre de notre condition co - présents l'un à l'autre et c'est cette co - présence qui détermine notre rapport à un monde identique que nous appelons alors un monde objectif. Il n'y a dans cette relation ni prééminence ni primauté ; il y a l'instauration intersubjective d'une égalité d'homme - à - homme qui, d'une manière dynamique, ouvre un espace et un horizon anthropologiques communs. En d'autres termes, l'humanité commune qui continuellement s'échange entre moi et l'autre, entre moi et tous les autres, est l'expérience continuée d'une inter - humanité correspondant précisément à une réalité intersubjective par laquelle chacun s'ouvre à l'universalité de l'autre, c'est - à - dire à ce qui est susceptible d'être partagé au moins au titre d'une possibilité. Si les hommes ainsi co - constitués ont une existence commune et peuvent former une communauté humaine en général, c'est parce que ce qui est indivis et singularisé dans leur être propre est dépassé et qu'une structure générale de reconnaissance permet la constitution du monde commun de l'humanité. Une véritable communauté se constitue ; elle est même « communion » dit Husserl. Il y a ainsi en même temps que l'expérience par laquelle l'autre m'est révélé dans une perception apprésentative, la constitution d'une objectivité permettant à ma conscience de poser autre chose que les données immanentes purement inhérentes à ma conscience ou à mon « corps organique » « centre d'un " monde " primordial orienté autour de moi.» [430] Ce qui nous semble fondamental dans la constitution de ce premier niveau de la communauté des hommes, c'est que, déjà, il permet de définir l'humanité, « pour » moi, comme l'horizon de tous les autres — actuels ou potentiels —, horizon qui répond à l'exigence constante de ce logos politique dans lequel le Je et le Tu ont toujours à viser et à énoncer ensemble et pour un objet commun qui n'est pas actuellement donné, un Nous désingularisant toujours susceptible, étant en acte pour devenir, de s'enrichir et d'être porté à une unité plus complète. Horizon de tous les autres, cela veut dire encore la nécessité de se référer à un universel en acte considéré comme possible et qui forme l'horizon d'une rationalité politique pour un ego

430 HUSSERL, Méditations cartésiennes, op. cit., § 54, p. 100.

s'inscrivant dans l'espace communicationnel du logos politique, dans lequel le Je et le Tu sont dans une position d'égalité par rapport à l'objectif qu'ils s'assignent dans la recherche active de l'être - commun. Ce Je et ce Tu sont différents, ils ont des positions diverses ou opposées ; l'essentiel demeure que ces différences ou ces positions n'ont pas, en elle - mêmes, un poids ou une valeur spécifique dans l'acte de communication politique en tant qu'il se constitue progressivement dans l'horizon constituant de l'être - commun : il n'y a jamais dans l'univers politique de prééminence positionnelle d'une conscience qui imposerait la nécessité — finalement contingente — d'un point de vue. Cet horizon constitutif est l'humanité en général qu'on pourrait nommer communauté en acte des communautés, unité immatérielle en devenir des communautés partielles liées à des conditions déterminantes par lesquelles se forment leurs spécificités singularisées. Cette unité immatérielle en devenir, transcendante par définition au donné partiel de toute communauté quelle qu'elle soit n'est jamais fermée ou exclusive : elle reste ouverte à des possibilités qui peuvent advenir en cours de constitution et qui intègrent, comme nous l'avons vu, la multiplicité en une unité immatérielle. Ces questions sont abordées par Husserl dans les *Ideen 2*, en particulier dans la troisième section « La constitution du monde de l'esprit » au § 51 intitulé « La personne dans la communauté des personnes ». Il envisage dans ce passage la constitution progressive d'un monde commun et la façon dont peut se former ce qu'il appelle la " socialité " : «La socialité se constitue par les actes spécifiquement sociaux, les actes de communication, actes dans lesquels l'ego s'adresse aux autres et où, également, il a conscience de ceux - ci en tant que ceux auxquels il s'adresse, ceux qui en outre comprennent qu'il s'adresse à eux, s'y ajustent éventuellement dans leur comportement, y répondent en retour dans des actes en accord ou en désaccord, etc.» Surtout « Ces actes sont ceux qui, entre des personnes qui ont déjà un " savoir " les unes des autres, produisent une unité de conscience plus élevée et incluent dans celle - ci le monde de choses qui les entoure en tant que monde environnant commun des personnes qui y prennent place ; et le monde physique lui - même prend, dans cette inclusion aperceptive, un caractère social : c'est un monde qui prend une signification spirituelle.» [431]

On comprend alors que le concept de communication phénoménologique soit tout à fait fondamental pour comprendre selon quelles modalités peut se constituer l'être - commun politique. Le monde de la communication est en effet le monde de l'échange réciproque dans lequel se forment progressivement les «unités de conscience » dont il a été question : «Nous désignons en tant que monde de la communication, poursuit Husserl, le monde environnant qui se constitue dans notre expérience des autres, dans la compréhension réciproque et dans le consensus.» [432] En effet, « Au sein de ces rapports de consensus, on voit se produire un rapport de réciprocité conscient entre les personnes et, en même temps, un rapport unitaire de celles - ci à un monde environnant commun.» [433] Le point décisif qui montre de quelle façon l'horizon collectif de constitution peut être élaboré au

---

431 HUSSERL, Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, op. cit., 2, §51, p.273.

432 Ibid., p. 271.

433 Ibid. p. 271.

sein de l'espace communicationnel ouvert du logos politique en acte est le suivant : «Les expériences actuellement accomplies motivent des possibilités d'expériences nouvelles ; les objets sont donnés à l'expérience du sujet en tant qu'objets qui ont leur existence, leur ordonnancement ontologique, leurs dépendances que l'on peut explorer. Les sujets qui communiquent ensemble font partie réciproquement les uns pour les autres du monde environnant, lequel est chaque fois relatif au regard que l'ego jette autour de lui dans la constitution de son monde environnant. Et cet ego lui - même, grâce à la conscience de soi et à la possibilité d'un comportement multiple orienté sur lui - même, fait partie de son propre monde environnant : le sujet est un " sujet - objet ". D'autre part, dans le lien intersubjectif, c'est un monde unique qui se constitue, dans lequel il y a des niveaux : les sujets qui communiquent ensemble constituent des unités personnelles d'un niveau plus élevé dont le summum compose, aussi loin que règnent des liens effectifs et possibles entre personnes, le monde des subjectivités sociales. De ce monde des subjectivités sociales, on doit distinguer le monde qui, pour ces subjectivités, lui est corrélatif, en est inséparable, le monde des objectités sociales, comme nous le nommons.» [434] Enfin, analysant ce processus par lequel de par la communication il y a unification progressive des subjectivités qui s'accomplissent et prennent un sens chaque fois nouveau et plus élevé dans le registre de l'être - commun qui, d'une façon ou d'une autre, est toujours co - visé par l'ensemble des consciences constituantes, Husserl insiste sur la constitution de ces niveaux. Il écrit : « (...) l'idée de communication s'étend manifestement aussi du sujet personnel singulier jusqu'aux collectivités sociales qui présentent elles - mêmes des unités personnelles d'un niveau plus élevé. Toutes les unités de cette sorte, (...) ne constituent pas seulement une collection de subjectivités sociales, mais fusionnent en une subjectivité sociale organisée de façon plus ou moins intime, qui a son " en - face " commun dans un monde environnant, ou encore un monde extérieur, un monde qui est pour elle.» [435]

434 Ibid., p. 274.

435 Ibid., p. 275.

6.- LA CONSCIENCE POLITIQUE DE SOI : LE SENS ORIGINAIRE DE L'INTENTIONNALITÉ POLITIQUE. PHÉNOMÉNOLOGIE DES OBJECTITÉS POLITIQUES.

Dans l'ordre de la république, je comprends ce que je suis — au sens d'une identité objectivée — et même, dans une certaine mesure, qui je suis — au sens d'une identité subjective se révélant à l'ego dans la comparaison aux autres diversités — en passant par la médiation de tous les autres. C'est ce détour par l'universel qui me permet de me comprendre authentiquement : je suis en effet non plus seulement pure altérité parmi les autres, être simplement différent, mais altérité identifiée au sein de ce qui est commun dans le partage de l'espace public. Je suis en même temps le même et l'autre, ce qui fait que j'ai le moyen de me saisir comme « autre » ou, plus exactement, de me saisir comme altérité mais comme altérité qui m'identifie à tous les autres. Mon altérité est donc essentiellement ce qui m'identifie aux autres. La politique intériorisée et vécue est ainsi distance à moi - même qui me rend proche des autres. C'est cette distance républicaine interne qui me constitue comme authentique conscience de soi politique.

On peut s'interroger ici sur le statut du « sujet ». Si le sujet est ce qui subsiste en - deçà des changements, au sein du logos politique dont il est question, le « sujet » aurait cette caractéristique apparemment paradoxale de n'être constitutivement ce qu'il est que dans la mesure où il est identifié aux autres qui le rendent distant et le mettent dans un certain rapport d'altérité à lui - même. En d'autres termes, l'unité de la conscience de soi politique ne peut se constituer que dans l'unique mesure où elle est extériorisée et passe par la médiation des autres consciences : ce n'est donc pas l'être de la conscience qui est premier dans la constitution du sujet et qui le fonde, mais c'est l'être -

commun médiateur de toutes les consciences — y compris la mienne — qui détermine ce qu'il y a d'essentiel pour chaque conscience et pour chaque ego. On pourrait alors parler d'un sujet politique pour lequel l'identité est altérisée et où simultanément l'altérité est identifiée. Il y a là semble - t - il l'inscription d'une origine éclairant la constitution et l'intelligibilité du logos politique : la réciprocité et la co - détermination simultanée de l'identité et de l'altérité au sein de l'être - commun médiateur des consciences est signe d'une détermination politique originelle : les consciences, en elles - mêmes différentes, se concilient en une relation dans laquelle l'opposition unilatérale du tout et de la partie perd son sens. Le point originaire dans lequel le logos et le sujet politiques prennent leur sens véritable est ainsi co - détermination unificatrice de la multiplicité des ego. Tout sujet politique se constitue ainsi lui - même dans une fuite constante hors de lui - même, dans l'extériorité intériorisée de toutes les autres consciences constituantes de l'être - commun, et il se constitue aussi dans une identification propre (la sienne) qui — ne prenant plus le caractère de l'évidence singulière comme adhésion immédiatement donnée à sa subjectivité vécue dans l'intériorité d'une conscience au contact de ses états —, passe au contraire par une médiation universelle identificatrice et désingularisante qui le met au contact simultané de toutes les autres consciences. En un autre langage, nous pourrions dire que ce sujet politique « est » lui - même dans la mesure où cet « être » est constitué en lui par la relation originaire qu'il entretient avec l'être - commun auquel il appartient. *L '« intériorité » du sujet politique n'a pour ainsi dire pas de consistance propre : elle tire son être de l'être - commun politique qui la fonde ; si d'ailleurs ce « sujet » voulait saisir sa propre intériorité, il serait sans cesse — dans un mouvement d'extériorisation qui l'empêcherait d'être au contact d'une singularité révélant son être - propre —, ramené à l'extériorité des autres consciences politiques inscrites dans le logos politique.* Il chercherait en vain à coïncider avec tous les autres pour se rejoindre lui - même et s'accorder avec son être propre : sans cesse il tenterait d'atteindre un point de jonction avec l'universalité pour comprendre sa singularité en tant qu'être politique, ce qui est impossible. Cette impossibilité ontologique pour le sujet politique se double d'une possibilité épistémologique dans l'ordre de la connaissance de soi — dans la mesure où, en tant qu'être politique, on peut accéder à soi par la médiation et l'objectivation de tous les autres. On posera alors la question du contenu : quel elle le statut de cet objet saisi dans la prise de conscience de soi politique ? L'identité révélée n'est - elle pas de pure forme ? Y a - t - il vraiment un contenu objectivé par la prise de conscience en question ? Nous touchons là au cœur du problème : la prise de conscience de soi politique est formelle en ce sens que le contenu qu'elle met en évidence et auquel elle accède est tout simplement le contenu universel qui manifeste et signifie pour chaque conscience la situation universellement identificatrice qui les place dans un rapport d'égalité. Le « contenu » se dissout donc aussitôt que la conscience saisit la structure de l'être - commun qui identifie les consciences les unes aux autres dans une relation universelle de co - constitution. Cette identification formelle est le signe de l'idéalité de l'être - commun qui échappe à tout contenu matériel ou subjectif. Le dessaisissement de soi comme condition fondatrice de l'univers politique n'est possible que si est réalisée l'indétermination totale de tout contenu spécifique singularisant. *La civilisation politique peut ainsi se définir comme mise en forme universelle indépendante des contenus individuels singuliers* et, dans une perspective dynamique, interception des modes d'être

singularisés par la puissance de l'universel qui agit comme force centripète, comme puissance ramenant toutes les particularités à soi et permet en retour leur plein accomplissement dans le registre du logos de l'être - commun. L'essentiel est que cette adéquation politique à soi implique de se saisir comme dualité unifiée, comme sujet - objet : de se saisir tout en se dessaisissant de soi - même — de sa pure subjectivité. Cette prise de conscience du sujet - objet dans l'univers politique correspond au moment où la conscience faisant effort pour s'élever à l'universel comprend qu'elle est non pas l'universel lui - même, mais qu'elle en est une partie bien que ce ne soit pas simplement une partie singularisée et différenciée. Ainsi cette saisie est marquée pour la conscience politique active par deux phénomènes qui révèlent le rapport qu'elle a à soi et à tous les autres : cette conscience capable pourtant de se penser comme *Je* formel et capable de s'identifier comme origine de l'acte en question, ne peut toutefois, dans le logos politique, saisir sa singularité puisque celle - ci ne peut être une composante de la chose commune ; de même, elle peut d'une manière intériorisée comprendre le lien identique et unificateur qui la ramène à toutes les autres consciences. *Le Je est donc bien un « sujet », mais un sujet paradoxal qui ne subsiste que par tous les autres.* Ce que saisit originairement le *Je* dans le logos politique en question c'est une universalité identificatrice de la multiplicité des consciences à laquelle il se sait appartenir à double titre et d'une manière indissociable : comme source première et génératrice d'une part, et comme finalité accomplie au sein d'un totalité organisée d'autre part. Exprimé autrement on pourrait dire ceci : le sujet ne subsiste et n'est déterminé effectivement que dans la mesure ou le tout politique le détermine en priorité.

Quoi qu'il en soit de cette question complexe il y a dans cette conscience de soi politique une détermination anthropologique originaire fondatrice d'une véritable civilisation politique dans la mesure où une véritable existence pour et par autrui se trouve fondée. Son statut anthropologique et civilisationnel vient précisément de ce que sa conscience unifie le dedans et le dehors. Elle se montre capable d'établir un lien et une continuité entre le moi et tous les autres. En fait l'autre me fonde dans mon existence comme je le fonde en retour ; c'est ainsi que s'établit une réciprocité universelle qui caractérise l'existence républicaine. Cette réciprocité n'est pas seulement une intersubjectivité mais aussi une interobjectivité qui recoupe le fait politique majeur que nous avons tous les uns pour les autres la même réalité en tant que citoyen ou membres objectifs car saisis en extériorité par le droit et l'institution. Cette conscience de soi politique est ainsi intériorisation de l'extériorité et extériorisation de l'intériorité. La civilisation républicaine ouvre la possibilité d'un nouveau rapport à autrui et change même la nature de ce rapport.

D'un point de vue phénoménologique la situation est paradoxale : l'intentionnalité de la conscience n'est plus simplement celle d'une subjectivité transcendantale constituant un objet de conscience corrélatif. L'intentionnalité de la conscience politique n'est plus constituante en vertu d'une pure subjectivité, mais en visant ce qui est politiquement universel et *en saisissant sa propre appartenance à cet universel politique*, elle s'objective au moment même où son acte devait se constituer en une visée noématique exprimant, d'une manière ou d'une autre, une subjectivité. La conscience politique, du fait de l'intentionnalité très particulière qui la caractérise, devient pour elle - même un objet et ouvre une dualité interne constitutive à présent de son être en soi et de son être au

monde. Cette dualité interne — ou intériorisée — de la conscience de soi politique ouvre l'espace civilisationnel de la chose commune car en elle et par elle autrui est présent dans l'acte même de prise de conscience de soi : l'autre, comme nous le disions, est intériorisé et c'est ce rapport entre lui est moi qui forme la trame même de la civilisation républicaine en introduisant une continuité existentielle qui structure originairement nos relations à un univers devenu objectif, commun et partagé. Cette continuité est à prendre en un sens relationnel qui procède par *despacialisation* : la civilisation républicaine établit, sur le plan de la conscience, une jonction instantanée entre intériorité et extériorité : percevoir l'autre dans le champ perceptif ce n'est plus le voir dans sa distance — spatiale et subjective : les deux renvoyant à un processus de différenciation —, mais c'est le saisir comme l'autre moi dans un espace commun où à strictement parler nous sommes interchangeables. Cet espace politique médiateur est d'un genre tout à fait particulier puisqu'il correspond à la saisie réciproque de l'identité et de l'interchangeabilité des consciences du point de vue de leur situation et du point de vue de leur être - commun. *Si nous retrouvons ici le thème de la « réciprocité des consciences » c'est au sens d'une prise de conscience politique duale et unificatrice.* Plus encore : la prise de conscience dont il est question ne peut être unificatrice que dans la mesure où elle s'opère, dans l'espace politique médiateur, dans le cadre d'une réciprocité identificatrice où chacun se révèle à l'autre tel qu'il est non pour lui - même mais précisément pour cet autre. Le sujet prend donc conscience de lui - même à travers la conscience que l'autre a de lui et, la condition étant réciproque au sein du logos politique, nous ne sommes pas simplement conscients de l'autre, mais *conscients avec l'autre de l'autre.* L'autre n'est donc jamais dans cet espace de la civilisation politique un objet : *il est toujours donné et donnant, déterminé et déterminant, en moi et hors de moi ; il est toujours co - fondateur de mon univers politique relationnel et nous nous inscrivons tous deux dans un Nous désingularisant.* Cette présence de l'autre en moi est en quelque façon métaphysique puisqu'elle ne dépend par de la structuration de l'espace empirique. L'espace intelligible est celui d'une véritable inter - relation saisie par les deux consciences politiques constituantes : au fond tout se passe comme si la distance de l'espace empirique était abolie dans la prise de conscience politique ; l'espace empirique est originairement rapporté à cet espace commun intelligible fondement d'une civilisation politique qui abolit les distances. Prendre conscience de l'autre au sein de cet espace politique, c'est accomplir un acte de conscience qui n'est plus régi et commandé par la structure du monde empirique : c'est l'idée politique, au sens d'une idéalité co - constitutive de notre rapport réciproque dans l'espace dont il est question, qui s'inscrit finalement au coeur de l'être. Notre être politique et les diverses modalités de nos relations aux autres sont commandés par une idéalité en elle - même immatérielle ; celle - ci détermine originairement notre espace civilisationnel et génère un être - au - monde qui marque alors une distance et une émancipation par rapport à la structure de l'espace empirique.

Si, comme nous l'avons vu, la parole politique peut nous permettre d'échapper aux déterminations empiriques de nos existences, à présent il nous faut reconnaître que le logos politique ouvre originairement l'espace universel de réciprocité identificatrice immatérielle. Dans un tel contexte la conscience est originairement donatrice de l'autre ; l'intentionnalité de la conscience politique est le signe de l'universelle présence de l'autre en moi. Par elle nous sommes dans une

situation qui peut paraître paradoxale mais qui en réalité détermine l'ensemble des rapports politiques que nous pouvons avoir avec nos semblables. En effet, dans l'espace relationnel de l'ordre républicain fondé sur le contrat social, l'autre s'inscrit dans une dialectique de l'identité et de la différence par laquelle la conscience de soi politique ne peut être close sur elle - même et où au contraire elle est ouverture à l'autre quel qu'il soit et finalement à tous les autres. La conscience de soi est donc médiatisée par toutes les autres consciences et réciproquement celles - ci médiatisent toute conscience, quelle qu'elle soit, dans le circuit de ce que nous appelions plus haut l'universalité identificatrice. Il y a donc unité et dualité : unité car ce qui prime sur le plan républicain c'est la totalité indivisible qui forme une réalité politique objective et indivisible ; dualité car dans l'acte de la prise de conscience de soi le sujet prend simultanément conscience de l'identité et de la différence et qu'en ce sens, il rend dialectiquement vivant le rapport entre sa propre singularité et l'universalité à laquelle il appartient, rapport qui est à l'origine de l'institution publique. Le propre de cette conscience de soi politique c'est donc de synthétiser des éléments en eux - mêmes différents. Elle opère une forme de l'objectivation du sujet politique.

Ainsi, l'acte constituant de la conscience prend cette forme phénoménologiquement paradoxale : il prend sa source dans la subjectivité seulement en son moment premier de détermination car, immédiatement après, ce qui se joue est la détermination qui s'opère sur le mode proprement politique d'une dualité unifiée du fait de l'être – commun caractérisant l'objet politique. Cela revient donc à dire que l'intentionnalité qui confère le sens à l'objet politique est, phénoménologiquement, déterminée sur les deux modes à présent complémentaires du subjectif et de l'objectif. Le problème phénoménologique devient alors le suivant : *quelles sont les implications anthropologiques et, d'une manière plus générale, les implications philosophiques, d'un tel mode de détermination de l'objet politique qui relève à la fois du domaine subjectif et du domaine objectif ?* Pour dire les choses de manière plus précise, il faut comprendre que l'objectivité de l'objet politique celle donc qui ne peut se comprendre sur le plan de la connaissance et sur celui de l'existence que comme communauté des volontés, se définit comme la co – détermination originelle universelle des subjectivités qui, au moment de leur mise en relation politique, se désingularisent du fait même du surgissement de l'être – commun. *Phénoménologiquement donc, le sujet est objectivé dans l'acte même par lequel corrélativement il se désingularise : la désingularisation dont il est question est alors l'autre aspect du processus d'objectivation ; c'est très exactement parce que le sens et la valeur de la subjectivité s'inscrivent dans l'être devenu commun de l'objet politique que la conscience constituante du sujet devient vide de toute détermination singulière.* Pour autant, comme nous avons eu l'occasion de le souligner, la subjectivité persiste à deux titres : au commencement de l'acte tout d'abord dans la mesure où c'est alors bien le sujet qui intentionnellement « vise » l'objet politique pour le saisir et l'expliciter ; une fois que l'acte est constitué ensuite elle subsiste également mais prend une forme tout - à - fait particulière : elle devient le fondement de mon être qui s'inscrit à présent dans l'être – commun de l'objet politique et est déterminée prioritairement par le Nous de l'être – commun politique. Bien qu'universalisée et objectivée elle reste indiscutablement conscience d'elle – même et, de ce point de vue là, elle garde *le point de vue sur elle – même* qui permet de la caractériser comme subjectivité. Simplement, dans le cadre de l'objet politique ce point de vue n'est

plus unique, il n'est plus singulier dans la mesure où, de par la nature même de l'objet politique, il est à présent interchangeable du fait de la puissance unificatrice et identificatrice de l'être – commun du corps politique.

Quel est alors le statut phénoménologique de cette subjectivité qui semble indissociable d'une objectivité définie comme identification formelle universelle des membres de la communauté politique les uns aux autres ? Cette *subjectivité désingularisée* ne subsiste dans le sujet politique qu'en ce sens qu'elle subsiste aussi de la même manière dans les autres sujets politiques. Elle est en un sens la subjectivité commune à l'ensemble du corps politique, elle est ce que Rousseau appelait le « moi commun » : ce moi dans lequel le moi n'est plus le moi et dans lequel il lui faut se constituer, comme les autres moi, comme élément déterminant et déterminé de la totalité de l'être – commun qui spécifie les modalités de notre être – au – monde. Il ne s'agit plus de devenir ce que l'on est mais de s'accomplir sur le mode politique et existentiel pour devenir ce que l'on n'est pas et permettre l'émergence d'un moi commun ; celui - ci est la condition de possibilité d'une civilisation relationnelle définie originairement par la fonction identificatrice et unificatrice de l'être – commun, permettant l'échange et le partage du sens et des existences. Car si la subjectivité touche à sa limite en se désingularisant et en commençant le processus d'objectivation de l'objet politique, il faut reconnaître que cette subjectivité objectivée au sein de l'être – commun est le point immatériel et pour ainsi dire métaphysique qui détermine et structure l'accord unique des volontés en les rendant intérieures les unes aux autres, en ce sens que chacune, individuellement, peut accéder et comprendre le sens de toutes les autres. Le sens de l'intentionnalité de cette conscience commune met les subjectivités sur un même plan du point de vue de leur détermination politique, dans la mesure où, pour tout objet défini au sein de l'être – commun politique, c'est la co – détermination originaire qui est première : *l'objet saisi au sein de cet être – commun ne peut pas être mis en perspective ce qui revient à dire qu'il ne peut pas faire l'objet d'un acte positionnel d'une conscience singulièrement déterminée.* Il n'y a pas telle ou telle manière de le saisir et de le comprendre, mais, quelle que soit notre perspective par rapport à l'objet ou quels que soient nos états de conscience subjectifs par rapport à lui, il reste toujours identique dans le type de relation qu'il détermine entre tous les sujets politiques. Dans ce cas, les consciences en tant qu'elles trouvent leur condition d'existence politique au sein de l'être - commun, sont neutralisées les unes par les autres car au moment où elles se mettent en position de saisir l'objet politique, tous les rayons de leurs intentionnalités respectives — et en elles - mêmes leur appartenant encore « subjectivement » — *convergent dans la visée constitutive de l'être - commun politique qui les identifie les unes aux autres.* Ce fait, phénoménologiquement et politiquement premier, correspond au moment de désingularisation des subjectivités déjà décrit. Mais il faut ajouter une considération essentielle pour bien comprendre les modalités logico - existentielles de l'être - commun politique. En effet, d'un point de vue phénoménologique, *la convergence des intentions politiques* — ou, plus exactement, la convergence des intentions politiquement constituantes —, *vide* instantanément la conscience en acte de ses propriétés singulières et elle découvre alors qu'elle ne peut plus se définir, sur le plan politique, qu'en commun et que son *être* devient indissociable de *l'être - commun. Le remplissement* est alors assuré et déterminé par la condition politique de réciprocité dont nous avons déjà parlé.

L'objet politique *qui sert de fondement intuitif aux consciences qui s'inscrivent dans la saisie de l'être - commun est une structure universelle (indissociable du corps politique et de l'acte originaire d'institution) que chaque conscience co - saisit dans un acte de désingularisation.* En ce sens l'intuition de l'objet politique se résorbe dans l'intention de remplissement — qui n'est autre que la pensée de l'objet en acte (acte intentionnel de signifier) —, car, à l'instant où chacun saisit intuitivement (comme un donné) l'objet politique en question, le remplissement se définit comme adéquation universelle de chacun au tout, c'est - à - dire à tous, dans le cadre de la relation politique médiatrice déterminée par le corps politique. Dans la terminologie des Recherches logiques nous pouvons dire qu'il y a coïncidence entre l'intention et l'intuition et que cette coïncidence associe toutes les consciences. La conscience politique révèle ainsi une intentionalité qui, au moment où elle vise l'objet politique constitué par le corps politique — en ce sens qu'elle appartient à ce tout dont elle se sait être une partie —, *saisit un contenu intuitif au sein duquel elle se saisit elle - même.* Il existe ainsi un décalage originaire par lequel la conscience du sujet politique s'objective elle - même et se met à distance de son être subjectif et singulier. *La caractéristique phénoménologique de l'intentionalité politique est alors la suivante : l'intentionalité n'est plus extérieure à l'objet qui est visé* ; il n'y a plus d'opposition irréductible entre le contenant et le contenu, entre l'intériorité et l'extériorité. La conscience se saisit elle - même comme désingularisée et dans le même temps s'objective et se met à distance d'elle - même dans la mesure où sa visée *d'elle - même* devient indissociable du tout auquel elle appartient et que, dans l'acte même de l'intentionalité politique, se saisir et saisir le tout du corps politique, cela renvoie à la même réalité (intelligibilité) envisagée phénoménologiquement sous des faces (perspectives) différentes. Du point de vue de la connaissance il semble qu'il y ait là des caractéristiques proches de ce que Husserl appelle évidence. En effet tout se passe comme si la saisie de l'objet politique équivalait à l'adéquation entre l'intention de représentation et l'intuition. On peut, pour préciser l'analyse, expliciter la manière dont s'opère la conscience de remplissement de l'objet politique dans son caractère dynamique. Imaginons qu'il s'agit de penser le corps politique, ou, plus précisément, de viser le corps politique dans sa signification globale comme s'il s'agissait d'un objet à connaître par le sujet. Tout acte de connaissance est selon Husserl une conscience de remplissement dans laquelle la signification « visée » est remplie (statiquement) ou se remplit progressivement (dynamiquement) du fait d'une intuition correspondante renvoyant à l'objet, c'est - à - dire à ce qui est effectivement donné corrélativement à l'intentionalité signifiante. L'essentiel est de considérer que l'on se place soit du côté de la signification, (de l'acte de penser qui confère la signification) soit du côté de l'intuition, et que la connaissance s'inscrit et prend sa source dans le rapport de remplissement qui existe entre les deux pôles de la conscience phénoménologique cherchant à connaître. Rappelons brièvement quelle est la structure phénoménologique de l'acte de connaissance selon Husserl. « Tout d'abord, explique Husserl, il y a l'intention de signification, et elle est donnée en elle - même ; c'est ensuite seulement qu'intervient l'intuition correspondante. En même temps, se produit l'unité phénoménologique qui se manifeste dès lors, en tant que *conscience de remplissement.* Les termes de " connaissance de l'objet " et de " remplissement de l'intention de signification " expriment ainsi, bien qu'à des points de vue

différents, la même situation.» [436] L'essentiel pour le problème qui nous occupe est de bien comprendre de quelle façon va se réaliser la correspondance entre l'acte de signification et l'intuition à laquelle il s'applique. Toute la question est alors de savoir à quelle « connaissance de l'objet », à quel « remplissement de l'intention de signification » nous allons parvenir au terme de ces visées destinées à nous révéler l'objet politique?

Que l'on considère la relation de connaissance d'une manière statique ou dynamique, il apparaît que l'adéquation entre l'intention de signification et l'intuition est totale et qu'elle ne peut être que totale. Il est possible tout d'abord d'approcher l'objet politique progressivement par approximations successives et de prendre corrélativement conscience des divers contenus ainsi mis en évidence. Si l'acte de connaissance phénoménologique s'applique à l'objet politique, nous pouvons également considérer qu'en le visant intentionnellement il se dévoile progressivement à nous. Ainsi, par exemple, dans des actes de connaissance nous dirons « *il existe un corps politique auquel nous appartenons* » ; « *nous appartenons tous à ce corps politique au même titre car par exemple nous y avons les mêmes droits* » ; « *nous nous identifions tous les uns aux autres* » (et, par conséquent « *nous sommes interchangeables au sein du corps politique* ») ; « *malgré les différences entre individus, il existe une identité qui les lie les uns aux autres* » etc... . Il n ' y a pas comme dans le cas de la perception ou de l'imagination d'un objet empirique de saisie seulement partielle. Le mode de la perception ainsi décrit par Husserl nous met en présence d'un inachèvement et d'une forme d'indétermination qui lui semblent consubstantielles. Pour le dire autrement, l'horizon de la perception de l'objet empirique semble être ouvert et inachevé, en ce sens que toute perception partielle peut en appeler une autre et ceci d'une façon quasi infinie. L'objet empirique toujours offert en esquisse et incomplètement doit se compléter par ce qui n'est pas encore présent actuellement dans l'acte de perception partielle. Pourtant, chaque perception partielle se trouve fusionner avec une intention totale qui correspond au moins idéalement à la chose envisagée dans sa totalité : « Les déterminations qui échoient à chaque perception nous renvoient à des déterminations complémentaires, qui nous apparaissent elles - mêmes dans de nouvelles perceptions possibles, et cela à la mesure de notre " connaissance empirique " de l'objet, tantôt d'une manière déterminée, tantôt d'une manière graduellement indéterminée. (...) Pour parler d'un point de vue objectif : l'objet se montre sous des aspects différents ; ce qui, envisagé sous tel aspect, n'était qu'esquisse en image, devient, sous tel autre aspect, une perception apportant une confirmation et pleinement suffisante ; ou bien ce qui, sous tel aspect, n'était qu'indirectement impliqué du fait de sa contiguïté, seulement anticipé, devient sous tel autre, esquissé au moins en image, il apparaît en perspective et profilé, et c'est seulement pris sous un nouvel angle qu'il apparaît " tout à fait tel qu'il est ". D'après notre conception, toute perception et toute imagination sont un tissu d'intentions partielles fusionnées en l'unité d'une intention totale. Le corrélat de cette dernière est *la chose*, tandis que les corrélats de ces intentions partielles sont *des parties et des moments de la chose*. C'est seulement ainsi que l'on peut

436 HUSSERL, 6 ème recherche logiques, op. cit., vol. 3, § 8, p. 48.

comprendre comment la conscience peut aller au - delà de ce qui est véritablement vécu. Elle peut, pour ainsi dire, viser au - delà, et la visée peut se remplir. » [437]

Or il apparaît que dans l'acte de détermination politique les différentes parties constitutives du tout politique avec sa rationalité propre ne sont pas données l'une après l'autre comme c'est le cas dans l'incomplétude constitutive de la série des actes perceptifs, mais qu'elles sont au contraire co - données dans l'acte même de la conscience voulant leur conférer une intention de signification. Signifier ou penser le corps politique revient à comprendre en même temps que chacune des parties qui le constituent (et qu'il constitue aussi réciproquement) ne peut être dissociée du tout et que cette inclusion universelle de chaque partie caractérise l'essence même du corps politique ou de la république. En effet, il ne s'agit pas simplement d'admettre que les différentes parties se valent, qu'on leur accorde la même valeur du point de vue de règles extérieures, mais de considérer la constitution organique d'une totalité qui serait impensable sans la liaison simultanée de toutes les parties. En un sens donc, comprendre son appartenance au corps politique, ou saisir la spécificité phénoménologique de cet objet politique, revient sous des aspects différents au même type de problème. *Dans les deux cas, le sujet politique saisit non pas partiellement une réalité qui se dérobe comme totalité empirique finie, mais une réalité qui s'offre comme totalité unifiée par l'ensemble des parties qui s'accordent et correspondent précisément par la médiation de la totalité ainsi constituée.* Pour le dire autrement : ce que chaque sujet politique saisit en se saisissant au sein de l'entité politique commune, c'est le Nous du Je et c'est cette expérience phénoménologique et politique première qui détermine la relation entre les parties du corps politique.

En effet, si l'acte dans sa détermination conserve un aspect subjectif, c'est uniquement dans la mesure où le sujet doit garder la conscience de l'acte qu'il est en train d'opérer et que celui - ci ne pourrait pas se faire sans une liberté originellement déterminante. *Mais cette subjectivité une fois posée, l'acte de conscience devient co - constituant et co - constitué dans la convergence phénoménologique des consciences en acte et on peut dire alors que le remplissement s'opère consécutivement à l'acte politique.* Ainsi, l'universalité ne se trouve pas a priori dans nos consciences — au titre notamment de conditions eidétiques *prédéterminantes* que nous retrouverions dans des actes singuliers et contingents de l'existence —, mais l'universalité de l'être - commun politique constitué en acte par les consciences se trouve dans la convergence qui est fondamentalement un acte *d'extériorisation objectivante* par lequel toutes les consciences se neutralisent pour manifester ainsi leur nouvel être - commun politique. Plus encore, il n'y a pas vraiment de subjectivité constituante du fait précisément de cette convergence des rayons d'intentionnalité. Il n'y a a pas de subjectivité intentionnelle purement interne dans l'acte politique dans la mesure où, comme nous l'avons vu, cette subjectivité doit s'extérioriser pour atteindre l'objectivation de l'objet politique qu'elle saisit. En d'autres termes, *la conscience politique du sujet n'est jamais à elle - même sa propre source constituante* : si l'objet politique peut être un objet de conscience comme un autre une fois qu'il est constitué dans la mesure où il peut être rendu présent à la conscience de tel ou tel sujet et pensé, en même temps, pour qu'il soit pensé dans son *effectivité*, c'est - à - dire dans l'acte à la fois singulier et

437 HUSSERL, op. cit., § 10, pp. 56/57.

universel qui lui confère une existence objective en en faisant une unité et une totalité indivisibles, il est nécessaire que l'intériorité soit saisie comme *extériorisée* et que l'extériorité soit, simultanément, saisie comme *intériorisée*.

Cette convergence phénoménologique et politique des consciences en acte conduit à envisager la problématique du rapport entre connaissance et politique. *En effet, l'objet politique semble être un objet idéal qui n'a plus rien d'empirique au sens d'un objet qui serait donné dans la perception. Le sujet politique s'apparaît ainsi à lui - même dans l'acte d'identification adéquate qui lie le visé et le donné.* Nous pouvons à nouveau faire un parallèle avec certains problèmes des *6 èmes Recherches logiques* car il y a là une expérience assez proche de ce que Husserl appelle « évidence » : « (...) La *vérité* est, en tant que corrélat d'un acte identifiant, un *état de choses* et, en tant que corrélat d'une identification par coïncidence, une *identité* : *la pleine concordance entre le visé et le donné comme tel.* Cette concordance est *vécue* dans l'évidence, en tant que l'évidence est la réalisation actuelle de l'identification adéquate. (...). De plus, si l'on considère l'acte qui donne la plénitude, dans l'évidence nous vivons *l'objet donné dans le mode de l'objet visé* : il est la plénitude elle - même. Lui aussi peut être appelé l'être, la vérité, le vrai, et cela en tant qu'il est alors vécu, non pas comme dans la simple perception adéquate, mais à titre de plénitude idéale d'une intuition, en tant qu'objet *vérifiant* ; ou *encore à titre de plénitude idéale de l'*essence cognitive *spécifique* de l'*intention.*» [438]
Le sujet politique est partie prenante de l'expérience qu'il fait de l'évidence en ce sens que celle - ci n'est pas extérieure à lui mais qu'il la saisit et fait partie de l'objet qu'il est en train de saisir, qu'il actualise. Il apparaît alors que la notion de vérité politique acquiert un sens nouveau : le corps politique est une totalité médiatrice qui révèle originairement au sujet politique ce qu'il *est*, qui lui donne son être et en même temps rend possible l'acte de connaissance objectivant du tout auquel il appartient. D'une certaine façon, *la conscience politique de son appartenance au tout de l'objet politique rend indissociables les concepts de vérité et d'existence ; exister pour le sujet c'est se savoir et se penser dans le tout du corps politique : c'est, à partir de soi (comme partie constitutive du tout), se mettre au dehors de soi pour se rejoindre en une totalité qui met à distance de soi dans une médiation objectivante valant pour tous.* On retrouve en un certain sens les modalités phénoménologiques qui permettent de comprendre la corrélation totale entre le remplissement intuitif et l'intention de signification dans le procès accompli (au moins théoriquement) de la perception. En effet « La limite idéale que comporte la progression de plénitude de l'esquisse [perceptive] est, dans le cas de la perception le *lui - même absolu* (tout comme, dans l'imagination, l'image absolument semblable), et cela pour chaque aspect, pour chaque élément présenté de l'objet. (...) Le contenu intuitif de cette représentation finale est le maximum absolu de plénitude possible ; le représentant intuitif est l'objet lui - même, tel qu'il est en soi. Le contenu représentant et le contenu représenté sont, en ce cas, identiquement un. Et là où le contenu de représentation s'est procuré un dernier remplissement au moyen de cette perception parfaite, se trouve réalisée la véritable *adaequatio rei et intellectus* : l'*objet est* VÉRITABLEMENT PRÉSENT OU DONNÉ *exactement tel qu'il est visé* ; il n'y a plus aucune implication d'intention partielle qui n'ait trouvé son

438 HUSSERL, op. cit., § 39, pp. 151/152.

remplissement.» [439] De la même façon, on peut dire que l'intention de signification émanant du sujet politique actualise dans son opération la totalité de l'objet politique et que dans cet acte même se détermine l'adéquation du sens de l'intention à la totalité de l'objet en lui - même ou, en d'autres termes, qu'il n'y a plus de séparation entre le sujet intentionnel et l'objet intentionné dans la visée. Le sujet politique est ainsi adéquat à l'objet politique et ils deviennent indivisibles puisque le contenu de l'objet politique considéré ne peut être séparé du sujet qui le met en évidence, qui le saisit dans une plénitude en tant que visée intentionnelle signitive. *L'objet co - détermine le sujet qui est à l'origine de la visée intentionnelle.* La signification universelle (totale et unifiée) de l'objet a pour exact corollaire le contenu tel qu'il est présentifié dans l'intuition qui émane du sujet politique et le comprend en même temps.

Autrement dit, dire que dans un acte intentionnel de la conscience le corps politique est saisi nécessairement dans sa totalité, c'est reconnaître que l'objet en question ne peut être révélé par l'acte de conscience que d'une manière entièrement claire dans laquelle se déploie une intelligibilité totale (ne laissant rien d'indéterminé : dans laquelle tel élément particulier s'articule toujours avec tous les autres au titre de leur être - commun politique) : se saisir comme partie constitutive de l'objet politique c'est en effet s'inscrire dans cet écart premier qui permet, outre la détermination de la distance politique à soi indissociable de la prise de conscience politique globale, de comprendre son appartenance à la totalité en raison du fait premier de l'identification politique à tous les autres. Il y a en cet acte originaire la source de l'intelligibilité politique : nous accédons en effet à une relation commune par laquelle la réciprocité identificatrice universelle apparaît comme le fondement rationnel de notre existence politique. La raison politique n'est - elle pas en effet ce moment originaire — aussi bien du point de vue de l'acte contractuel que du point de vue de la saisie du corps politique dans l'acte intentionnel de la conscience — dans lequel en une co - détermination originaire chaque singularité s'universalise et détermine alors une relation dans laquelle ce qui est pour moi devient également pour l'autre. Le sujet politique pour autant n'est pas dédoublé ; il inscrit simplement son acte dans un écart qui, très exactement, lui révèle que l'objet d'essence universelle qu'il est en train de saisir est intériorisé au titre de sa constitution d'existence première.

Tout le problème cependant est de savoir comment la conscience peut accéder à saisir la totalité du corps politique dans la mesure où indivisiblement elle appartient à ce corps politique et que celui – ci corrélativement intègre cette conscience en tant qu'elle est politique : la conscience ne peut donc pas saisir phénoménologiquement un objet auquel organiquement elle appartient au titre d'une condition constitutive. Il faut finalement soutenir la thèse politique d'une double inclusion dans l'acte de la prise de conscience politique : l'inclusion de l'intériorité dans l'extériorité et l'inclusion et l'extériorité dans l'intériorité. En effet, étant donné les caractéristiques du corps politique, *on peut dire que le sujet politique est dans l'objet politique et que l'objet politique (le corps politique avec ses relations universelles réciproques unifiées) est dans le moi en ce sens que la conscience peut saisir le rapport constitutif et organique qu'elle a avec lui.* Cette double inclusion (de la partie dans le tout et du tout dans la partie) est révélatrice du mode de prise de conscience

439 Ibid., p. 146.

politique. La modalité originaire qui détermine la façon dont la prise de conscience politique a lieu s'inscrit précisément au cœur de la partie (le sujet dont la conscience intentionnelle tente de saisir l'objet politique) en même temps que du tout (le corps politique dont on sait qu'il n'a de réalité que s'il est constitué de la totalité extériorisée). *Je ne suis donc pas au contact d'une intentionnalité qui se manifeste en moi sur le plan d'une stricte intériorité révélée par l'époché phénoménologique, mais cette intentionnalité relative à l'être - commun s'extériorise pour mieux se saisir comme partie constitutive et fonctionnelle du corps politique.* Sans l'objectivité originaire du corps politique en sa totalité, la conscience du sujet ne pourrait pas former d'intentionnalité politique. Le paradoxe phénoménologique de la conscience politique vient de ce qu'elle est obligée, pour saisir son être propre, de sortir d'elle - même pour pouvoir, en même temps, se retrouver dans le registre que nous avons indiqué d'une compréhension dans laquelle elle se trouve comprise. Si j'ai bien conscience du corps politique et de son intelligibilité (et du logos qu'il implique), en même temps cette prise de conscience réflexive ne peut pas être simplement une modalité singulière de la conscience intentionnelle ; au contraire, au cœur même de l'acte de la conscience singulière, à l'instant où je saisis un objet politique je saisis aussi, au titre d'une donnée co - productrice de l'objet que je veux saisir, la relation réciproque universelle qui confère à l'objet en question sa consistance ainsi que son sens universels. L'intentionnalité de la conscience politique en ce sens est déterminée originairement par un détour universel par lequel elle accède sur le mode de l'extériorité intériorisée au sens propre de sa « visée ». Cette visée est déterminée originairement à la fois dans le sujet et dans l'objet qui deviennent indissociables dans le logos politique. La conscience politique ne peut plus viser son objet sur le mode d'une « subjectivité transcendantale » mais elle le vise et le saisit dans une ambiguïté par laquelle il se trouve toujours être ici (en moi) et ailleurs (en tous les autres qui constituent le corps politique).

C'est pourquoi dans l'expérience politique originaire que nous décrivons, l'intentionnalité de la conscience, sa « visée », est indissociable de la chose extérieure. Ainsi, *le sens ultime de la conscience politique* ne peut pas entièrement provenir d'un « champ d'expérience transcendantal » qui révélerait à la conscience phénoménologique un certain nombre de structures noétiques ou noématiques. Si chaque cogito « vise » la maison à sa manière dans le registre d'un cogitatum corrélatif (perception, image, jugement prédicatif, etc.), dans l'ordre de la conscience politique l'objet politique — le peuple, le citoyen, tel bâtiment public inséparable d'éléments symboliques immatériels et, d'une manière générale, tout ce dont on peut avoir conscience selon la modalité renvoyant au moi « comme tout autre » — est présent à la conscience au titre d'une extériorité intériorisée et d'une co - présence universelle qui renvoient toutes deux aux propriétés immatérielles du corps politique. Dans cette expérience, la transcendance n'est pas seulement immanente à la conscience intentionnelle qui vise l'objet ; elle trouve son origine dans l'être - commun, c'est - à - dire ici dans la conscience qui révèle à l'ego le primat de l'extériorité intériorisée inséparable de l'unité universelle qui caractérise le corps politique. *La transcendance* est précisément l'expérience par laquelle est révélée à la conscience du sujet politique une extériorité organisée dans laquelle il est compris et qu'il « comprend » au sens de la saisie globale de son intelligibilité propre — qui n'est autre que la conscience de l'être - commun fondée sur une relation réciproque

universelle et unitaire. Cette transcendance politique procède comme par désingularisation et plus spécifiquement par désubjectivation ; l'unité universelle du corps politique qui médiatise l'être - au - monde du citoyen est en effet une instance d'objectivation dans la mesure où le sujet politique se découvre lui - même comme un élément identique aux autres et que cette identité constitutive de son être l'objective comme être qui peut se saisir avec un ensemble de propriétés communes interchangeables. D'une manière apparemment paradoxale, la transcendance politique dérive de l'égalité instituée caractérisant l'être - commun, ce qui revient à dire qu'elle ne met pas le sujet politique au contact d'une réalité hétérogène à lui - même. Ce dernier s'inscrit dans une intelligibilité spécifique dans et par laquelle il se comprend comme compris dans un ensemble organisé qui, originairement et à chaque instant du devenir politique, le comprend. Cette transcendance n'est donc pas d'origine purement externe et de ce point de vue il ne saurait y avoir de prééminence de l'extériorité dans la sphère du logos politique. La *transcendance du dehors* — par exemple de la loi qui semble s'imposer en extériorité comme limite instituée dont la puissance et l'efficacité émane du corps politique dans son ensemble —, est toujours contrebalancée par une *immanence du dedans* c'est - à - dire par la prise de conscience que le corps politique instituant la loi est relatif à mon être qui se trouve originairement et organiquement compris en lui. *Le concept politique de la transcendance doit donc se comprendre comme une réalité participative* : le sujet politique participe de cette transcendance ; il s'insère en elle depuis son origine fondatrice ; il la co - produit comme tout autre dans le registre de l'égalité universelle. Dès lors si elle s'applique à lui et elle signifie un au - delà pour sa singularité et sa subjectivité, c'est toujours sous la forme d'une prise de conscience dont le sens est explicitement et objectivement présent à lui. La transcendance politique n'est jamais le tout - autre : elle vient de la prise de conscience de la relativité commune de l'être - commun qui ne subsiste que dans la mesure où chacun accepte la transcendance constituante de tous les autres unis au sein du rapport d'égalité universelle. On comprend aisément que c'est ainsi l'un - commun politique qui prime et l'un - unique se trouve placé au second plan du point de vue de la connaissance : *la conscience de soi constituant l'ego est ainsi une fiction au sein du logos politique* ; l'expérience première est bien celle d'un ego commun qui n'a évidemment plus les propriétés de l'ego singulier. Autrement dit, penser et chercher à se connaître recèle une difficulté qui consiste à trouver le point dans lequel la conscience abolit la séparation entre l'intériorité et l'extériorité : on ne peut pas se connaître *d'abord* soi - même dans le logos politique ; la connaissance de soi est indissociable de la saisie de l'ensemble de l'organisation qui nous comprend et à laquelle — simultanément — on appartient. C'est pourquoi le sens inhérent à « l'objet politique » ne renvoie pas à une conscience capable de retour sur soi et de « dédoublement » réflexif permettant la saisie et la connaissance internes des diverses modalités intentionnelles qu'elles soient noétiques ou noématiques ; ce sens ne se trouve donc pas « *dans* » la conscience en acte et n'est pas *produit* par l'ego transcendantal qui découvrirait des caractéristiques par réflexion. Ce sens, inhérent à la multiplicité unifiée et identifiée qui définit l'être - commun et dont la saisie est commune, renvoie en dernière instance à une modalité *extériorisée* de l'ego cherchant la source de la prise de conscience politique c'est - à - dire : l'autre en soi et soi dans tout autre. La conscience politique ne trouve ainsi plus sa source dans l'intentionnalité qui met en évidence une modalité de l'intériorité donatrice d'un sens immanent à la

conscience, mais s'ancre dans cette expérience double et unifiée qui opère la prise de conscience d'une extériorité à laquelle on se sait appartenir.

Le sens lié à l'intentionnalité ainsi que la rationalité immanente au corps politique montrent une conscience qui s'objective pour mieux saisir une spécificité paradoxale d'une intériorité qui n'est opérationnelle qu'en tant qu'elle est extériorisée dans ce mouvement politique d'universalisation qui l'identifie à tout autre pour déterminer l'unification de l'un - commun. L'« égologie transcendantale descriptive » [440], ne semble pas s'appliquer telle quelle au domaine du politique qui met en œuvre d'autres formes d'existence et d'intelligibilité pour la conscience. *Si l'ego cogito n'est plus le point de départ non plus que le centre des descriptions liées à l'être - commun, il faut reconnaître que de nouvelles modalités de la conscience politique restent à décrire pour pouvoir comprendre l'intelligibilité spécifique du logos politique.* L'intelligibilité de la conscience politique appartient à un autre registre phénoménologique que celui décrit par Husserl au § 84 des *Idées directrices pour une phénoménologie* consacré à « l'intentionnalité comme thème fondamental de la phénoménologie » : « En tout cogito actuel un " regard " qui rayonne du moi pur se dirige sur " l'objet " de ce corrélat de conscience, sur la chose, sur l'état de chose, etc. ; ce regard opère la conscience (d'espèce fort variée) que l'on a de lui.» [441] Faut - il alors perdre le monde pour le retrouver ensuite ? Faut - il prendre pour *ultima ratio* la formule des *Recherches logiques*, « Le vécu c'est la visée - du - monde, le monde lui - même c'est l'objet intentionné?» [442] Dans l'univers politique, il semble que l'intentionnalité de la conscience prenne sa source et son sens à la fois dans l'ordre de l'intériorité et de l'extériorité : il n'y a d'objet politique intentionnel que dans la mesure où l'intériorité est extériorisée et où l'extériorité est intériorisée. C'est au fond le statut de notre rapport au monde qui est ici en question. *Car dans l'expérience politique que nous tentons de décrire il n'y a ni a priori ni a posteriori, il n'y a pas de pure donation car tout se détermine selon la modalité anthropologique et conscientielle du donnant - donné c'est - à - dire d'un échange partagé parce qu'égal et commun.* L'analyse phénoménologique de ces questions difficiles nécessiterait de nouvelles recherches.

Quoi qu'il en soit, le point problématique surgit alors. En effet, une fois que le corps politique est constitué, comment, pour la conscience, peut - il être possible d'opérer par mise entre parenthèses du monde extérieur alors que la conscience politique procède sur le mode originaire de l'extériorité intériorisée du fait de l'un - multiple et de la participation de chacun à la totalité non pas comme parties juxtaposées les unes aux autres mais comme parties unifiées au sein de l'être - commun du corps politique? *C'est au fond la notion d'objet politique qui est frappée d'ambiguïté phénoménologique.* En effet la prise de conscience politique transcendantalement réduite abolirait la position fondatrice d'une extériorité constitutive du politique et surtout la possibilité d'une prise de conscience simultanée d'un ordre politique défini précisément comme jonction originelle de

---

440 Voir notamment la quatrième méditation cartésienne.

441 HUSSERL, Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, op. cit., 1, § 84, p. 284.

442 HUSSERL, 5 ème recherches logique, op. cit., vol. 2, p. 190.

l'intériorité et de l'extériorité. L'objectivité d'un monde commun posée par l'expérience intersubjective des consciences, les entités politiques (les institutions, les conceptions, les textes politiques fondateurs, mais aussi des habitudes et des idéologies diverses qui sont connues ou intégrées dans la mesure où elles se trouvent dans l'environnement historique et culturel) ne peuvent rester simplement dans l'ordre de l'intériorité du sujet : s'il en était ainsi le sujet lui – même ne pourrait effectuer l'acte de prise de conscience politique qui consiste dans ce que nous avons appelé l'intériorisation de l'universel. Ainsi dans le cadre de l'expérience politique commune le circuit d'accès subjectif aux entités politiques dont il est question, et qui sont inséparables ou impensables sans la référence déterminante au corps politique, peut être dit identique dans la mesure où chaque conscience et chaque volonté individuelles s'y sont reportées au moins une fois d'une manière identique. Ce que je saisis n'est vécu « que » par moi au moment où l'acte de conscience vise l'objet dont il est question ; mais pourtant, en même temps, l'acte dont il est question bien que vécu en propre ou en original par moi peut être réitéré d'une manière identique par d'autres membres du corps politique. En particulier nous pouvons tous au même titre et d'une façon identique du point de vue du contenu de l'intentionnalité politique accéder à l'objet politique dans la mesure où si c'est chacun de nous qui le constituons d'une manière particulière dans l'acte singulier de la conscience, nous sommes en même temps une partie antérieurement constitutive de cet objet qui est ainsi en situation d'être à la fois une entité déterminante pour le sujet (qui est alors objet de la détermination en question) et déterminée par le sujet voulant le saisir dans un mouvement d'objectivation. En d'autres termes, la conscience qui se place dans la position originaire de saisie intentionnelle d'une entité politique ne peut pas intégralement réaliser *subjectivement* cette saisie phénoménologique : pour l'effectuer le sujet politique est obligé se s'objectiver en tant qu'il appartient originairement à l'objet qu'il veut saisir. Si, tentant de le saisir et de l'objectiver dans un acte intentionnel de la conscience constituante, j'oriente mon regard en direction d'une certaine partie de l'objet en question, la saisie ne peut être que partielle et ce qu'il m'est donné de voir n'est qu'un aspect de l'objet dénué de son sens réel, c'est - à - dire universel et commun. Plus encore, je ne puis saisir une partie du corps politique sans saisir en même temps sa totalité ; être au contact d'un seul citoyen dans le « moi commun » c'est aussi nécessairement appréhender tous les autres dans une perspective totalement identique. Peut - être en ce sens *n'y a - t - il pas de synthèse progressive qui s'inscrive dans la durée : tous les autres en effet me sont donnés simultanément dans l'unité indivise d'un seul acte intentionnel.* Nous trouvons là une spécificité de l'acte de la conscience politique.

Il est sans doute possible de proposer une élucidation politique de la connaissance. Contentons - nous de souligner qu'au sein de l'immanence du corps politique les sujets font une expérience dans laquelle la conscience de soi s'unifie aux autres consciences formant ainsi une totalité indivisible dont le lien est constitué par toutes les volontés qui s'accordent. Tout le problème est de montrer comment le rapport entre l'intériorité et l'extériorité se détermine au sein de l'immanence du corps politique. *De quelle nature les propositions politiques sont - elles?* On ne peut analytiquement tirer un à un les éléments de cet ensemble très particulier qui constitue le corps politique sous peine de dissoudre purement et simplement l'être - commun politique. On ne peut non plus établir une synthèse continue par additions successives. Cette synthèse impliquerait de passer d'un élément à un

autre en établissant un lien d'identité. Mais la synthèse identificatrice qui s'opère dans l'immanence du corps politique et l'intentionalité politique qui l'accompagne ne peut se faire dans une succession temporelle car les propriétés des éléments sont vécues et objectivées comme étant instantanément les mêmes.

Dès lors *tous les éléments ont cette propriété de se déduire les uns des autres, mettant en évidence l'énigme d'un moi politique qui n'est pas moi.* L'autre Je mis ainsi en scène au sein du corps politique atteste de l'aspect civilisationnel de l'être - commun. Car ce Je est inappropriable : il est l'universel qui pourtant garde sa dignité intérieure en termes de droits et de pouvoir - être. On lui reconnaîtra sans difficulté ce qu'il est au titre de sa singularité : mais c'est dans la mesure où celle - ci est le revers d'une universalité qui l'a rendu possible ; nous ne sommes ce que nous sommes que dans la mesure où notre Je au sein du corps politique est toujours un autre, que dans la mesure où il ne se fixe pas dans une singularité qui serait auto - limitation et limitation pour l'universalité entière. Dans cette perspective isoler une partie du corps politique, isoler un Je c'est anéantir *l'essence* du corps politique. Il en va en politique comme dans le domaine du vivant car décomposer et analyser c'est mettre fin à la dynamique de la totalité vivante qui est unité précisément parce que les parties interagissent les unes sur les autres. *Ces remarques nous ramènent au problème du sujet fondateur.*

7.- LA DIALECTIQUE DE L'INSTITUÉ ET DE L'INSTITUANT. DÉMOCRATIE COMMUNICATIONNELLE ET CONSTITUTION IDÉALE DE L'ÊTRE - COMMUN POLITIQUE.

Les philosophes se sont souvent interrogé sur l'origine du langage. Mais la question de la finalité, qui lui est pourtant liée, est souvent éludée : pourquoi parlons - nous ? Le propre de la parole humaine est qu'elle réalise une unité de choses en elles - mêmes diverses voire opposées. Elle est, tout d'abord, unité de la matérialité du son d'origine corporelle et de l'immatérialité du sens qui s'adresse à la pensée ; la parole touche donc l'âme et le corps dans l'unité indivisible de l'énonciation. L'unité s'établit ainsi entre l'ici et le maintenant de l'énonciation et sa visée signitive et intelligible, autrement dit entre sa présence sensible dans le son et le ton de la voix et son absence intelligible. Elle est toujours articulation problématique de la présence et de l'absence et dire, en ce sens, c'est toujours énoncer un projet, quelque chose qui est de l'ordre du possible. De manière plus décisive pour notre propos la parole est porteuse de sens comme nous l'avons vu mais elle se veut parole adéquate dont le contenu manifeste la vérité ; elle aurait ainsi une validité interne et serait soumise à des conditions logiques ou épistémologiques garantissant une cohérence rationnelle.

Mais en même temps, originellement, parler, comme intentionnalité signifiante de la pensée, c'est se positionner par rapport à soi, aux autres et au monde en général. Il y a ainsi de par l'acte de langage l'extériorisation d'une intériorité, l'extériorisation d'une intentionnalité de la conscience qui peut être pure subjectivité, pure volonté manifestée. Parler, c'est énoncer une réalité positionnelle dans le champ du pouvoir, de sa répartition et de son exercice. Parler peut être en ce sens l'acte de séparation par excellence, l'acte par lequel on s'oppose à l'autre pour le dominer ou pour l'anéantir. *L'acte de parole extériorise toujours un vouloir qui très vite et comme indistinctement devient pouvoir sur le monde extérieur.* Il n'y a pas une magie des mots, mais, plus prosaïquement, une

efficacité de la parole car parler c'est agir et toute parole dans son extériorisation, peut changer le monde, être productrice d'un certain effet. La langue peut ainsi être dominatrice. Elle peut servir à imposer, à transformer autoritairement, à ordonner ou interdire. Mais en même temps, elle peut unir et pacifier et être l'instrument privilégié de la vie sociale. La question du rapport entre la politique et le langage a été abordée par E. de La Boétie : « (...) elle [« dame nature »] nous a donné à tous ce grand présent de la voix et de la parole pour nous accointer et fraterniser davantage, et faire par la commune et mutuelle déclaration de nos pensées, une communion de nos volontés (...) » Et il poursuit : « Elle ne voulait pas tant nous faire tous unis que tous uns.» [443] Selon lui, la fonction naturelle de la langue est ainsi de créer un lien et même une communion entre les individus d'une même société ou d'une même espèce. S'il y a alors impossibilité de la domination par la langue, c'est que cette dernière a pour finalité l'unité dans la volonté. Dans ce contexte, la langue, pacificatrice par principe, est inclusive : elle est la condition de l'unité du genre humain. En ce sens, du point de vue même de sa constitution et de sa visée, elle est irréductible à toute forme de servitude et acte de transcendance dans lequel se joue l'émancipation individuelle par le travail de la raison.

Parler, c'est ainsi échapper à la chose simplement donnée dans sa réalité ontologique et c'est constituer un projet dans l'ordre du représenté et, plus spécifiquement, dans l'acte de dépassement collectif opéré par la langue politique. Dans la *Première philosophie de l'esprit* Hegel a insisté sur le rapport qui existe entre le peuple et la langue.« L'esprit absolu d'un peuple, écrit - il, est l'élément absolument universel, l'éther qui a absorbé en lui toutes les consciences singulières. Il est la *substance absolue, simple*, vivante, *unique*.(...). L'esprit du peuple doit immédiatement se changer dans l'*Oeuvre*, c'est - à - dire qu'il n'existe qu'en tant qu'il est un éternel devenir - Esprit.» [444] C'est dans ce devenir de l'esprit du peuple qu'apparaît la fonction décisive de la langue. En effet, « Ce n'est qu'en tant qu'Oeuvre d'un peuple que *la langue est l'existence idéelle de l'esprit* en laquelle existence idéelle l'esprit exprime ce qu'il est selon son essence et en son être. La langue, poursuit - il, est un universel, ce qui est reconnu en - soi et qui, de cette façon, trouve une résonance dans la conscience de tous. Chaque conscience qui parle parvient immédiatement dans le langage à une autre conscience. Ce n'est donc que dans un peuple que la langue, selon son contenu, devient une vraie langue et permet à chacun d'exprimer ce qu'il vise <ou veut dire>.» [445] Proclamer l'universalité de la langue politique, c'est rendre possible l'expression et l'intercompréhension de toutes les diversités et de toutes les différences. La pluralité politique ne semble possible que dans la constitution d'une universalité qui la fonde — à la fois a priori comme postulat d'une inter - compréhension possible et a posteriori comme finalité réalisée au moins partiellement une fois qu'elle a été visée et construite.

Husserl dans la 5 ème *Recherche logique* consacrée à l'intentionalité et aux contenus de conscience s'interroge au § 19 sur « *le rapport phénoménologique entre le mot et le sens.*» « Il s'agit de l'unité formée par les actes dans lesquels se constitue une expression, en tant que complexe

---

443 LA BOETIE, Discours de la servitude volontaire, Paris, Flammarion, Collection " GF ", 1989. pp. 140/141

444 HEGEL, Première philosophie de l'esprit, Paris, PUF, Collection " Epiméthée ", 1969, p. 118.

445 Ibid., p. 122.

phonique sensible, et par les actes tout différents dans lesquels se constitue la signification (...). L'expression est sans doute perçue, mais " notre intérêt ne vit pas " dans cet acte de perception ; quand notre attention n'est pas détournée, elle se porte non pas sur les signes, mais au contraire sur ce qui est désigné ; l'activité prédominante appartient donc aux actes conférant le sens.» [446] De même dans les premières recherches logiques Husserl, délimitant le domaine de la « logique pure », montre en quoi les significations des actes de langage sont des « unités idéales » indépendantes des conditions contingentes de leur énonciation : « En fait, la logique pure, chaque fois qu'elle traite de concepts, de jugements, de raisonnements, a exclusivement affaire avec des unités *idéales* que nous appelons ici *signification* ; et en nous efforçant d'extraire des liens psychologiques et grammaticaux l'essence idéale des significations, en visant en outre à élucider les conditions *a priori*, fondées dans cette essence, de l'adéquation à l'objectité signifiée, nous nous trouvons déjà dans le domaine de la logique pure.» [447] Selon Husserl, il existe donc une « *unité idéale* » indépendante des conditions contingentes de l'expression : «On ne peut méconnaître que ce qui, dans ce sens, s'appelle signification, ne comprend absolument que des unités idéales qui sont exprimées en des expressions multiples et pensées dans de multiples vécus d'actes et pourtant doivent être soigneusement distinguées aussi bien des expressions contingentes que des vécus contingents de ceux qui les pensent.» [448] Ainsi, sont clairement posés non seulement le problème d'une idéalité de l'expression indépendante des conditions singulières et contingentes de son énonciation et aussi celui de la constitution de l'objectivité dans les actes de langage.

Quels sont les types d'idéalités exprimés dans les actes de langage politiques, pouvons - nous alors demander? Et, d'une manière plus générale, comment la langue politique s'organise - t - elle en tant que visée énonciative déterminée par la recherche de points de convergence ou d'accord? La question est de savoir en particulier ce que cette langue exprime, ce qui est intentionnellement visé dans de tels actes. *L'intentionnalité politique est constituée par l'intérêt général ou au moins par la recherche d'un accord possible ou d'un consensus qui se fait au nom d'un intérêt qui ne saurait être exclusivement individuel.* La politique dans sa langue vise donc le général ou même l'universel. D'une certaine façon, la signification politique qui est visée est indépendante des conditions contingentes de son énonciation, c'est - à - dire qu'elle ne peut jamais être réduite aux particularités de ceux qui s'expriment dans l'échange politique et qui actualisent l'intentionnalité politique dont il a été question. Plus exactement ces conditions servent bien, comme dans tout acte d'expression signifiante, de support, et chacun en ce sens, peut bien se réapproprier ce qu'il dit et la façon dont il le dit de manière à les faire « siens ». Mais ces actes de langage politique ne sont ainsi jamais réductibles à des conditions particulières ; ils signifient au - delà des conditions de l'expression et de l'énonciation et, en un sens, au - delà de ce qu'ils décrivent. La signification prend la forme d'une « *unité idéale* » qui correspond à un ensemble de relations qui déterminent l'objet dont il est question

446 HUSSERL, 5 ème recherche logique, op. cit., vol. 2, § 19, p. 210.

447 HUSSERL, Première recherche logique, op. cit., vol. 1, § 29, p. 105.

448 Ibid., p. 106.

— c'est - à - dire le sujet d'intérêt commun, objet d'un dialogue commun tentant de dégager une position commune — dans son objectivité, indépendamment des fluctuations singulières et contingentes qui peuvent accompagner le jugement ou l'expression. En d'autres termes : toutes les positions des locuteurs s'organisent sans disparaître en fonction d'une idéalité irréductible à ces positions. Ces idéalités sont visées et activement recherchées — lorsque les sujets politiques sont sincères — comme pôle ultime non positionnel du point de vue individuel qui représente l'achèvement dialogique de l'échange politique. Au § 26 des premières recherches logiques, Husserl montre que de telles idéalités de signification ont une valeur objective dans les échanges intentionnels qui constituent et construisent les discours des locuteurs et, qu'en ce sens, elles ont une indépendance en tant qu'elles sont visées sous quelque forme que ce soit par les sujets politiques parlant. C'est ainsi en particulier que la plurivocité d'un terme ou d'une intention de signification pouvant varier d'un sujet à un autre (ayant donc un contenu subjectif occasionnel différent d'un individu à l'autre), n'enlève rien au fait que l'unité de la signification se maintient quelle que soit la plurivocité émanant d'une diversité de termes ayant le même support phonétique ou émanant d'intentions individuelles différentes et circonstancielles. Ainsi, si par exemple le mot « chien » signifie, dit Husserl, tantôt une espèce d'animaux, tantôt un chariot en usage dans les mines, « (...) La plurivocité n'est pas de nature à ébranler notre conviction de l'idéalité et de l'objectivité de la signification. En effet, il ne tient qu'à nous de limiter une telle expression à *une seule* signification, et, en tout cas, l'unité idéale de chacune de ces différentes significations n'est pas atteinte par le fait contingent qu'elles sont rattachées à des désignations identiques.» [449] La question se pose de manière encore plus problématique en ce qui concerne la variabilité subjective et occasionnelle des expressions liées cette fois aux personnes différentes : « Qu'en est - il cependant des autres expressions, demande Husserl? Est - ce qu'il faut continuer à leur attribuer l'unité identique de signification dont nous avons pris clairement conscience ailleurs en l'opposant au changement des personnes et de leurs vécus, maintenant que les significations doivent justement varier avec les personnes et leurs vécus? Il ne s'agit manifestement pas ici de plurivocité contingente mais inévitable, qu'on ne saurait éliminer des langues par aucune disposition ni par aucune convention.» [450] A nouveau cette plurivocité due aux singularités personnelles et qui affecte les expressions et les échanges verbaux n'empêche nullement l'idéalité et l'objectivité de la signification. Cela revient à dire que la construction d'un dialogue n'est pas sous l'emprise des vécus individuels et des situations psychologiques ou sociales auxquelles elle renvoie. Autrement dit : quelle que soit la diversité des vécus et des situations psychologiques et sociales, le dialogue politique peut être dit objectif en ce sens que son contenu progressivement déployé acquiert une signification indépendante des divers vécus et que chaque locuteur, dans l'espace dialogique politique, s'avère à tout moment capable de comprendre la visée objective de l'intention commune de signification, visée qui appartient évidemment à la classe des expressions objectives ou, au moins, objectivables. « Nous disons qu'une expression est *objective,* dit Husserl, quand sa signification dépend ou peut dépendre simplement de

449 HUSSERL, op. cit., § 29, p. 92.

450 Ibid., p. 92.

sa teneur de phénomène phonétique, et quand, par suite, elle peut être comprise sans qu'on ait besoin nécessairement de prendre en considération la personne qui s'exprime ni les circonstances dans lesquelles elle s'exprime. Une expression objective peut être équivoque, et de différentes manières ; elle se trouve alors, par rapport à plusieurs significations, dans la situation que nous venons de décrire, où ce sont les circonstances psychologiques (de l'orientation contingente de la pensée de l'auditeur, de ce qui a déjà été dit dans le déroulement du discours, et des directions suggérées en lui, etc.) qui décident quelle est celle de ces significations que l'expression évoque et signifie effectivement chaque fois qu'elle apparaît. Il se peut que la prise en considération de la personne qui parle et de sa situation soit utile également dans cette circonstance. Mais il n'en dépend pas, comme d'une *conditio sine qua non*, que le mot, en général, *puisse* être compris ou non dans une de ces significations.» [451] Il en va de même dans le dialogue politique car au - delà des actes de langage subjectifs, il est requis dans l'échange dialogique de viser intentionnellement et en commun une idéalité de signification qui recoupe ou manifeste l'objectité politique dont il est question. Chaque locuteur est ainsi délocalisé par rapport à sa situation empirico - subjective et , en particulier, ce qu'il exprime pour les autres ne peut en aucun cas se réduire à des données psychologiques ou sociologiques même si, répétons - le, celles - ci lui servent évidemment à élaborer et à construire son point de vue. Tout se passe au fond comme si, au moment même où s'exprime le locuteur, il se disposait rationnellement et intentionnellement à la construction d'un objet commun qui ne peut, par nature, amalgamer la pure diversité des situations empirico - contingentes. Autrement dit : le mode politique dialogique qui tend à l'expression idéale et objective d'un certain être - commun nécessite que les individualités et les composantes idéologiques ou sociales qu'elles expriment ne se retrouvent jamais à l'état brut dans l'objet de la discussion politique. C'est donc bien le processus de désingularisation qui se retrouve dans les actes de langage permettant l'élaboration de l'être - commun politique. Ainsi dans l'acte d'échange politique, chacun a la capacité d'échapper à sa condition sans pour autant l'oublier, mais en signifiant une idéalité politique transcendante aux conditions particulières permettant de l'énoncer.

La question est alors de savoir comment ces divers points de vue (subjectifs, idéologiques, inspirés par des prises de position existentielles ou religieuses etc.), peuvent non seulement viser la même idéalité politique mais aussi et surtout peuvent coexister au sein de cette idéalité. Il semble clair tout d'abord que personne ne peut retrouver intégralement sa propre position au terme de l'échange dialogique, et que, par conséquent, chacun a dû renoncer à quelque chose. D'une façon générale, on peut dire que cette coexistence n'est possible que dans la mesure où chacun ayant renoncé à sa position de départ, se retrouve dans le point de vue commun adopté mais d'une manière qui ne peut être que partielle. En ce qui concerne plus spécialement le problème d'une langue politique qui permettrait la constitution universalisante de l'immatérialité dont il a été question, *une phénoménologie de la parole républicaine* nous révélerait sans doute la nature de l'intentionnalité d'un acte de langage qui, partant d'un point de vue, doit pourtant comprendre aussi la pluralité des points de vue et ce qu'ils ont éventuellement de commun. Il faut bien, en effet, qu'à

451 HUSSERL, op. cit., § 29, p. 93.

un moment ou à un autre nous soyons capables de sortir du « Je » pour énoncer collectivement le « Nous ». Dans un registre différent de l'analyse du phénomène révolutionnaire, C. Lefort s'interroge sur le rapport du pouvoir politique et de l'opinion et insiste sur cet aspect impersonnel du discours révolutionnaire qui doit toujours s'efforcer de ne pas énoncer explicitement le lieu d'où il vient ou des intentions particulières sous peine de trahir la réalité universelle du peuple. « D'un côté, écrit - il, l'opinion est un substitut du peuple, dont la réalité actuelle fait toujours défaut. Cela ne veut pas dire qu'elle en offre une représentation pleinement déterminée ; pour exercer sa fonction, il faut qu'elle ait comme lui la propriété de demeurer en - deçà de toute définition donnée, qui la priverait d'apparaître comme source de sens et de valeur. Mais, du moins, a - t - elle le caractère de se manifester, et ainsi, pourvu qu'elle atteigne à un certain degré d'homogénéité, a - t - t elle la capacité de fournir les signes de la présence du peuple. D'un autre côté, il y a la relation la plus étroite entre le pouvoir et l'opinion ; car celle - ci, en se manifestant, impose aux acteurs politiques soit une contrainte de fait à leur parole, soit simplement une référence à laquelle ils ne peuvent se soustraire sans que celle - ci devienne parole privée. En d'autres termes, poursuit - il, si quelqu'un ou quelque groupe s'avère capable de parler au nom du peuple, cela n'est possible que parce que sa parole se trouve accueillie, diffusée, reconnue comme sienne ou réengendrée par une voix qui semble n'être celle de personne, qui soit comme déliée de toute attache sociale particulière et, dans son anonymat, témoigne d'une puissance universelle.» [452] C'est ainsi que les discours révolutionnaires tentent de réaliser cette exigence d'anonymat et d'universalité dans la mesure où seule elle s'avère capable de leur conférer un pouvoir réel : sous l'universalité du discours et son adéquation à l'opinion du peuple peut ainsi se cacher le désir personnel ou factieux du pouvoir politique. Il n'empêche, l'essentiel est de souligner l'exigence de cet anonymat qui doit habiter le discours révolutionnaire et qui montre de quelle façon la production d'un discours universel, adéquat à l'idée de peuple, doit prendre sa source en un « ailleurs » que ne recoupent pas les positions sociales des uns et des autres. Tout se passe comme si cette exigence d'universalité, accompagnant la production de l'opinion révolutionnaire dans les discours impliquait de fournir sans cesse la preuve discursive d'une absence de localisation sociale ou politique. « (...) L'opinion, poursuit C. Lefort, demeurant informe, inlocalisable dans un corps, irréductible à un ensemble d'énoncés, se faisant et se refaisant sans cesse, le pouvoir de la parole se conquiert effectivement par un art de susciter son expression ; en l'occurrence, de fabriquer de l'unanimité dans des espaces *ad hoc*, sociétés ou clubs, grâce à des votes de motions qui ne portent pas trace de l'intention des personnes.» [453] *Toute la question est précisément de savoir comment il et possible de construire un discours politique délocalisé ou inlocalisable et où il peut prendre sa source. En ce point de notre questionnement nous pouvons dire que c'est l'exigence d'universalité politique constitutive de l'idée de peuple qui permet la constitution d'un tel discours.* Si ce discours n'a pas la forme d'un compromis, si, d'un certain point de vue, il reste neutre, cela implique que dans son origine et dans sa finalité énonciatives il s'inscrit en dehors de considérations particulières qui tendraient à privilégier telle ou telle fraction de la société.

---

452 LEFORT, Essais sur le politique, op. cit., pp. 147/148

453 Ibid., p.148

Plus spécifiquement, si, dans la construction d'une langue politique, le sens s'universalise, cela implique la constitution d'une langue politique méta - subjective ne se limitant pas à l'énonciation de singularités ou à un catalogue de revendications différenciées irréductibles les unes aux autres. On pense ici à ce que pourraient être des modes d'expression et de revendications propres aux communautés et aux différentes formes de l'individualisme. Il ne s'agit donc pas simplement de dire sa singularité et sa différence, mais de partir de la singularité et de la différence pour les dépasser dans un mouvement volontaire recherchant une signification partagée tendant à la constitution d'une universalité. De ce point de vue, à côté d'un « droit à la différence », il faudrait toujours rappeler un droit politique essentiel à l'indifférence grâce auquel les singularités seraient intégrées à quelque chose de commun et rendues ainsi identiques. C. Kintzler a souligné les ambiguïtés de ce « droit à la différence » : « (...) Le " droit à la différence " n'est jamais mieux assuré que par le silence, par une loi qui s'interdit de nommer des citoyens autre chose que ce qui les fait tels. Le droit d'être chrétien, breton, beur ou loubard, s'il est affirmé explicitement, se réduit à l'exhibition d'une particularité : pour que le " droit à la différence " soit garanti de la sorte, il faudrait que toutes les particularités présentes et futures soient énumérées, ce qui est impossible. Aussi toute énumération, si large soit - elle, se solde souvent par l'exclusion de quelque groupe, et toujours par celle de la singularité, par définition rebelle à l'inclusion communautaire et à toute obligation d'appartenance.» [454]

Cette approche s'applique *a fortiori* à l'homme politique. Celui - ci, échappant à sa singularité dans sa fonction de représentation, ne devrait dire que « Nous » : sa responsabilité n'est plus dans le « Je » mais dans le « Nous » car l'origine et la finalité de sa parole ne sont que la mise en forme et l'énonciation *pour autrui* de ce qui est indivisible dans l'organisation républicaine, c'est - à - dire de ce qui se rapporte à chacun en tant que membre de la société politique sous la forme de l'intérêt général. Cette exigence ne va pas sans difficultés car la conscience de l'homme politique est ainsi intimement habitée par la contradiction : si sa parole doit être adéquate à une finalité universelle, si, dans ce qu'il dit, il vise le peuple et le corps politique dans leur unité organique, en même temps la source de son acte de langage est dans son ego, ce qui revient à dire qu'il vise l'universel et s'efforce de le nommer et de le matérialiser dans le projet et dans l'action. Le *Je* qui énonce ainsi ce qui doit être ou ce qui devrait être pour la communauté politique instituée a les caractéristiques *d'un Je qui s'universalise au moment même où il énonce des propositions politiques et qui réalise ainsi intentionnellement le processus de désingularisation politique*. Son acte de conscience se doit d'être *pur* en ce sens que « l'objet » d'intérêt commun visé et énoncé ne doit pas se mélanger avec la considération secondaire d'intérêts particuliers. L'intentionnalité de la conscience politique est ainsi caractérisée par la pureté d'un objet qui doit être pensé comme objet inappropriable, appartenant à tous. *C'est pourquoi l'intentionnalité politique* n'est jamais un acte d'appropriation mais, au contraire, un acte de désappropriation qui s'applique d'abord à soi, au sens d'une mise entre parenthèse radicale de ses intérêts propres et de la sphère des considérations subjectives. C'est en ce sens et dans ce cadre que s'opère ce que l'on pourrait appeler une épochè politique pour le fait originaire et fondateur qu'il n'y a de constitution d'un univers politique que dans la mesure où

454 KINTZLER, La république en question, op. cit. , p. 32.

chaque ego s'avère capable d'accéder à l'être - ensemble fondé sur l'idéal de l'être - commun. Mais si ce qui est public est inappropriable, ce n'est pourtant pas un innommable comme pourrait l'être ce qui relève du religieux ou du sacré. Il faut même impérativement énoncer et nommer le politique. Il n'y a pas d'indicible en politique, car la politique ne relève pas d'une mystique de l'Un au sens de Péguy, c'est - à - dire d'une unité républicaine organique ressentie et qui n'est pas vraiment formulable ou même discutable. Ainsi il écrivait : « Je suis épouvanté quand je vois, quand je constate simplement ce que nos anciens ne veulent pas voir, ce qui est l'évidence même, ce qu'il suffit de vouloir bien regarder : combien nos jeunes gens sont devenus étrangers à tout ce qui fut la pensée même et la mystique républicaine. Cela se voit surtout, et naturellement, comme cela se voit toujours, à ce que des pensées qui étaient pour nous des pensées sont devenues pour eux des idées, à ce que ce qui était pour nous, pour nos pères, un instinct, une race, des pensées, est devenu pour eux des propositions, ce qui était pour nous organique est devenu pour eux logique (...) On prouve, on démontre aujourd'hui la République. Quand elle était vivante on ne la prouvait pas. On la vivait. » [455] On ne saurait en ce sens fonder l'idéal républicain sur le dogme d'un sentiment clos sur lui - même n'affrontant pas la communication. Mais *il y a dans tout acte de langage républicain transcendant à la singularité, énonciation ou formulation de propositions méta - subjectives* : l'homme politique sait ce qu'il dit et produit de la signification dans l'exacte mesure où ce qu'il dit est distant *de l'immédiateté dans laquelle il se trouve* et qui définit son intérêt présent, sa situation personnelle et existentielle. Sa parole, à l'instant précis où elle se constitue comme acte d'extériorisation de la pensée pour s'énoncer, fait qu'il s'échappe à lui - même dans l'énonciation de ce qu'il dit car dans cette langue politique il parle nécessairement, en se désingularisant, *de* tous les autres et *pour* tous les autres. A cela il faut ajouter que l'acte de la parole politique est désingularisant aussi dans la mesure où ce qu'il dit le place à égale distance de tous : viser un intérêt commun dans l'acte de langage et l'intentionnalité qui l'accompagne, c'est se placer en un centre à équidistance de toutes les consciences et de toutes les volontés. C'est un aspect essentiel de la responsabilité de l'homme politique que d'avoir à se placer en ce lieu impersonnel et géométrique qui le contraint à mettre son ego entre parenthèses et à ne pas pouvoir s'identifier à une partie du corps politique — y compris celle à laquelle son histoire personnelle le renvoie. *C'est ainsi que s'opère la métamorphose communicationnelle de l'homme politique*. Ce qu'il dit actuellement n'a de sens et de valeur que dans la mesure où il le dit pour autrui ou, plus exactement, pour l'ensemble des autres. Cette désingularisation le mène à la compréhension de l'universalité mais celle - ci n'est pas révélée par la contemplation d'une Idée pure, d'un modèle a priori d'intelligibilité. Elle n'est pas non plus l'apanage des experts qui, seuls, auraient la prétention de savoir et de décider pour tous les autres. La politique n'est pas un idéal a priori ou une connaissance dont on pourrait se saisir et se prévaloir : elle est ce qui, jamais entièrement donné, se formule pourtant partiellement et progressivement dans l'acte collectif de communication.

Voyons à présent de quelle façon on peut dire que la langue est le principal vecteur de cette immatérialité sous la forme de l'élaboration politique d'une communication dont nous essayons de

---

455 PEGUY, Notre jeunesse, Gallimard, Collection " Idées - nrf ", 1969, pp. 20/21.

comprendre la genèse et la signification pour l'être - commun. Rappelons tout d'abord que le sens véhiculé par la langue tout d'abord est immatériel, même s'il est manifesté par un complexe phonique et donc matérialisé par des sons. L'objet visé par l'intentionnalité qui confère une signification est transcendant à l'acte de langage pris dans sa matérialité et sa structure syntactique et grammaticale. Lorsque nous parlons en effet, le sens est ce qui est visé. *Or cette « visée » et son contenu sont irréductibles aux conditions matérielles et structurelles de leur énonciation même si, en même temps, ils s'y rapportent.* La pensée, explique Husserl dans *Logique formelle et logique transcendantale*, peut être considérée comme « vécu constituant le sens » [456] et la question est alors de savoir de quelle façon le langage et l'expression s'y rapportent. Car « (...) Les mots portent des intentions signifiantes ; ils servent comme des ponts pour conduire aux significations, à ce qui est pensé " par leur moyen " (...). A *l'unité du discours* correspond une *unité de l'opinion* et aux structures et aux formes du discours en tant que pur langage correspondent des structures et des impositions de formes de l'opinion. Mais cette opinion n'est pas extérieure aux mots, en marge des mots ; au contraire, en parlant, nous effectuons d'une manière continue une activité d'opinion, activité interne, se fusionnant avec les mots, leur donnant pour ainsi dire une âme. Ayant reçu ainsi une âme, les mots et les discours entiers *rendent* alors pour ainsi dire *corporelle* en eux une opinion et la portent en eux corporifiée à titre de sens.» [457] Cette immatérialité du sens apparaît notamment si le sujet parlant fait varier les mots et les structures syntactiques et grammaticales pour arriver à une meilleure expression de ce qu'il *veut* signifier eu égard à l'intentionnalité qui est la sienne. Tout se passe au fond comme si l'expression linguistique structurelle et matérielle était en elle - même non entièrement adéquate à la visée immatérielle du sujet parlant. C'est ainsi que l'âme de ce qui est exprimé n'est pas réductible à la corporéité des mots et des structures qui définissent le langage employé. Parler et penser en ce sens outrepassent — du fait de l'intentionnalité signifiante — le langage défini comme code et comme structure solidifiée et statique. *L' idéalité du sens* visé transcende la structure matérialisée de la phrase dans laquelle loge ce qui est exprimé. L'expression est ainsi l'extériorisation matérialisée d'un sens qui par essence vise une absence pourtant constitutive, qui renvoie le discours effectif à une signification transcendante au langage corporel réductible à des structures syntactiques et grammaticales. Cette *immatérialité* de la langue s'incarne et prend forme dans la discussion sur des sujets qui peuvent être compris par tous les participants. Cette structure essentielle de l'intentionnalité qui caractérise l'acte de la parole vaut également pour les actes de parole politique. Dans le cadre de la parole politique cette immatérialité consiste donc à partir de conditions matérielles et du « vécu » d'individus situés et déterminés dans l'espace social et culturel de la société civile, et à poser une finalité de la discussion qui puisse faire l'objet d'un accord. Cela implique que les individus, dans le cadre d'une inter - action réciproque de communication qui peut les faire changer, projettent ce qu'ils sont et ce qu'ils veulent au départ en un point où les autres peuvent se rencontrer également. Le postulat d'une telle activité communicationnelle est qu'il existe une entité collective toujours possible comme finalité de ce qui

456 HUSSERL, Logique formelle et logique transcendantale, op. cit., § 3, p. 32, titre.

457 HUSSERL, op. cit., p. 33.

est dit et que ce qui peut être commun puisse être dégagé de positions diverses au départ et en elle - mêmes différentes.

La communication politique est ainsi fondée par une entité rationnelle structurante qui n'est ni entièrement présente ni entièrement absente et qui rend possible un accord universel effectif admissible par tous, c'est - à - dire dans lequel chacun puisse saisir le point de vue et l'intérêt de l'autre devenus communs et partagés. *Cette entité idéale est un « être - commun » qui toujours présent comme possible est absent de ce qui est actuellement mis en commun dans la parole échangée des communicants.* En ce sens, c'est l'horizon d'un possible être - commun qui fonde et structure la communication politique présente et lui donne une forme nécessairement déterminée. *En d'autres termes, la possibilité idéale de l'être - commun comme horizon de constitution de la communication politique détermine originairement la communication elle - même dans son effectivité présente et, notamment, dans une rationalité progressivement constituante immanente aux actes de langage qui, comme l'a montré Husserl, ne peuvent être réduits aux conditions matérielles de leur expression.* C'est parce que le langage corporel actuel est habité par un au - delà intentionnel qui porte en lui un sens potentiel au titre d'une exigence transcendante que la parole politique peut mener les sujets parlants à un accord collectif définissant leur être - commun politique. Ainsi, chaque phrase et chaque mot prononcés peuvent être repérés et circonscrits comme émanant de l'intentionnalité de tel ou tel communicant. Mais, selon un processus de compréhension complexe, qui implique la capacité à saisir simultanément une pluralité de sens, cette intentionnalité est rapportée par celui qui « entend » (au sens sensible et intelligible) à un possible « être - commun » qui, dans ce contexte limité des actes de langage, a une portée, un sens et une valeur transcendants. Le sens de ce qui est ainsi « entendu » dans le double registre du sensible et de l'intelligible devient un complexe dual dans lequel l'ici de la communication, énonciation située et repérable et temporalisation de la parole en acte dans le présent des dialogues multiples, et l'ailleurs, plus ou moins lointain mais toujours délocalisé et non entièrement saisissable, cohabitent dans « l'entendre » de celui qui, s'investissant de manière participative dans l'échange constructif, écoute et comprend. « Entendre » les autres c'est donc se placer dans leur propre perspective pour ensuite dégager ce qu'il y a de commun entre eux et moi ; c'est finalement le processus par lequel il devient progressivement possible de s'entendre mutuellement et, le cas échéant, de s'accorder sur ce que « l'entendre » mutuel a pu révéler de commun. Au fond tout le sens de cet entendre — originairement constitutif de l'être - commun politique — réside en ceci que, dans l'acte de communication, toutes les intentionnalités des consciences sont co - orientées en direction d'un point de fuite insaisissable en sa totalité et en sa pleine unité intelligible qui sert d'idéal régulateur. Or, si la possibilité de cet entendre commun n'était pas posée, l'échange communicationnel aurait bien lieu, mais il ne s'organiserait pas en direction d'un pôle, il prendrait la forme d'une communication plus ou moins organisée, toujours multipolaire et circulaire où chacun, à la place qui est la sienne, serait amené à réitérer ses positions par rapport à l'ensemble des communicants : on serait donc en présence de structures de communication itératives fermées ne permettant pas l'ouverture de la parole politique et qui seraient comme le reflet cristallisé et finalement irréductible des différentes positions, notamment sociales et idéologiques, des communicants. Le *Nous* ainsi atteint ne serait que l'addition exclusive des *Je,* c'est

- à - dire d'un ensemble de singularités irréductibles les unes aux autres, simple reflet matériel des différentes positions sociales et/ou existentielles. La langue politique aurait échoué dans son projet originaire et fondateur en n'arrivant pas au niveau de l'élaboration de l'idéal de l'être - commun ; elle ne pourrait pas être l'ouverture première par laquelle est rendue possible cette transcendance visée qui traverse l'immanence de la communication en elle - même limitée par la série des communicants et leurs intentionnalités singulièrement déterminées.

Ces analyses nous permettent de comprendre que l'idéal de l'être - commun a un statut ontologique, politique et communicationnel particulier : s'il doit en effet impérativement être posé pour que la communication politique soit possible et effective, en lui - même cependant il n'a pas d'existence réelle, accomplie ici et maintenant, dans la mesure où il est encore indéterminé. Son contenu en effet est encore « *vide* » et la seule chose qui ait été posée est un accord potentiel qui peut être saisi comme possible ou souhaitable mais qui ne saurait se révéler encore sous la forme d'un contenu déterminé. Cependant il peut être ensuite plus ou moins rempli à mesure que l'on s'approche de la détermination d'un point appartenant à l'être - commun qui, chemin faisant, *s'objective tout en se clarifiant pour tous progressivement.* Il devient contenu politique objectivé dans l'immanence de la communication, contenu premier qui détermine la concordance des intentionnalités à présent désingularisées qui fondent elles - mêmes l'accord évoqué plus haut. Ainsi, au sein même de l'espace communicationnel de l'entendre intersubjectif est déjà présent un point de fuite originaire encore indéterminé, une pure possibilité qui joue le rôle d'un a priori déterminant. *Ce point est un point d'accord premier : il est prédéterminé et prédéterminant.* Prédéterminé dans la mesure où, même s'il est une simple forme essentiellement indéterminée, dont le contenu « visé » à partir de positions intentionnelles présentes reste vague et susceptible de variations et d'ajustements, il est impératif qu'il soit, implicitement ou explicitement, posé et « compris » pour que la communication politique puisse avoir lieu. On pourrait dire qu'il est un impensé actuel qui doit politiquement être pensé dans le processus même de la communication politique. L'impensé du logos politique est ainsi toujours ce qui précède l'accord recherché ou effectif qui a lieu dans la communication. Il y a prédétermination aussi dans la mesure où, étant posée antérieurement à toute communication, la série postérieure des échanges sera nécessairement déterminée et organisée en fonction de ce point régulateur. Ainsi ce point d'accord premier est l'être - commun lui - même dans sa forme non présente et pourtant déterminante. Il ne peut y avoir d'ouverture au sein de la communication politique évoquée que dans la mesure où le sens de l'entendre trouve un certain pôle préconstitué mais qui en lui - même n'a qu'une existence indéterminée et formelle. Il semble donc absolument nécessaire que les consciences communicantes posent préalablement à la communication elle - même une entité a priori encore indéterminée dont le contenu et les propriétés structurelles et relationnelles se révéleront progressivement (en tout ou en partie) et qui pourra ensuite se remplir et déterminer un contenu objectivé et fonder un accord par lequel s'accomplira tel ou tel aspect de l'être - commun politique. Enfin, c'est cet entendre mutuel qui est à l'origine d'un point d'accord politique rationnel et « objectivé » (car reconnu par les interlocuteurs comme ayant une valeur et une portée qui dépasse l'exclusivité de leur point de vue) appartenant déjà — selon une extension et des modalités qui lui sont propres — à l'être - commun. L'être - commun est ainsi formé d'un ensemble de points

d'accord constitués de cette façon. Il a dès lors cette propriété fondatrice essentielle : c'est lui qui permet à l'être - en - commun actuel et effectif de trouver des conditions harmonieuses de relation et d'accomplissement. En d'autres termes : c'est parce que « l'être - commun » est préalablement posé — c'est - à - dire postulé et visé au sein du point de fuite originaire évoqué plus haut par une certaine communauté factuelle non encore idéalement constituée — qu'il est le fondement de l'être - en - commun actuel ou en train de se constituer. Dés lors, ce qui est dit ne peut en aucun cas être clos sur le sens déployé dans le moment déterminé présent, non plus que rester à l'unicité du point de vue : c'est nécessairement la pluralité des points de vue qui détermine l'ouverture et la transcendance rationnelles des actes de langage et qui fait que la parole politique en son essence constituante ne peut être que délocalisée et donc utopique au sens premier du terme : privée de lieu actuel. On voit selon quelles modalités phénoménologiques et ontologiques peut se constituer l'utopie politique envisagée comme absence rationnelle structurante et organisatrice d'une communication politique à laquelle participe la multiplicité des intentionnalités. Elle se constitue bien alors en fonction d'un ailleurs déterminant, et le logos politique lui - même ainsi produit ne peut jamais être réduit aux conditions qui l'ont fait émerger même si la réciproque n'est pas vraie puisque ces conditions, elles, se réduisent et s'abolissent, dans ce qui fait leur essence singulière, en ce point de constitution de l'être - commun. Si, dans les actes d'échange communicationnels, ce logos politique est absent, c'est - à - dire non encore saisissable et non intelligible dans son intégralité pour les communicants politiques, il manifeste une forme de présence dans la mesure où chaque individu dialoguant dans l'ouverture universelle de la discussion l'a à l'esprit comme un idéal recherché et non encore advenu. *L'idéal de l'être - commun a un statut ontologique ambigu et complexe puisqu'il n'est pas actuellement constitué bien qu'il soit indiscutablement actuellement constituant.* En lui - même il est ce qui fonde la possibilité achevée ou simplement partielle (la question est pour l'instant en suspens) de « l'être - en - commun » défini ici comme une présence collective partagée organisée selon des normes réciproques universellement fondées. Soulignons d'ailleurs que la communication politique actuelle ne pourrait pas avoir lieu sans que l'être - commun visé ait une existence pour tous sous la forme d'un postulat régulateur auquel on se réfère dans la durée de l 'échange. *C'est dans la dialectique d'un inconstitué utopique constituant qu'il faut sans doute chercher le point originaire dans lequel le sens global de l'être - commun politique peut être révélé.* En un autre langage, nous pourrions dire qu'il y a bien un sens de l'être - commun comme fondement du politique et que ce sens n'est jamais réductible à la somme des communicants et des « étants » dont il est question dans la discussion par lesquels, pourtant, il s'est constitué.

Ces considérations montrent qu'il faut passer d'une conception figée et *a priori* du politique, à une conception dynamique et *a posteriori*, passant par la communication et la participation organisées des citoyens. Un problème important est celui de savoir comment instaurer une rationalité universelle en partant d'actes de communication situés et déterminés par leur appartenance sociale ou idéologique d'origine? Dans cette perspective Habermas a pu insister sur l'exigence éthique de la communication comme vecteur adéquat non seulement de l'intelligibilité de la discussion commune et d'une certaine valeur de vérité qui lui est attachée, mais aussi de normes partagées nécessairement ouvertes sur les autres comme composantes de la communauté du dialogue.

N'est - elle pas une constitution de la rationalité au sein même des actes de communication ? On retrouve ici une thèse centrale de la *Théorie de l'agir communicationnel* de Habermas. Il interroge en effet systématiquement la possibilité de l'élaboration d'une forme de rationalité au sein des actes de communication entre acteurs et, en particulier, ce qui permet d'envisager rationnellement les phénomènes d '« intercompréhension ». Un passage particulièrement important pour notre propos résume sa démarche : «Considérons la structure rationnelle interne des procès d'intercompréhension : par anticipation, nous avions caractérisé cette structure selon (a) les trois rapports au monde instaurés par les acteurs, et les concepts correspondants de monde objectif, de monde social, et de monde subjectif, (b) les prétentions à la validité spécifiée comme vérité propositionnelle, justesse normative, véracité ou encore authenticité ; (c) le concept d'accord rationnellement motivé, autrement dit, le concept d'un accord reposant sur la reconnaissance intersubjective de prétention critiquables à la validité ; et (d) le concept d'intercompréhension, entendu comme négociation coopérative en vue de définitions communes de situations. Si l'exigence d'objectivité doit être satisfaite, on doit pouvoir montrer en quel sens déterminé cette structure rationnelle interne a valeur universelle.» [458] Ainsi il devient possible de passer d'une diversité de points de vue à un certain accord rationnel posant de cette façon la question décisive de la constitution d'une éthique de la discussion. La politique n'a pas alors de fondement absolu sous la forme d'une rationalité définie a priori, mais elle devient le lieu qui doit s'autofonder , sans maîtrise a priori du pouvoir de la parole et dans une optique privilégiant la validité des actes de langage et leur possible mise en question, progressivement, de par l'intercompréhension et une communication pouvant mener à l'accord voire à la constitution au moins temporaire d'une forme d'universalité. Dans son ouvrage *Morale et communication* il discute « le principe d'universalisation comme règle argumentative » qui consiste à déterminer les conditions dans lesquelles des individus peuvent s'accorder dans la discussion et arriver à une certaine validité qui repose sur l'acceptation rationnelle de règles universelles de la discussion. Cela n'exclut nullement les conflits ou les divergences mais l'essentiel est que ceux qui débattent n'en restent pas à une position « monologique », une pure position de pensée, mais qu'ils acceptent certaines règles éthiques de la discussion. En particulier, écrit - il, « (...) d'un côté la participation effective de chaque personne concernée est seule à pouvoir prévenir les déformations de perspective qu'introduit l'interprétation d'intérêts chaque fois personnelle. (...) Mais d'un autre côté, il faut que la description, à partir de laquelle chacun perçoit ses intérêts, demeure accessible à la critique des autres.» [459] Une fois encore la rationalité est construite et a pour point de départ la réalité déjà donnée du monde social : « La réalité sociale à laquelle nous nous référons au moyen d'actes de parole régulatifs entretient déjà, dès le départ, une relation interne aux exigences normatives de validité.» [460] La raison est ainsi immanente au discours tel qu'il se construit et aucun point de vue ne peut échapper à la critique et décréter qu'il est maître du langage car détenant les

458 HABERMAS, Théorie de l'agir communicationnel, Paris, Fayard, Collection " L'espace du politique ", 1987, vol. 1, pp. 153/154.

459 HABERMAS, Morale et communication, Paris, Flammarion, Collection " Champs", 1999, p. 89.

460 Ibid. p. 89

critères objectifs et fixes de la vérité. La validité, si chacun peut effectivement être critiqué, est élaborée en commun et elle s'inscrit dans l'acte même de l'échange communicationnel. Finalement Habermas va jusqu'à dire que « Les argumentations morales servent donc à résorber, dans le consensus, des conflits nés dans l'action.» [461] Si cela a lieu c'est parce que, d'une manière ou d'une autre, il y a eu « (...) une perturbation dans l'entente mutuelle sur les normes.» [462] La « réparation », poursuit - il, entre autres possibilités, peut consister « (...) à garantir le fait que l'on approuve et reconnaît intersubjectivement une autre exigence de validité destinée à remplacer celle qui fût contestée. Ce genre d'entente est l'expression d'une volonté commune.» [463] Arriver à un tel résultat exige la coopération de tous les individus car « Seul un processus intersubjectif de compréhension peut conduire à une entente de nature réflexive ; c'est ensuite seulement que les participants peuvent savoir qu'ils sont parvenus en commun à une certaine conviction.» [464]

Quelles sont alors les conséquences de ce que l'on peut penser être une réappropriation de la langue politique comme langue des acteurs acceptant la coopération communicationnelle et pensant qu'il est possible d'arriver à l'expression politique d'une volonté commune ? En tout premier lieu *une communication ainsi caractérisée permet de refonder le lien entre démocratie et république*. De quelle façon ? En réenvisageant une expérience politique authentiquement fondatrice, c'est - à - dire une expérience ancrée dans la réalité de la société civile mais qui, du point de vue de sa finalité politique, est irréductible à cette société civile? Dans ce cadre, le langage comme force immatérielle d'énonciation puis de constitution permet la détermination d'un idéal politique. Cet idéal ne prend pas nécessairement *ipso facto* la forme d'un consensus unanime ou d'une vérité à laquelle on parviendrait au terme de la discussion. Popper soulignait dès 1954 les principaux points caractérisant « *la théorie libérale de la libre discussion* ». Celle - ci s'ancre dans sa conception épistémologique selon laquelle la vérité n'est pas donnée mais fait l'objet d'une quête qui consiste à corriger progressivement nos erreurs. « La vérité n'est pas manifeste, écrit - il, et elle est difficile à atteindre. Sa recherche implique au moins trois éléments : a) imagination, b) essais et erreurs, c) mise en évidence progressive de nos préjugés grâce à a, b et à la pratique de l'examen critique. La tradition rationaliste occidentale qui nous vient des Grecs, est celle de la discussion critique : elle consiste à examiner et à tester les propositions ou les théories en essayant d'en produire la réfutation. Il ne faut pas voir dans ce processus une méthode de démonstration qui permettrait, en dernière analyse, d'établir la vérité. Et il ne s'agit pas non plus d'une démarche aboutissant nécessairement à la formation d'un consensus.» [465] L'essentiel est de noter ici que ce qui est visé à travers la discussion critique intégrant des points de vue pouvant être fort différents, c'est une progression dans l'ordre des idées politiques formulées : « L'intérêt d'une discussion est (...) fonction, dans une large mesure, de

461 Ibid., p. 88.

462 Ibid. p. 88.

463 Ibid. p. 88.

464 Ibid., p 88.

465 POPPER, Conjectures et réfutations, Paris, Payot, Collection " Bibliothèque scientifique ", 1985, pp. 513/514.

la diversité des conceptions qui s'y affrontent. Si la Tour de Babel n'avait pas existé, il eût fallu l'inventer. Les libéraux n'aspirent pas à un consensus parfait de l'ensemble des opinions, ils souhaitent seulement que les différentes opinions se fécondent mutuellement et que ce processus permette un progrès des idées.» [466] Ni vérité, ni nécessairement consensus, le contenu de l'énoncé politique tel qu'il est décrit par Popper semble bien renvoyer à un accord fondé sur l'élimination d'erreurs et le dépassement au moins partiel des préjugés des intervenants. *Si la vérité n'est pas atteinte il n'en reste pas moins que la position adoptée permettant un accord des volontés semble acceptable par tous dans la mesure où la part des préjugés a été réduite ou maîtrisée.* Il ne s'agit donc pas de définir l'idéal comme s'il s'agissait d'un accord parfait et définitif, mais de souligner le fait qu'il peut prendre plusieurs formes qui ne se limitent pas au consensus ou au compromis. La position libérale nous permet en effet d'évoquer un progrès des idées se produisant dans un échange et un enrichissement mutuels comme si ce processus de la libre discussion rendait possible le partage rationnellement fondé de certaines idées. Pour faire le lien avec la philosophie générale de Popper soulignons que le langage humain est une création objective culturelle appartenant au Monde 3 et que ses propriétés permettent aux individus de transcender le rapport qu'ils ont à eux - mêmes ou à ce qu'ils vivent pour considérer des problèmes d'une manière objective en passant par la médiation du langage. «Les deux fonctions supérieures les plus importantes des langages humains sont : (3) la fonction de *description* et (4) la fonction *d'argumentation.*» [467] [les deux autres, communes avec les animaux, sont, selon Popper, celle « d'expression » et de « communication »]. Or « La fonction argumentative du langage présuppose la fonction descriptive : les arguments portent, fondamentalement, sur les descriptions du point de vue des idées régulatrices de vérité, de contenu et de vérisimilitude. Or deux points sont ici d'une importance capitale : (1) sans le développement d'un langage descriptif exosomatique, d'un langage qui, comme un outil, se développe à l'extérieur du corps —, il ne saurait exister *aucun objet* pour notre discussion critique. Mais avec le développement d'un langage descriptif (et, plus tard, d'un langage écrit), le troisième monde linguistique peut émerger ; et c'est uniquement par ce moyen, et uniquement dans ce troisième monde, que les problèmes et les normes de la critique rationnelle peuvent se développer. (2) C'est à ce développement des fonctions supérieures du langage que nous devons notre humanité, notre raison. Car nos pouvoirs de raisonner ne sont rien d'autre que les pouvoirs de l'argumentation critique. (...) Avec l'évolution de la fonction argumentative du langage, la critique devient le principal instrument du développement ultérieur. (On peut considérer la logique, ajoute Popper, comme *l'organon de la critique (...)).*» [468] En vertu de cette théorie, chacun peut échapper à son point de vue et s'ouvrir aux procès d'argumentation et de critique en considérant de l'extérieur — objectivement — ses propres opinions ou ses propres pensées, et intégrer et faire sien, par la compréhension intellectuelle des arguments, ce que les autres expriment. L'échange est essentiellement ouvert et universel car chacun

466 Ibid., p. 514.

467 POPPER, La connaissance objective, op. cit., p. 199.

468 Ibid., p. 200.

peut finalement s'ouvrir à d'autres points de vue puis les accepter et renoncer au sien, en découvrir un nouveau à partir des critiques des autres en intégrant partiellement le sien, ou admettre avec les autres que la discussion critique reste inachevée et qu'elle nécessite de nouveaux arguments. Bref : c'est bien la possibilité de déterminer les échanges dans le cadre d'une entité culturelle objective médiatrice qui place chacun en situation d'extériorité par rapport à sa subjectivité et à sa situation psychologique ou sociologique, qui permet l'ouverture dialogique et l'élaboration progressive d'une position commune appartenant au domaine d'un certain intérêt commun ou au moins d'une question ou difficulté nécessitant un accord des personnes partageant un certain type d'existence. L'univers du dialogue politique, fondé sur ces caractéristiques objectives du langage, est continu : il n'y a pas d'isolat irréductible dans l'espace d'échange interlocutoire puisque, de fait, l'institution médiatrice de la langue du Monde 3 permet à chacun de passer continûment d'une idée ou d'une opinion à une autre sans qu'il y ait d'impossibilité ou d'incompatibilité rationnelle ou logique. En d'autres termes, si les positions doxiques ou rationnelles peuvent être ramenées à la singularité de celui qui les exprime, il n'en reste pas moins qu'elles peuvent échapper à cette détermination ou à ce référent premier (*référent personnel - singulier*) pour devenir objet commun d'une discussion commune (*référent interpersonnel*) et assurer une continuité dans l'ordre de la compréhension argumentative.

Ainsi, d'une façon plus générale, cet idéal politique visé — jamais entièrement réalisé car tendant toujours à la réalisation — n'est pas une pure abstraction mais doit se concevoir comme mise en oeuvre de la raison pratique et de l'agir au sens d'une mise en relation intentionnelle avec d'autres individus au sein de l'espace démocratique. Hegel avait bien saisi cet accomplissement vivant de la démocratie à Athènes. Il reprend l'argument classique de la démocratie effective qui ne peut vraiment s'accomplir que dans les petits Etats : « Ce n'est que dans les villes de ce genre que, dans l'ensemble, l'intérêt peut rester le même, tandis que dans les grands empires on trouve des intérêts divers qui se combattent. La vie en société dans une ville et le fait que l'on se voit quotidiennement, rendent possibles une culture commune et une démocratie vivante. » [469] Il insiste sur le mixte que représente le débat démocratique athénien. En effet dans le débat concret, charnel, doivent s'entrecroiser les intérêts individuels et l'idée générale à laquelle finalement chacun devra se ranger. *Dans cet espace démocratique du débat et de la parole politique la passion n'est nullement exclue* : « L'essentiel dans une démocratie c'est que le caractère du citoyen soit plastique, d'une seule pièce. Il doit être présent au débat principal ; il doit participer à la décision comme telle, non seulement avec sa voix particulière, mais dans l'agitation où l'on anime et où l'on est animé, alors qu'on apporte la passion et l'intérêt de tout homme, et que, la chaleur de la décision entière est présente aussi au cours de l'affaire. Il faut, ajoute Hegel, que l'idée à laquelle tous doivent se ranger, soit produite en échauffant les individus par la *parole*.» [470] La parole n'est plus seulement le logos ou le médiateur rationnel qui sert de régulateur aux échanges, mais vecteur sensible et charnel, vécue par tous dans l'acte démocratique de l'échange verbal par lequel est rendue possible l'acceptation commune de l'idée politique démocratiquement débattue. « Echauffer » les individus n'est - ce pas alors rendre

469 HEGEL, Leçons sur la philosophie de l'histoire, op. cit., p. 196.

470 Ibid. p. 196.

inséparables l'élément sensible et l'élément intelligible dans l'espace charnel de l'échange public ?

Dans la démocratie, *dans le débat animé par la parole*, chacun doit donc d'une manière ou d'une autre se retrouver. *C'est ainsi la passion et l'intérêt qui sont en quelque sorte la source de l'action et de la réalisation de la fin qui la caractérise dans ce contexte.* Pour bien comprendre la nature du problème il est nécessaire de rappeler ce que Hegel entend par passion, par intérêt rapporté à soi - même dans une action dont la fin est pourtant collective. « Ce contenu particulier est tellement un avec la volonté de l'homme qu'il en constitue toute la détermination et en est inséparable ; c'est par là qu'il est ce qu'il est. Car l'individu est celui qui est là présent, non point homme en général, celui - ci n'existant pas, mais homme déterminé (...). La passion, c'est tout d'abord le côté subjectif, en tant que formel, de l'énergie, de la volonté et de l'activité, le contenu ou le but en restant encore indéterminé ; il en va ainsi de la conviction personnelle, de la pensée personnelle, et de la conscience personnelle. Il s'agit toujours du contenu de ma conviction, du but de ma passion, de savoir si l'un ou l'autre est vrai en sa nature. Mais inversement, s'il l'est, il lui appartient d'entrer dans l'existence, de se réaliser. » [471] *Cette passion se trouve au coeur du débat démocratique médiatisé par la parole dont parlait Hegel.* Au fond, si nous reprenons l'idée hégélienne, on peut dire que chaque citoyen participe en parole au débat démocratique en ayant sa passion particulière, en des intérêts spécifiques qui commandent d'une certaine manière son engagement de départ dans l'échange verbal. Dans la démocratie cependant — contrairement à ce qui se passe pour le « grand homme » — le citoyen en débat doit combiner intérêt et passion propre, assurer une position et la visée d'une fin pour soi et, en même temps, il doit être à même d'accepter « l'idée à laquelle tous doivent se ranger», ce qui implique qu'à un moment du vivant échange de paroles publiques, la conscience individuelle avalise l'idée qui vaut pour tous, l'idée qui a été élaborée politiquement par l'ensemble des interlocuteurs. Bien sûr, cet accord n'est possible que si une culture et des coutumes communes existent préalablement dans la société civile au titre des conditions premières qui fondent l'institution démocratique et l'élaboration collective qu'elle implique.

Ainsi, si la parole démocratique peut faire converger les consciences et les volontés vers l'idée générale qui les accordera, ce processus politique n'est possible que si une rationalité *préalable* est déjà constituée. Elle ne doit pas être considérée comme un acte instantané, coupé de l'histoire, dans la mesure où celle - ci peut être intégrée sous la forme de la tradition. C'est pourquoi on ne part jamais d'une *tabula rasa* en démocratie, mais on élabore, on construit et on élimine sur la base d'éléments déjà constitués qu'ils soient d'ordre traditionnel ou idéologique ou qu'ils relèvent d'opinions diverses sédimentées dans la société civile. La conception selon laquelle le devenir historique serait commandé par la raison que les individus et les peuples tendraient à réaliser progressivement peut nous servir à mieux expliciter la manière dont l'échange démocratique se rationalise. Un aspect important de la question est de savoir en effet si l'objectif rationnel du débat démocratique qui a lieu au sein de l'espace public peut être *a priori* pleinement conscient pour chacun des acteurs interlocuteurs qui, ne l'oublions pas, sont nécessairement engagés à un titre ou à un autre dans la société — avec tout ce que cela implique d'idéologie et de conceptions politiques qui

471 Ibid. pp. 31/32.

leur permettent de se positionner rapidement sur un ensemble de sujets généraux. Mais si chaque individu peut être effectivement pleinement conscient de l'objectif à atteindre et s'il est disposé à faire en sorte que cela soit effectif du fait de la qualité des échanges et de moyens divers concernant la réalisation concrète des échanges, il n'en reste pas moins, qu'au sein de *l'espace public communicationnel défini comme le centre dynamique qui conditionne la constitution en devenir de l'être - commun*, chaque individu *déterminé*, c'est - à - dire situé et engagé dans cette société, poursuit une trajectoire discursive qui ne saurait être entièrement désingularisée ou, si l'on veut, décontextualisée. Cela n'empêche nullement que chacun puisse avoir conscience de l'intérêt général. C'est ainsi que Habermas dans *Morale et communication* met en évidence l'exigence qu'il y a d'introduire un « principe moral » dans le processus communicationnel démocratique, et, en particulier, au niveau des règles argumentatives. L'introduction d'un tel principe a pour fonction essentielle de permettre à l'activité communicationnelle — déterminant « (...) Les interactions dans lesquelles les participants sont d'accord pour coordonner leur plan d'action » en vue de déterminer une entente impliquant la « reconnaissance intersubjective des exigences de validité » —, de se déterminer et de se structurer en étant axé sur un élément constituant impersonnel universel. Ainsi, «Le principe moral est conçu de telle sorte que les normes qui pourraient ne pas rencontrer l'adhésion qualifiée de toutes les personnes concernées sont considérées comme non valides et, dès lors, exclues. Le principe - passerelle, dont l'objet serait de permettre le consensus, doit, par conséquent, garantir le fait que les normes qui sont acceptées comme valides sont celles et seulement celles qui expriment une *volonté générale*, autrement dit, comme Kant n'a cessé de le dire, qui conviennent à la « loi universelle.» Dès lors, on peut comprendre l'impératif catégorique comme un principe qui exige que les *manières d'agir* et les *maximes* — ou plutôt les *intérêts* qu'elles prennent en ligne de compte, et qui prennent donc corps dans les normes d'action — soient universalisables.»[472]

La clarification du problème rencontré permettra de mieux comprendre *comment l'être - commun politique envisagé dans l'espace public de communication démocratiquement fondé peut se concilier avec le devenir c'est - à - dire avec l'histoire.* Reconnaître que les conditions de l'échange démocratique et, en particulier, le point d'où surgit le locuteur ne sont pas neutres du point de vue de ce qui précède l'échange présent, c'est admettre également qu'une rationalité doit se constituer progressivement au cours de l'élaboration collective et qu'elle a en un sens les caractéristiques d'une rationalité *a posteriori*. Plus précisément : alors que chacun va s'engager singulièrement dans l'échange communicationnel, nul ne sait a priori quel sera exactement le résultat de cet échange sur le plan général ou, mieux, sur le plan de la constitution de points d'accord universels qui, soit réalisent une unanimité, soit un compromis et une position médiane qui puissent satisfaire tout un chacun. Si comme nous l'avons vu chacun s'engage avec ses passions, des intérêts et un point de vue plus ou moins égoïste et de toute façon influencé à chaque instant par ses propres expériences collectives et ses propres implications sociales et politiques, il faut demander *comment cette diversité passionnelle faite de singularité peut mener à un accord rationnel au sens où nous l'avons précédemment défini?* Ne faut - il pas reconnaître enfin que la rationalité ultime de l'échange ne peut

472 HABERMAS, Morale et communication, op. cit., p. 84.

être donnée dans la mesure où le processus par lequel la communauté politique prend conscience d'elle - même dans la constitution dynamique d'un bien commun est toujours une révélation en ce sens que ce bien, ni prédonné ni prédéfini, se découvre au cours du procès communicationnel dans lequel il s'élabore et se construit. Il y a sans doute un point de fuite de l'échange démocratique, une zone non entièrement clarifiée, non entièrement consciente, qui peut pourtant se révéler fondamentale pour les acteurs de la démocratie. Il semble que nous retrouvions là certaines remarques que faisait Hegel lorsqu'il exposait ses conceptions concernant la philosophie de l'histoire. Nous pourrions, en un sens, reprendre ce qu'il disait à propos du devenir historique pour l'appliquer, *mutatis mutandis*, au devenir démocratique se déployant dans le processus de la communication. Il écrit en effet ceci : « Cette masse immense de vouloir, d'intérêts, d'activité, constitue les instruments et les moyens du génie de l'univers pour accomplir sa fin, l'élever à la conscience et la réaliser ; et cette fin ne consiste qu'à se trouver, à venir à soi, et à se considérer comme réalité. Mais que ces activités vivantes des individus et des peuples en cherchant et satisfaisant leur être soient aussi moyen et instrument d'une chose plus élevée et plus vaste qu'ils ignorent et accomplissent inconsciemment, voilà la question qu'on pourrait soulever (...).» [473] On peut considérer sur le plan politique que la rationalité immanente au processus communicationnel s'accomplit progressivement par rapport à une fin qui détermine les échanges actuels et conditionne par conséquent la forme du progrès. Plus encore ne faut - il pas considérer que cette fin immanente aux processus actuels est en même temps une transcendance qui commande et organise les différents échanges et la constitution du bien politique lui - même? N' y a - t - il pas alors un auto - déploiement de la rationalité politique qui, comme devenir historique, s'élèverait progressivement à une perfection supérieure jusqu'à prendre pleinement conscience de ce qui, finalement et avec le recul, constituait la raison profonde de l'ensemble du développement considéré? Ces questions nécessiteraient un traitement spécifiquement historique pour montrer que dans le processus politique la continuité est fondatrice de la constitution même du bien recherché par la communauté politique en acte à une période historique donnée.

Quoi qu'il en soit de l'aspect historique de la question, il est nécessaire, dans le cadre de l'approche des caractéristiques immanentes du processus de l'échange communicationnel démocratique, de nommer en commun l'objet ou le projet politique. Nous savons que nul ne peut se l'approprier puisque tous ont participé à son élaboration. Il y a ainsi une indivisibilité du pouvoir politique comme émanant d'une multiplicité constituante. Il n'appartient à personne, ou plutôt à chacun et à tous. Nommer ce qui pourtant est de l'ordre de l'inappropriable, par conséquent, c'est se défaire des conditions simplement matérielles et concrètes qui déterminent les individus dans leur existence empirique — notamment sociale. La politique est ainsi nom commun et, antérieurement, ce qui ne peut être nommé qu'en commun ou au moins dans une tentative d'énonciation commune. Elle se doit toujours d'être recherche d'une langue qui peut s'universaliser. Elle est irréductible aux locuteurs qui parlent singulièrement d'un topos assignable, souvent empiriquement déterminé. Si la parole politique prend sa source en un « ici » et un « maintenant » individualisé et singularisé, elle

473 HEGEL, op. cit., p.32.

vise un « là - bas », peut - être un « ailleurs » encore absent et pourtant constitutif du présent. La politique est ainsi ce dont on ne peut parler et ce qu'on ne peut s'approprier que collectivement. Dans son activité communicationnelle, la politique n'est - elle pas alors le désaccord actuel et factuel maîtrisé et organisé en vue d'un accord qui par essence ne peut être qu'inactuel puisque lié à un avenir possible? Ce n'est d'ailleurs jamais tant « l'actualité » de la politique qui en soi nous intéresse que ce qu'elle a de fondamentalement inactuel qui, à travers une manifestation présente nécessairement incomplète et imparfaite, est le signe idéal d'un accomplissement et d'une plénitude à venir qui prend la forme contemporaine d'un possible.

En ce sens, si la politique gestionnaire s'occupe des affaires courantes et se consacre à faire perdurer ce qui de fait existe déjà comme un lègue social, historique ou institutionnel, la politique générale en son sens fort consiste dans l'inscription d'un possible inactuel au sein même d'un actuel dont l'essence manifeste manque et incomplétude. Toute politique authentique est en ce sens désir d'un avenir qui tout en prenant sa source dans le présent l'abolit dans un même mouvement puisque ce présent est traversé par le manque, la déficience ontologique s'exprimant dans les multiples registres du vivre individuel et du vivre ensemble. Cette déficience ontologique, intimement vécue sous la forme d'un manque d'être — notamment de la souffrance et du désespoir —, est aliénation à une puissance qui nous échappe, nous chosifie et métamorphose la liberté en un irréductible destin. Toute déficience ontologique de ce type est pétrification. Elle peut prendre une forme physico - biologique (la faim, la soif), matérielle (le manque caractérisé d'objets pratiques permettant l'accomplissement de soi) ou immatérielle (l'injustice intériorisée par la conscience et vécue par le corps dans l'oppression). L'essentiel est que la politique authentique se fasse appel à venir déterminé comme l'envers positif d'un présent négatif ou déficient et construction progressive d'un idéal voulu et possible.

Pour toutes ces raisons, tenant aux modes de communication politique, le modèle républicain permet une sociabilité politique irréductible à la seule sociabilité « sociale », culturelle ou communautaire. Comme *idée* cette sociabilité est échappement de l'individu à ce qui le détermine comme être simplement empirique. Il y a là une sorte de « point de fuite » et la possibilité, qu'il s'agit d'explorer, de la constitution d'un domaine propre au politique que l'on peut appeler méta - empirique. La république nous semble ainsi pouvoir être définie comme la recherche d'une sociabilité politique universelle ouverte qui mène à l'institution sous la forme notamment de la légalité et du droit. Pour autant chaque individu s'inscrit indépendamment dans deux types de sociabilités différentes : une sociabilité politique universelle déterminée par le contrat social et subséquemment par l'ensemble du « corps politique » ou « république » ; une sociabilité qui recoupe l'ensemble des pratiques inféodées aux cultures, aux traditions, aux coutumes, qui correspond surtout à une forme « sociale » de la sociabilité. Les deux formes de sociabilité ne doivent pas être considérées comme exclusives l'une de l'autre : à leur intersection peut être envisagé un point de jonction originaire dans lequel une démocratie constituante fondée sur des formes nouvelles de citoyenneté permettrait de constituer l'idéal politique républicain s'incarnant en particulier dans la recherche d'un bien commun renouvelé. Ce point de jonction, véritable commencement du politique, lierait la communauté instituante et la communauté instituée dans un ensemble d'actes politiques

premiers et fondateurs s'incarnant dans l'ouverture d'un espace communicationnel public et critique permettant la confrontation des points de vue et la mise en question constructive de l'intérêt politique. La république est réalisée en effet quand elle laisse la possibilité à une démocratie de se constituer et de progresser notamment à partir de nouvelles formes de citoyenneté. L'utopie d'une société sans classe peut alors être remplacée par l'idéal d'une démocratie citoyenne qui se construit progressivement et qui s'ancre dans l'actualité d'une société factuellement diverse et dans la multiplicité des points de vue déjà constitués. Les différences et les conflits dans la société doivent être considérés comme le moteur de la vie politique : par une citoyenneté de constitution ils doivent partiellement trouver un point de résorption, et s'intégrer dans l'idéal de la république. On retrouve la définition de la démocratie donnée par Raymond Aron : « (...) l'essence de la démocratie, c'est l'acceptation de la concurrence pacifique » et, « (..) j'arrive à une conclusion très simple : la vertu essentielle de la démocratie, le principe de la démocratie eu sens de Montesquieu, ce n'est pas la vertu, c'est l'esprit de compromis.» [474] La citoyenneté ainsi pensée devient le moyen démocratique d'une fin républicaine : elle réalise l'unité d'une multiplicité et paraît être conforme au projet d'une politique idéaliste, c'est - à - dire à un projet politique qui ne se réduise pas à un simple arbitrage d'intérêts sectoriels dont chacun resterait, dans une attitude finalement anti - politique, irréductible aux autres. Le compromis cherchant un point d'accord possible dans le bien commun ne peut être assimilé à un arbitrage dans lequel les acteurs resteraient extérieurs au projet politique et opposés les uns aux autres. Ainsi la démocratie est fondée sur la pluralité et le désaccord de la société civile, mais elle reste impensable si son horizon républicain ne représente pas la possibilité d'un accord ou la reconnaissance d'un bien commun. La confrontation des points de vue, le conflit des intérêts particuliers dont la source est dans la société, peuvent mener à travers le débat à la détermination d'un intérêt général. Or, celui - ci est irréductible aux différences et aux désaccords qui ont servi à son élaboration volontaire et rationnelle. On retrouve donc l'idée d'un contrat social qui n'est plus accord formel comme dans la conception classique mais accord réel, c'est - à - dire sans cesse recherché à partir de conditions données et effectives d'existence. En ce sens, il n'est pas originellement fondé sur l'abstraction de l'acte du contrat et à l'arrachement de sa condition antérieure qu'il implique, mais il s'inscrit au départ dans une réalité déjà constituée comme nous avons eu l'occasion de le souligner. Il n'est pas, comme chez Rousseau, instantané mais il s'inscrit dans le devenir. Il n'appartient pas à l'ordre rationnel premier et fondateur d'une perfection instantanée dans lequel s'abolit le devenir. Une entité politique métaphysique indépassable qui ne peut que se corrompre dans l'épreuve du temps, tel apparaît l'acte du contrat social dans ce qui fait sa valeur fondatrice. Mais l'acte qui progresse et intègre le devenir est au contraire nécessairement imparfait et perfectible ; en ce sens il faut penser un contrat qui s'inscrive dans la durée et le changement, dans une discontinuité temporelle qui doit malgré tout garder, conformément au sens du projet politique commun défini comme idéal, une continuité (re)fondatrice.

---

474 Raymond ARON, Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution, Paris, Le livre de poche, Collection " Référence ", 1997, pp. 51/53.

Il est nécessaire à présent de clairement distinguer la statique du corps politique de sa dynamique : la statique le considère à l'instant de son institution, comme référence commune instituée fondée sur un accord auquel on se réfère au moment d'agir dans le cadre collectif ; la dynamique considère que le corps politique n'est pas solidifié dans une origine et une fondation définitives mais qu'il est susceptible de changer à la condition expresse de favoriser un nouvel accord déterminé par toutes les volontés.

5.- TÉLÉOLOGIE DE L'ÊTRE – COMMUN POLITIQUE : DÉSINGULARISATION ET VISÉE ÉTHIQUE.

1. - LA DIALECTIQUE DE L' INTERIORITÉ ET DE L'EXTÉRIORITÉ.

L'existence politique est paradoxale : elle ne peut être que collective dans son origine et dans sa fin et, en même temps, il faut qu'elle trouve sens et légitimité au niveau des individualités dans lesquelles elle prend corps. Elle ne peut se déployer que comme conscience que nous appelons conscience de soi politique. De ce point de vue, les moeurs représentent la conscience politique concrétisée dans le registre des modes d'être pratiques, des habitudes et des conduites individuelles et c'est en ce sens qu'il y a déjà une conscience de soi politique intériorisée et intégrée au niveau des actions individuelles. Quel est le rapport au monde déterminé par l'existence politique? Il semble qu'une approche phénoménologique nous permette de caractériser mieux cet être - au - monde politique. *Une phénoménologie de l'existence républicaine nous révélerait sans doute la structure particulière d'un rapport au monde médiatisé par l'organisation politique, structure dans et par laquelle se lieraient le sensible et l'intelligible d'une façon intime en révélant une unité existentielle.* Dans cette existence collective nous sommes en effet sensibles à l'intelligible et l'intelligible se trouve déposé dans l'ordre de la vertu politique au sens de Montesquieu. La passion politique est alors passion de l'abstrait. C'est en effet l'idée pure — métaphysique en ce sens qu'elle est en elle - même indépendante de l'expérience — qui détermine l'existence de chaque citoyen. La vertu nous montre que le concept républicain fondateur de l'égalité est une abstraction sensible au cœur et qui a donc la valeur d'un sentiment. La vertu est ainsi l'intégration passionnelle et sensible d'une idée politique rationnelle : l'extériorité formelle et idéale de l'ordre politique est ainsi intériorisée et se fait seconde nature, présence intime manifestée dans mon être et dans ma manière d'être au monde. L'idéal rejoint l'être : la politique n'est plus simplement le désir lié au projet et à l'attente, mais elle se manifeste en chacun comme proximité de l'être, immédiateté de l'idée déterminante au niveau de l'habitude et des moeurs, réalité immédiatement vécue se réalisant dans la concrétude de mon existence et des relations que j'ai avec autrui.

La politique n'est - elle pas alors intériorisation d'un ordre politique idéal extérieur? La politique prend la forme de l'unité du monde vécu et de l'idée et se manifeste comme synthèse de la présence et de l'absence. Ainsi l'ordre politique ne se réalise dans son intégralité que dans la mesure où la tension idéale (métaphysique?) qui le caractérise trouve un achèvement par la détermination d'une seconde nature dans la vertu. Ajoutons que les moeurs établissant la jonction entre conduite privée et conduite publique d'une part, entre morale et politique d'autre part permettent l'intériorisation effective de l'extériorité de l'ordre politique qui définit la société dans laquelle on vit. En effet, être vertueux, c'est dans la société politique renoncer pour soi - même à un certain nombre de choses pour les autres. Cela implique une renonciation sur le plan du comportement privé qui relève de l'intériorité de la conscience morale. Mais en même temps elle a un effet extériorisé dans la mesure où la somme de toutes les renonciations privées produit un effet public et, d'un certain point de vue, ces moeurs ont valeur de loi car elles produisent une exigence universelle émanant de tous (par la médiation première des moeurs) et s'appliquant à tous (par l'effet global produit). Il y a alors une correspondance entre le plan privé des moeurs et le plan public d'une vie collective organisée. Ici aussi prime l'unité, la continuité entre des ordres de réalité (le privé et le public) considérés comme discontinus. On retrouve en particulier cette relation dans les deux formes

de la vertu que sont « l'amour de l'égalité » et « l'amour de la frugalité ». Ainsi « L'amour de l'égalité, dans une démocratie, borne l'ambition au seul désir, au seul bonheur de rendre à sa patrie de plus grands services que les autres citoyens » et « L'amour de la frugalité borne le désir d'avoir à l'attention que demande le nécessaire pour sa famille, et même le superflu pour sa patrie.(...) Aussi les bonnes démocraties, en établissant la frugalité domestique, ont - elles ouvert la porte aux dépenses publiques, comme on le fit à Athènes et à Rome. Pour lors, la magnificence et la profusion naissaient de la frugalité même (...).»[475] Cette conception unitaire de la république a un mérite pour l'interrogation sur notre temps : elle permet de demander jusqu'où la séparation du privé et du public, des moeurs et des institutions publiques peut aller ; l'organisation politique risque d'évoluer dans le sens ultime d'une séparation totale entre le plan des moeurs et des modes d'existence individuels et le plan politique qui implique l'intériorisation d'une unité et d'une universalité faites sienne sur le plan de l'idéal comme sur celui de l'action et de la pratique. Comment un régime politique peut - il survivre sans un lien constitutif entre l'individualité, l'idéal et le projet collectif commun? Cette question apparemment désuète est peut - être un enjeu majeur de notre modernité démocratique. Mais en quoi cette prise de conscience républicaine peut - elle encore consister ? Montesquieu pense à la fois sur le plan politique et sur le plan épistémologique le problème de la suppression de l'intériorité et de l'extériorité : le rapport de la société et de l'organisation politique est signe d'une absence de discontinuité entre ce qui relève de l'homme intérieur et ce qui relève de l'homme extérieur. Nous avons dans cette oeuvre majeure de la pensée politique un exemple saisissant d'un ordre politique qui inclut tous les registres de l'existence collectivement déterminée. Dans la moindre des attitudes et des conduites individuelles s'incarne une extériorité instituée (pour tous et dans la durée) et instituante (pour soi et dans le moment de l'action) qui structure un certain rapport au monde et aux autres par lequel le Nous préexiste au Je en ce sens qu'il commande les modalités de mon extériorisation. Il nous pousse à penser le politique en terme de continuité et d'unité et l'action collective a d'autant plus de sens et est d'autant plus déterminée et déterminante qu'en elle, concrètement, se résorbe l'opposition de l'intériorité et de l'extériorité dans le registre de notre être - au - monde collectif : le monde politique en son sens le plus vaste est alors précisément ici point de jonction et passage du dedans au dehors et cette unité est vécue en même temps qu'instituée. Au livre 19 de *l'Esprit des lois* intitulé « Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec les principes qui forment l'esprit général, les moeurs et les manières d'une nation » Montesquieu explicite la notion d ' « *esprit général d'une nation* ». Il correspond à un ensemble de déterminations qui forment une unité et caractérise le profil général d'un peuple ou d'une nation. « Plusieurs choses gouvernent les hommes, le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les moeurs, les manières, d'où il se forme un esprit général qui en résulte.» [476] Et « A mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant. La nature et le climat dominent presque seuls sur les sauvages ; les manières gouvernent les Chinois ; les lois tyrannisent le Japon ; les moeurs donnaient autrefois le ton dans Lacédémone ; les maximes du

475 MONTESQUIEU, De l'esprit des lois, op. cit., première partie, livre 5, pp. 168/169.

476 Ibid., livre 19, p. 461.

gouvernement et les moeurs anciennes le donnaient dans Rome. » [477] C'est ainsi que dans cet esprit des nations se trouve pour ainsi dire déposé un certain ordre des choses qui a une spécificité en fonction des peuples et des nations. L'ordre politique institutionnel ne doit ainsi pas contrarier cet ordre naturel des choses qui lui est antérieur mais au contraire il doit s'y adapter et se déterminer en fonction de lui. C'est ainsi la nature qui, d'un certain point de vue, est première dans la philosophie de Montesquieu, et, le projet rationaliste qui est le sien d'expliciter hiérarchiquement l'ensemble des conditions d'intelligibilité d'un phénomène socio - politique donné dans l'espace ou dans le temps, s'ancre dans cette conception première d'un ordre des choses naturel. L'essentiel est que le projet d'explicitation de Montesquieu tente de dégager les conditions nécessaires susceptibles d'être à l'origine de tel ou tel phénomène collectif observable : il s'agit toujours pour lui, en tant que théoricien remontant à la cause explicative des phénomènes, de montrer la dépendance d'un phénomène par rapport à sa cause ou de montrer l'interdépendance ordonnée d'une série de données qui, ensemble, permettent de parler d'un projet épistémologique visant à la reconstitution d'une intelligibilité totale d'un phénomène collectif. C'est dans ce contexte, où apparaît le lien entre nature des choses et connaissance rationnelle des phénomènes collectifs socio - politiques, que prend son sens ce que nous avons appelé plus haut la résorption existentielle de l'intériorité et de l'extériorité. Dans une telle conception, en effet, se joue la rencontre du concret et de l'abstrait, de l'immédiat et du médiat. Tout acte et tout fait sont rapportés et médiatisés par le principe du gouvernement et par les moeurs qui l'accompagnent. D'une certaine façon, c'est là la disparition de la contingence dans l'ordre de l'histoire et de la civilisation politique et en particulier de la civilisation républicaine. La civilisation se définit comme le point dans lequel se résorbent les oppositions irréductibles comme concret et abstrait, ou encore formel et réel. Le moment politique de la civilisation est celui dans lequel les choses ne sont plus simplement appréhendées dans le rapport que l'individu entretient avec elles, mais où elles prennent une signification universelle qui vaut à la fois pour soi et pour les autres. Plus encore, comme nous l'avons souligné, *dans chacun de nos actes se manifeste déjà l'ordre civilisationnel issu de l'être - commun politique.*

Tout se passe comme si, au moment de l'acte, nous comprenions le sens commun qu'il implique. En effet, cette action consciente et volontaire n'en exprime pas moins un sens collectif et même commun. L'acte individuel est inséparable de l'acte commun en ce sens qu'il implique la compréhension individualisée de l'universel. Comme l'écrit Dilthey dans *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, il existe une « relation de dépendance réciproque dans la compréhension » [478] : « Si nous éprouvons (...) dans les expériences vécues la réalité de la vie à travers la diversité de ses aspects, elle semble cependant de ce point de vue n'être toujours que quelque chose de singulier, que notre vie propre dont nous possédons un savoir dans le vécu. Ce savoir reste un savoir de quelque chose d'unique, et aucun expédient logique ne peut surmonter cette limitation à l'unique (...). La compréhension seule supprime la limitation de l'expérience vécue

477 Ibid., p. 461.

478 DILTHEY, L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit, Paris, Cerf, Collection " Passages ", 1988, p. 95.

individuelle, de même que d'autre part elle restitue aux expériences vécues personnelles le caractère de l'expérience vitale. Comme elle s'applique à une pluralité d'hommes, à des créations spirituelles et à des communautés, elle élargit l'horizon de la vie individuelle et ouvre, dans les sciences de l'esprit, la voie qui, à travers ce qui est commun, conduit à l'universel.»[479] Dilthey décrit un large registre d'expériences humaines qui passent par la médiation de la compréhension réciproque et inclut les relations rationnelles de type politique qui sont celles du droit : «La compréhension réciproque nous assure de la *communauté* qui existe entre les individus. Ceux - ci sont liés les uns aux autres par une communauté dans laquelle se combine coappartenance ou cohésion, homogénéité ou parenté. *Cette relation de cohésion et d'homogénéité pénètre toutes les sphères du monde humain.* Cette communauté s'exprime dans l'identité de la raison, dans la sympathie présente au sein de la vie affective, dans la contrainte réciproque qui, à travers l'obligation et le droit, est accompagnée par la conscience du devoir.» [480] Inscrivant chaque individualité dans l'unité commune, ce rapport du singulier à l'universel déterminé par la saisie d'une relation de dépendance réciproque permet de penser que dans l'existence humaine un passage constant s'opère entre le singulier et l'universel, au point de déterminer une structure et une organisation vitales communes à un ensemble d'individus. Evoquant le travail de l'historien qui vise à la reconstitution du monde de l'esprit, Dilthey exprime l'idée d'une relation systématique qui lie chaque élément particulier à une communauté : «Si nous saisissons la somme de toutes les opérations de la compréhension, l'objectivation de la vie se manifeste en elle face à la subjectivité de l'expérience vécue. A côté de l'expérience vécue, l'intuition de l'objectivité de la vie, de son aliénation dans des ensembles structurels variés devient le fondement des sciences de l'esprit. L'individu, les communautés et les oeuvres dans lesquelles vie et esprit se sont déposés forment le domaine extérieur de l'esprit. (...). Cette vaste réalité extérieure de l'esprit nous environne toujours. Elle est une réalisation de l'esprit dans le monde sensible, de l'expression fugitive d'un visage jusqu'au règne séculaire d'une constitution ou d'un code juridique. Chaque *extériorisation particulière de la vie représente*, dans le domaine de cet esprit objectif, une *dimension de communauté*. Chaque mot, chaque phrase, chaque attitude ou formule de politesse, chaque oeuvre d'art et chaque fait historique ne sont compréhensibles que dans la mesure où une communauté relie celui qui s'y extériorise et celui qui comprend ; l'individu vit, pense et agit dans une sphère de communauté et il ne parvient à la compréhension que dans une telle sphère. Tout ce qui est compris porte en soi pour ainsi dire la marque du fait que c'est à partir d'une telle communauté qu'il est connu.» [481] La possibilité est ainsi ouverte de pouvoir réintégrer par la compréhension le particulier à l'universel dans un mouvement qui procède par généralisation, sans ruptures conceptuelles abstraites jouant en extériorité sur les ensembles structurels à étudier par l'historien. Il décrit une forme globale de civilisation impliquant une désingularisation au sens le plus large du terme. Il en donne un exemple qui montre le lien de dépendance qu'une seule action

479 Ibid. p. 95.

480 DILTHEY, op. cit., p. 95.

481 Ibid., p. 100.

particulière actuelle entretient avec la multiplicité de systèmes culturels différenciés qui convergent pour donner son sens socio - historique à l'action. « L'individu dans sa particularité est un point où viennent se croiser une pluralité de systèmes qui, au cours des progrès de la culture, se spécialisent de manière toujours plus fine. De fait, à partir du même acte de la vie d'un individu, cette multiplicité d'aspects se laisse apercevoir. Quand un savant rédige une oeuvre, cette démarche peut constituer une étape dans l'enchaînement des vérités qui constituent la science ; en même temps, elle est le maillon principal du processus économique qui s'effectue dans la fabrication et la vente des exemplaires ; son acte a en outre, comme exécution d'un contrat, une dimension juridique, et il peut être un élément des fonctions professionnelles du savant telles qu'elles sont inscrites dans l'ensemble d'une administration. Le fait de tracer chaque lettre de cet ouvrage constitue ainsi un élément de tous ces systèmes.» [482] La réflexion de Dilthey sur la constitution organique de la civilisation commence par des considérations sur le vouloir. Mais celui - ci ne s'entend pas comme ensemble d'actions contingentes, soumises aux hasards à travers l'expression de passions ou de l'égoïsme des individus. En effet, « (...) Tout ce qui est accompli par l'homme dans cette réalité socio - historique ne se produit que par le ressort du vouloir ; mais en celui - ci, c'est la fin qui agit comme motif. Il y a dans le vouloir une propriété de portée universelle, dépassant la vie individuelle, sur laquelle (...) repose l'ensemble finalisé qui transparaît dans les volontés.» [483] Or, deux éléments distincts mais convergents forment dans la réalité socio - historique cet ensemble: « Mais ce vaste ensemble finalisé dispose avant tout de deux moyens. Le premier consiste dans l'imbrication logique des actions particulières accomplies par les différents individus, d'où naissent les systèmes culturels. L'autre est la puissance des grandes unités douées de volonté qui sont à l'oeuvre dans l'histoire et qui produisent à l'intérieur de la société un ensemble d'effets par l'intermédiaire des volontés particulières qu'elles se sont soumises (...). L'action libre et la soumission de l'activité à des règles, le souci de soi et la communauté s'opposent ici les uns aux autres.» [484] On voit apparaître la distinction entre « systèmes culturels » et « organisation extérieure de la société ». Dilthey insiste en particulier sur la puissance coordinatrice du droit et de l'Etat permettant un effet global de convergence et d'unification du divers dans l'univers socio - historique comme si dans la conscience juridique et la volonté générale qui l'accompagne se constituait le pôle organisateur de l'ensemble des actions individuelles et des divers systèmes d'organisation des relations interindividuelles. En effet « (...) Les relations à travers lesquelles les systèmes culturels et l'organisation extérieure de la société se trouvent reliés au sein de l'ensemble finalisé vivant que constitue le monde socio - historique renvoie à un fait qui forme la condition de toute action cohérente des individus et où les deux termes, systèmes culturels et organisation extérieure de la société, se confondent indistinctement. Ce fait est le *droit.*» [485] Or le

---

482 DILTHEY, Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit, Paris, Cerf, Collection " Passages ", 1992, p. 210.

483 Ibid., p. 212.

484 Ibid., p. 212.

485 Ibid., pp. 212/213.

droit est lui - même un « ensemble finalisé » : « (...) L'ensemble finalisé que forme ainsi le droit est orienté vers la production d'un dispositif de contrainte extérieure s'exerçant sur les volontés et vers la mise en place d'une évaluation dont la portée soit universelle et par laquelle se trouvent déterminées les sphères de pouvoir reconnues aux individus dans leurs relations réciproques, dans les relations qu'ils ont avec le monde des choses et dans celles qu'ils entretiennent avec la volonté générale. Le droit n'existe qu'à travers cette fonction.» [486] Enfin Dilthey souligne qu'il existe un rapport de corrélation entre l'ensemble finalisé du droit et le fait constitué par l'organisation extérieure de la société. C'est alors qu'apparaît l'exigence politique proprement dite sous la forme de la volonté générale qui seule peut être la puissance unificatrice de l'ensemble des niveaux considérés y compris le droit : «Tant que le rapport de corrélation existe entre l'ensemble finalisé du droit et l'organisation extérieure de la société, le droit, comme ensemble finalisé où la conscience juridique est agissante, a pour présupposé la volonté générale, c'est - à - dire l'unité d'une volonté réunissant tous les individus, et sa souveraineté sur une partie des choses.(...) Le droit n'intervient que sous la forme d'impératifs derrière lesquels se trouve une volonté qui a le projet de les faire exécuter. Cette volonté est une volonté générale, c'est - à - dire la volonté unifiée d'une collectivité ; elle a son siège dans l'organisation extérieure de la société: par exemple dans la communauté, l'Etat, l'Eglise.» [487] *C'est finalement le rôle de l'Etat qui est mis en évidence* : «L'Etat ne remplit pas, grâce à l'unité de son vouloir, une tâche dont s'acquitterait moins bien la coordination des activités particulières : il est la condition même de chaque coordination de cette espèce. Cette fonction de protection a une orientation externe, qui consiste dans la défense des sujets, et une orientation interne, qui réside dans la promulgation et l'observation, obtenue par la contrainte des règles de droit.»[488] Dans l'ensemble de ces cadres définissant une existence commune nous voyons apparaître la nécessité d'une corrélation entre les individus qui s'ordonnent à des ensembles finalisés qui structurent et font fonctionner des unités de plus en plus universelles, unités qui culminent au sein de la réalité étatique dépassant toute individualité et toute communauté partielles.

D'une façon très générale, donc, notre singularité renvoie à l'universel en ce sens que chaque acte, effectué par moi et indissociable des modalités de mon être, s'insère à la structure universelle d'un être - commun. *D'une certaine façon dans l'ordre de la civilisation républicaine nous sommes absents à nous - mêmes pour être présents au tout de l'être - commun.* Non pas dans le court - circuitage intégral de notre être comme si nous étions jetés ou abandonnés sur le chemin qui mène à la pleine conscience de notre intériorité ; mais en ce sens que dans la plénitude de l'acte qui par essence vise quelque chose qui s'inscrit dans l'être - commun, nous nous plaçons dans un écart constitutif de notre être - commun - au - monde. Dans chacun de nos actes, ce n'est plus seulement la nature que nous percevons, ce n'est plus seulement l'origine au sens d'une irréductible immédiateté naturelle qui commanderait nos manières d'être dans leurs visées et leurs modalités. Ces gestes, ces

---

486 Ibid., p. 213

487 DILTHEY, op. cit., pp. 214/215.

488 Ibid., p. 236.

attitudes, ces conduites, tout en étant inscrits dans nos corps et tout en obéissant à notre liberté de choix ne *sont* véritablement ce qu'ils sont que dans la mesure où ils s'inscrivent dans la structure de l'être - commun politique. Il existe évidemment plusieurs modalités de l'être - commun qui ne sont sans doute pas directement d'ordre politique, encore que, comme chez Montesquieu et Dilthey, les ensembles organisés soient dans un rapport d'interdépendance au point d'être difficilement séparables sinon par l'analyse abstraite. Ce que nous disons simplement c'est que le logos républicain et la conscience qui l'accompagne permettent l'accomplissement d'une universalité effective et permettent du même coup de penser un certain type de relation politique et anthropologique. En effet, c'est en ce point que la singularité qui s'extériorise dans l'acte ou dans le geste individuels rejoint tous les autres éléments de la structure de l'être - commun s'inscrivant de ce fait dans une réciprocité et une circularité qui la déterminent et la rend intelligible et rationnelle pour elle - même comme elle est pour autrui. *L'être - pour - soi devient dans l'univers de l'être - commun le corollaire de l'être - pour - autrui ou, plus précisément, l'être - pour - soi devient indissociable de l'universelle visée qui le transforme, aussitôt qu'il surgit comme acte, en être - pour - tous - les - autres.* Dans *un tel contexte — dans l'immanence de ce logos commun qui détermine mon être — je ne puis être moi - même sans en même temps être autrui*, et si la question de l'identité s'en trouve affectée c'est que se dessine un nouveau profil existentiel et un nouvel être - au - monde : *la structure originaire de l'être - commun ne nous rend pas identiques au sens ontologique du terme, mais elle identifie l'espace public pour que nous puissions nous y rapporter de la même manière, quelle que soit par ailleurs la manière dont nous nous apparaissons à nous - mêmes et quelle que soit la manière dont les choses nous apparaissent dans la phénoménalité immanente à notre conscience.* En ce sens l'espace ouvert par l'être - commun est l'espace d'identification réciproque qui fonctionne concrètement — dans l'ordre des choses et des actes vécus — comme puissance centripète nous ramenant simultanément les uns aux autres. Pour le dire autrement : nous ne pouvons rien faire sans considérer la présence des autres au sein du logos politique identifiant qui réduit l'altérité au cercle commun de notre reconnaissance réciproque. *Sans doute faut - il voir dans cette possibilité l'indivisibilité et l'unité issues de l'être commun qui fondent la civilisation politique républicaine.* Le déterminisme et l'ordre de la civilisation républicaine renvoient à l'unité de cette diversité historique, politique et sociale : être devient indissociable d'un certain devoir - être qui renvoie à des conditions originaires inséparables de l'ordre du monde qu'il s'agit d'élucider sur le plan de la connaissance. L'existence abstraite devient indissociable de l'existence concrète. Ce que tel homme est à un moment donné et dans un contexte contingent peut s'expliquer rationnellement et, par conséquent, l'être est toujours ramené à une certaine manière d'être et de réagir qui ont *une valeur civilisationnelle de désingularisation.* Plus encore la passion politique de la vertu détermine également chez Montesquieu les passions particulières montrant ainsi clairement que les niveaux de l'existence ne sont nullement dissociés mais interdépendants et qu'ils ne renvoient finalement qu'à un ordre de réalité premier qui détermine originairement les diverses modalités de l'existence.

Hegel, influencé par Montesquieu, avait bien vu ce point dans les démocraties antiques lorsqu'il écrivait dans la partie des leçons sur la philosophie de l'histoire consacrée au monde Grec : « Le facteur capital de la démocratie est le caractère moral. La *vertu,* dit Montesquieu, est le

fondement de la démocratie ; cette sentence est aussi importante que vraie par rapport à la représentation que l'on se fait d'ordinaire de la démocratie. Pour l'individu, l'essentiel est alors le substantiel du droit, la politique, l'intérêt général ; mais ce l'est, comme de coutume à la manière de la volonté objective, en sorte que la moralité au sens propre, l'intériorité de l'intention et de la conviction, n'existe pas encore. La loi est présente, loi de liberté et rationnelle suivant son contenu et elle vaut, parce que c'est la loi, en vertu de son immédiateté. De même que dans la beauté, sous l'aspect sensible, existe encore l'élément nature, dans cet état moral (*Sittlichkeit)* les lois se présentent avec la nécessité de la nature. Les Grecs demeurent dans le milieu de la beauté et n'atteignent pas encore le point de vue supérieur de la vérité. La coutume et l'habitude constituant la forme sous laquelle on fait et on veut le juste, elle est l'élément solide et ne contient pas encore en elle - même l'ennemi de l'immédiateté, la réflexion et la subjectivité et la volonté. L'intérêt de la chose publique peut donc être laissé à la volonté et à la décision des citoyens, — tel doit être le fondement de la constitution grecque ; car il n'existe pas encore de principe dont la tendance pourrait s'opposer au vouloir de la moralité concrète, et qui pourrait en empêcher la réalisation. La constitution démocratique est ici la seule possible : les citoyens n'ont pas encore conscience du particulier, ni par conséquent du mal ; en eux n'est pas brisée la volonté objective. Athèna, la déesse, est Athènes même c'est - à - dire l'esprit réel et concret des citoyens.» [489] Ainsi, ce qui existe et vaut pour les Grecs c'est essentiellement *l'extériorité* du droit, de la politique et de l'intérêt général et *une extériorisation* se faisant pour chaque individu en fonction de ces modalités communes de leur être. L'être - commun vaut *existentiellement* pour chacun comme référence et comme structure de détermination intériorisées. Chacun porte en soi la nécessité extérieure au titre d'un mode d'être ayant une emprise et une efficacité à la fois collective et individuelle à la manière de ce que Hegel appelle « coutume » dans les *Principes de la philosophie du droit* : «Mais dans la simple identité avec la réalité des individus, la vie éthique apparaît comme leur manière d'agir générale, comme coutume. L'habitude de cette vie éthique devient une seconde nature qui, ayant pris la place de la volonté primitive purement naturelle, est l'âme, le sens et la réalité de l'existence empirique des individus.» [490] Soulignant ce qui oppose la moralité concrète — moment qui précède le moment éthique où la volonté sort de son abstraction singulière pour se déterminer objectivement au Bien universel dans la rencontre intériorisée avec les autres —, Hegel évoque le devenir de la volonté dans la période orientale et donne un exemple de la pure extériorité de la loi qui impose un ordre sans que l'universel puisse faire l'objet d'une appropriation intérieure par la conscience du sujet politique. «Les prescriptions morales ont forme de lois, en sorte que toutefois la volonté subjective est régie par les lois, comme par une puissance extérieure, que tout ce qui est intérieur, caractère, conscience, liberté formelle n'existe pas et qu'ainsi les lois ne s'exécutent que d'une manière extérieure, n'existant que comme droit coercitif ; je puis être obligé à restituer le bien d'autrui, à tenir un contrat conclu ; chez nous cependant l'élément moral ne consiste pas uniquement dans la coercition mais dans le sentiment et la sympathie. Ceci est commandé en Orient d'une manière tout extérieure et si la matière de la

489 HEGEL, Leçons sur la philosophie de l'histoire, op. cit., p. 194.

490 HEGEL, Principes de la philosophie du droit, op. cit., § 151, pp. 195/196.

moralité concrète est très convenablement ordonnée, l'intérieur toutefois est extériorisé. La volonté qui commande ne fait pas défaut, mais bien celle qui agit en fonction d'un ordre intérieur. (...) Dans ce cas l'homme n'a pas l'intuition de son vouloir propre, mais d'un vouloir qui lui est complètement étranger.» [491] Ainsi, contrairement au pouvoir oriental, la légalité du droit échappe au pur formalisme et se matérialise en prenant son sens par rapport au monde qui est visé par l'acte du sujet car chaque action publique trouve son origine, sens et sa fin dans l'être - commun déposé dans les moeurs et l'existence concrète.

Que nos actions renvoient finalement à un ordre de causalité plus ou moins profond, plus ou moins éloigné de l'objet actuel de notre action et de son déterminisme le plus apparent (le plus présent ou le plus visible) cela montre bien qu'il existe chez Montesquieu une profondeur épistémologique essentielle susceptible d'expliquer et de déterminer ce qui se manifeste dans le présent. Le manifeste ou le superficiel est ramené et même réduit, sur le plan épistémologique et sociologique, à un déterminisme inapparent qui fonctionne comme un ensemble de causes convergentes par rapport à ce qui est. Que dire alors de l'être? De ce qui se manifeste ici et maintenant à travers les actions que chacun effectue dans l'ordre de la civilisation politique? Qu'est - ce que l'être? L'être présent au sens du manifeste et du visible renvoie à un ordre de choses originaire ; il renvoie très exactement à l'origine constitutive de l'être - là immédiat et présent. *En ce sens, c'est l'origine qui est déterminante sur le plan épistémologique tout en étant désingularisante sur le plan existentiel pour l'individu.* Cette origine cependant n'est pas une origine singulière, mais elle est une détermination originaire universelle puisqu'elle renvoie à la totalité des conditions déterminantes pour tel ou tel acte lié au principe et aux moeurs dans une forme de Gouvernement.

491 HEGEL, Leçons sur la philosophie de l'histoire, op. cit., p.89.

2. - ÊTRE - COMMUN POLITIQUE ET SUBSTANCE ÉTHIQUE.

Revenons à présent sur les principales caractéristiques de la déterminité politique pour tenter de montrer comment la problématique éthico - politique peut surgir de ces caractéristiques phénoménologiques de l'objet politique.

Il nous est apparu que l'objet politique échappe à la détermination empirique des objets situés dans l'espace et dans le temps mondains : la saisie unitive de cet objet implique que, sur le plan de la conscience politique interne, toutes ses faces constitutives soient originairement co – données. Lorsque la conscience politique qui se fonde sur la détermination première de l'être – commun saisit cet objet, elle réalise un acte dans et par lequel l'intentionnalité met en évidence le fait que le moi soit lié de manière unitaire à tous les autres moi, ce qui revient à dire que « l'objet » ainsi saisi comprend, existentiellement et logiquement, une partie de moi – même. Saisir l'objet politique dans l'acte de conscience c'est aussi se saisir soi – même ce qui produit une ambiguïté logico - existentielle. *Cette saisie logico – existentielle qui s'opère dans la conscience politique détermine une relation phénoménologique nouvelle dans laquelle la conscience établit au sein même de l'acte dont il est question une relation co – constituante entre le moi considéré comme partie de l'objet et l'objet considéré de son côté comme émanation ou effet de ce même moi.* En d'autres termes : le sujet politique saisit en extériorité un objet universellement déterminé dans lequel il se trouve antérieurement compris. C'est alors immanquablement l'ego qui, désingularisé dans cet acte logico - existentiel, se trouve déterminé d'une manière phénoménologiquement nouvelle par laquelle se résorbe l'opposition de l'intériorité et de l'extériorité. En effet si celles - ci gardent une valeur opératoire de distinction dans le cadre du rapport de la conscience à l'espace, elles s'inscrivent dans

le cadre du logos politique dans une relation réciproque co - constitutive et elles se croisent pour se déterminer l'une l'autre. Le sujet s'appréhende comme dualité unifiée, comme déterminé et déterminant ou encore comme *cause et effet de l'objet politique* dont il s'agit d'expliquer le sens phénoménologique et anthropologique. Le sujet est simultanément *en* lui dans l'objet qu'il saisit et *hors* de lui dans la mesure où la détermination de l'acte relève d'une intention constituante qui en elle – même appartient spécifiquement au sujet au commencement de l'acte de prise de conscience de l'objet politique. Pour le dire autrement : *le sujet politique est à la fois cause et effet de lui – même ; il se produit dans l'acte démocratique dans l'unique mesure où il produit en même temps tous les autres*. D'une certaine façon, l'acte d'auto - production de soi comme entité politique correspond à l'acte de production des autres comme entités politiques. Le corps politique est ainsi l'espace originaire dans lequel les déterminations ne se font plus dans le cadre d'une succession temporelle mais dans le cadre d'une simultanéité. L'ordre politique est fondé originairement — dans l'acte premier qui le constitue — *sur un acte de suspension du temps* comme succession d'instants différenciés. Il ne pouvait pas en être autrement : la finitude immanente du temps défini comme surgissement continuel d'instants au sein d'une conscience de la continuité marquée par l'expérience humaine de la durée, ne permettrait pas l'institution politique originaire. Celle - ci nécessite que l'acte politique fondateur se réalise dans une relation égale universelle instantanée entre toutes les consciences et toutes les volontés. L'acte originaire relève ainsi d'une immédiateté médiatrice dans la mesure où la simultanéité de l'acte politique a pour conséquence et pour fin explicitement posée de faire sortir les consciences de l'élément de singularité dans lequel elles se trouvaient préalablement. S'il y a immédiateté dans cet acte originaire, c'est en ce sens d'un acte créateur du logos politique, d'un acte par lequel toute individualité doit correspondre avec toutes les autres. *Le commencement* de l'institution consiste en cette détermination originaire et souligne une exigence du logos politique en vertu de laquelle il ne peut se constituer progressivement en s'inscrivant dans le devenir et la succession.

Non pas que le phénomène politique en général ne s'inscrive pas dans le temps ; *mais l'acte d'institutionnalisation lui - même* — comme acte autonome qui s'auto - produit d'une manière universellement consciente —, ne pourrait jamais s'accomplir s'il consistait dans l'addition successive de volontés déterminées sur lesquelles les membres de la communauté politique devraient se mettre progressivement d'accord. Il y aurait alors succession d'accords partiels qui, toujours susceptibles de changer, ne recouvriraient jamais le concept originairement fondateur de totalité. Pour que *la totalité* puisse être déterminante dans l'acte d'institutionnalisation il est absolument nécessaire que le moment initial de l'institutionnalisation soit indépendant des effets du temps au sens d'un devenir soumis aux fluctuations et aux changements. *C'est cette totalité politique qui permet de dépasser l'opposition entre l'intériorité et l'extériorité*. En effet, la totalité implique l'établissement d'une relation qui existe simultanément entre tous les éléments qui la composent ; c'est dans cette relation absolue parce qu'instantanée (car elle s'auto - produit et n'est relative à rien d'autre qu'à elle - même) que se noue le lien politique indéfectible et irréductible qui structure et organise l'universelle réciprocité de la relation politique. *Le logos politique est non seulement auto - producteur (de lui - même comme totalité et des individualités dans leurs particularités renvoyées au*

tout) au sein de cette totalité instantanément déterminée, mais, en outre, il exprime une forme de médiation absolue (car instantanément déterminée et échappant comme nous l'avons vu aux effets du temps) par laquelle chaque conscience, chaque volonté et chaque existence devient relative à une totalité dont l'essence renvoie à une suspension du devenir au sein duquel ne pourrait s'accomplir l'universel. En effet, s'accorder successivement sur quelque chose, ce serait briser l'unité et l'indivisibilité de l'acte d'institution originaire. Sans cette origine, l'institution serait à chaque fois relative aux individus et aux situations nouvelles et ne trouverait pas le fondement, la stabilité et la continuité qui sont transcendantes aux individus et aux événements variables et contingents. *Car tout se passe comme si l'acte politique originaire consistait en une sortie du monde, ou, plus exactement, une sortie de l'état de nature, définis ici comme succession temporelle d'événements contingents.*
Hegel a bien souligné ces caractéristiques de la déterminité politique au début de la troisième partie des *Principes de la philosophie du droit* consacrée à la vie éthique : « Dans cette conscience de soi réelle qui est la sienne, écrit - il, la substance se sait et devient objet de savoir. Pour le sujet, la substance éthique, ses lois et ses pouvoirs, constituent, au sens le plus élevé de l'existence indépendante, une autorité et une puissance absolues, infiniment plus ferme que l'être de la nature.» [492] Il souligne dans la remarque qui suit en quoi la rationalité et le mode de détermination de la substance éthique est en un sens supérieure aux déterminismes des phénomènes naturels : « Le soleil, la lune, les montagnes, les fleuves et d'une manière générale, les objets naturels qui nous entourent ont, pour la conscience, non seulement l'autorité que leur donne l'existence, mais aussi celle d'avoir une nature particulière, une nature que la conscience reconnaît, car elle s'y conforme dans ses rapports avec ces objets, dans la manière dont elle s'en occupe et dans l'usage qu'elle en fait. L'autorité des lois éthiques est infiniment supérieure, car les choses naturelles ne présentent un caractère rationnel que d'une manière extérieure et isolée, et le cache sous la forme de la Contingence.» [493]

Nous sommes ici à l'intersection d'un problème d'épistémologie et de politique. *La phénoménalité politique* en effet — qu'elle appartienne à la sphère de la conscience de soi du sujet ou aux éléments institués par l'être - commun — contient et manifeste finalement plus que ce qui est apparent de par l'universelle médiation. La phénoménalité politique apparaissant ne reste pas à la surface du manifesté, mais renvoie à une profondeur qui est celle de la rationalité politique universelle, celle de la substance éthique. En d'autres termes, elle n'est jamais un ceci ou un cela politique dont la valeur et le sens nous apparaîtraient avec la manifestation elle - même et dans sa superficialité. En réalité — et c'est là un des apports essentiels de la philosophie politique hégélienne — l'être manifesté comme être - là, celui avec lequel nous sommes en contact d'une manière qui pourrait sembler contingente, trouve son fondement dans l'universelle détermination de la substance éthique : ce qu'il est ici et maintenant, il l'est parce qu'existe en même temps le déterminisme universel dont il est partie constituée - constituante ; son être ne saurait se réduire à son extériorité manifestée dans l'espace empirique, mais il recèle une intériorité qui, quoique cachée ou non visible

492 HEGEL, Principes de la philosophie du droit, op. cit., § 146, p. 192.

493 Ibid. p. 192.

en sa totalité, est présente en tant que déterminante à la surface de la phénoménalité. *C'est ainsi une logique de l'invisible et de l'absence qui semble ici caractériser la manifestation phénoménale de l'être - commun politique* : ce que nous sommes, ce que nous faisons, ce que nous produisons comme élément de l'être - commun politique ne trouve ni son principe ni son achèvement en nous - mêmes ; de par le déterminisme politique tous ces éléments concrets et réels s'originent et s'achèvent dans la totalité instituante de l'être - commun politique. La nature, au contraire, comme le montre Hegel, est définie par son caractère d'extériorité : « En cette extériorité, les déterminations de la notion ont l'apparence d'être *indifférentes* les unes aux autres et *séparées (...)*. La nature se manifeste par suite dans son être - *là,* aucune *liberté,* mais bien la *nécessité* et la *contingence.*» [494] La nature se révèle extérieure à l'Idée ; en elle l'Idée, encore inaccomplie, rencontre l'altérité et l'extériorité : « *En soi,* dans l'Idée, la nature est divine, mais telle qu'elle *est,* son être ne correspond pas à la notion ; elle est, au contraire, la *contradiction non résolue.* Sa particularité est la *position,* la négation ; c'est ainsi que les Anciens ont généralement conçu la matière, comme le *non - ens.* C'est ainsi que l'on a dit que la nature était *la chute* de l'Idée hors d'elle - même, parce que l'Idée, sous cette forme extériorisée n'est pas adéquate à elle - même. Le plus haut point où parvient la nature en son existence, c'est la *vie* ; mais, celle - ci, idée purement naturelle, est livrée à l'irrationalité de l'extériorité et la vie individuelle est, à tout moment de son existence, impliquée dans une individualité, autre qu'elle ; au contraire, dans toute manifestation de l'esprit est contenu le moment d'un rapport à soi universel et libre.» [495] L'inachèvement essentiel de la nature et le fait qu'elle ne soit pas finalisée dans son mode d'existence empêchent à la fois l'unité de son être et une intelligibilité qui pourrait la traverser de part en part et la déterminer en totalité. L'univers naturel est ainsi le rapport fini à la finitude des êtres et des objets qui se trouvent dans l'espace et le temps et manifestent une indifférence réciproque privilégiant les catégories de l'altérité et de la pluralité. Elle n'est qu'un être - là qui n'a pas encore constitué son être pour autre chose que lui - même et, en particulier, pour un être qui puisse faire référence à une finalité qui le dépasse et l'intègre. Dans l'univers politique de l'être - commun, au contraire, le rapport des êtres les uns aux autres est un rapport finalisé et unifié : l'indifférence se résorbe dans l'inclusion à l'universel fixant la modalité de la finalité, et la différence qui peut, du fait des droits et des devoirs, se développer et exister pour elle - même, n'empêche jamais le lien rationnel existant entre toutes les individualités. Il y a en ce sens toujours une essence de la manifestation politique, une profondeur qui n'est rien d'autre que l'accomplissement effectif présent de l'universalité de l'être - commun. *L'être phénoménal singulier devient alors la manifestation de l'être - commun, et c'est bien une forme politique de rationalité qui affleure à la surface du monde politique.* C'est en ce point que se manifeste l'essence de la rationalité dans et par laquelle ne joue plus la catégorie de la division ni celle de la séparation.

C'est un des grands enseignements de cette rationalité de l'être - commun politique : reprenant la singularité de la phénoménalité politique pour la désingulariser, l'ontologie du donné politique

---

494 HEGEL, Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques, Paris, Vrin, Collection " Bibliothèque des textes philosophiques ", 1987, § 248, p. 138.

495 Ibid., pp. 138/139.

met en présence d'une expérience indivisible de l'être. Quel que soit en effet le citoyen ou l'institution que nous envisagions ils ne sont pas en réalité isolables du reste du logos politique. De plus, chaque individu et chaque situation vécue dans ce cadre politique trouvent leur déterminité et leur sens dans une profondeur qui excède leur être - là et leur être - propre. C'est l'irrationalité de l'extériorité de l'être - là et de sa contingence qui se trouve neutralisée dans la mesure où dans la succession des points de l'espace et du temps dans lesquels se manifeste la phénoménalité politique, ce qui prime ce n'est plus l'expérience ainsi faite en cet extrême de la singularité (l'individu X fait Y en tel point spatio - temporel), mais le référent commun auquel cette expérience renvoie *à tout moment et en tout point de l'espace.* Exister au sein de l'être - commun politique c'est se soustraire à la puissance dissolvante de l'extériorité et c'est en chaque point spatio - temporel du déploiement de cette existence se trouver dans le cadre de la détermination rationnelle du logos politique par lequel tout acte et tout élément institutionnel authentique s'inscrivent dans l'universalité et la continuité d'un sens qui, tout en la dépassant, se manifeste *en* elle et, dans une certaine mesure, *par* et *pour* elle. Ce lien intégré au phénomène politique est toujours à la fois interne et externe. *Si la civilisation politique est échappement et neutralisation de l'être - là de la nature* se déployant sur le mode de l'extériorité multiple et d'une absence d'unité et de finalité des différentes parties qui la composent, si elle est processus de désingularisation ontologique c'est précisément parce qu'à aucun moment et dans aucune situation l'universalité du lien déterminant ne peut être suspendue. Dans la conscience de soi qui s'universalise au point de rejoindre les autres volontés, s'opère une détermination rationnelle qui appartient au registre de la nécessité et qui inscrit chaque volonté en acte dans le cercle des nécessités qui définissent l'essence même de l'existence collective qui vaut toujours indivisiblement pour soi et pour autrui. Ce qui se joue alors dans la pensée hégélienne c'est le statut de l'objectivité ou, plus exactement, les modalités du rapport de la conscience à l'objectivité en général. Le fait pour la conscience de se reporter en extériorité à ces objets naturels sur le mode essentiellement utilitaire de l'être - avec est inférieur au fait de se reporter à la totalité qui surgit au sein même de la conscience de soi comme réalité et vie éthique, réalité et vie éthique qui deviennent une puissance de détermination extérieure en même temps qu'intérieurement co - déterminantes. Le monde éthico - politique n'est plus le monde naturel parce que ses modes de détermination élèvent l'individu à la puissance d'un universel qui se constitue et le constitue comme sujet - objet déterminant - déterminé qui le projette dans un monde sien mais dans lequel il ne peut être lui - même qu'en rejoignant les autres pour les accomplir en même temps qu'ils l'accomplissent. Dans un tel cadre, l'intériorité, comme subjectivité formelle et puissance absolue de détermination, est mise de côté dans le registre de l'existence véritablement éthique.

La philosophie hégélienne nous convie ici à une profonde réflexion sur le mal en général et plus particulièrement sur le mal politique. Le mal naît en effet du décalage absolu entre une détermination particulière qui ne trouve sa justification que dans la subjectivité considérée comme puissance pure d'affirmation et de négation et ce qui est représenté pour le sujet et manifesté aux autres dans l'action comme bon ou comme bien sur le plan moral. « En tant qu'autodétermination abstraite et pure certitude d'elle - même, cette subjectivité fait se volatiliser toute détermination du droit, du devoir et de l'existence empirique en soi, et cela, parce qu'elle est la puissance de décider

par elle - même, pour un contenu déterminé, ce qui est bon et parce qu'elle est en même temps la puissance à laquelle le Bien, qui n'est tout d'abord qu'un bien représenté, un Bien devant - être, doit sa réalité effective.» [496] Plus encore, cette puissance autonome et absolue de détermination de l'être ou du devoir - être, pure subjectivité en soi et pour soi, forme vide d'un absolu autogénéré sans lien constitutif avec l'extériorité, qu'elle soit humaine ou simplement naturelle, s'avère être une puissance ne subissant aucune influence autre que celle provenant du choix de telle ou telle détermination dans un univers de pures possibilités livrées dès lors à la contingence et à l'arbitraire politiques et moraux. La subjectivité formelle absolue apparaît ainsi comme capacité interne qui, échappant aux déterminismes extérieurs, peut néanmoins déterminer l'extériorité et mettre en question ce que celle - ci organise : si elle échappe à tout déterminisme collectif ou naturel, elle détermine tout ordre extérieur simplement selon son bon vouloir. *Elle s'avère ainsi être une intériorité déterminante pour l'extériorité et pourtant sans lien constitutif avec elle. Elle est puissance intérieure d'extériorisation qui ne procède pas par intériorisation d'un ordre ou d'un donné extérieur.* Plus généralement, elle consiste dans la puissance d'une subjectivité formelle qui inscrit ses déterminations en extériorité par rapport à toute extériorité. C'est ainsi que « Une fois parvenue à cette réflexion absolue sur soi, la conscience de soi se connaît dans cette réflexion comme une conscience sur laquelle aucune détermination existante donnée ne peut ou ne doit avoir de prise.» [497] C'est la raison pour laquelle « On peut dire d'une manière générale que l'origine du mal réside dans le mystère, c'est - à - dire dans l'élément spéculatif de la liberté, dans la nécessité qui la pousse à s'échapper du caractère naturel de la volonté et à s'opposer à lui comme intérieur. C'est le caractère naturel de la volonté qui se manifeste comme contradiction, comme incompatibilité de la volonté avec elle - même, et c'est cette particularité de la volonté elle - même qui se détermine comme le mal.» [498] Si alors la volonté tire son contenu des déterminations naturelles, elle le fait non en tant qu'ils sont bons ou mauvais mais d'une manière contingente : « Mais comme la volonté les ["ces volontés naturelles, ces désirs, ces penchants, ces inclinations "] prend dans cette détermination de contingence qu'ils ont comme naturels et que, par suite, elle fait de la forme qu'elle a ici, la particularité, la détermination de son contenu, elle est alors opposée à l'universalité, considérée comme ce qui est intérieurement objectif ou comme le Bien. Le Bien, en effet, n'apparaît qu'avec la réflexion de la volonté en soi et avec la conscience connaissante et constitue l'extrême opposé de l'objectivité immédiate ou de ce qui est simplement naturel. C'est ainsi que cette intériorité de la volonté est mauvaise.» [499] *Le mal, tel qu'il s'incarne plus spécifiquement dans l'ordre du politique, consiste dans la dissolution de la réalité du droit et du devoir et d'une manière générale de tout ce qui pourrait incarner et manifester un ordre, un accord ou une harmonie au sein du monde extérieur, au sein du cosmos.* C'est en quelque façon la consistance même de l'être politique et de ses fondements qui se trouve radicalement mise en

496 HEGEL, Principes de la philosophie du droit, op. cit., § 138, p. 175.

497 HEGEL, op. cit., p. 175.

498 Ibid., § 139, p. 176.

499 Ibid., p. 176.

question ; ce qui prime comme mode de détermination ce n'est plus qu'une intériorité vide et formelle définie par Hegel comme pure et simple puissance d'affirmation ou de négation singulière. Le mal prend sa source, de ce point de vue, dans l'extrême singularité. Aux règles universelles et substantielles du droit et du devoir corrélatif — qui élèvent la conscience de soi à la conscience de tout autre dans le mouvement politique réflexif propre à l'être - commun qui abolit l'opposition entre l'intériorité et l'extériorité en les ramenant l'un à l'autre au sein de l'être - commun déterminant la communauté de l'espace public et l'identité désingularisée des personnes —, se substitue la possibilité subjective de déterminer le Bien comme il apparaît bon au seul sujet. Le mal vient ainsi de ce qu'aucune intégration n'est opérée dans l'être : la catégorie du possible peut se déployer purement et simplement sans qu'aucune limite ne vienne l'organiser et l'ordonner en particulier à *une finalité* autre que la décision d'un sujet libre de décider. Le mal naît donc d'un acte singulier exécuté dans lequel le sujet est à lui - même sa propre fin ; ce qui revient à dire que l'acte mauvais au sein de la communauté éthico - politique est l'acte qui vaut seulement en lui - même et ne peut être référé à aucune finalité générale.

D'une certaine façon, le mal politique est la singularité comme expression arbitraire de la subjectivité du sujet en et pour soi. La finalité de l'action, aussitôt que cette dernière est extériorisée, se résorbe dans une singularité arbitraire, non ordonnée à autre chose qu'elle - même, et, par conséquent à l'irrationalité d'une singularité subjective ne voulant ou ne sachant s'inscrire dans le cadre d'un être - commun par lequel le rapport aux autres serait ordonné au titre d'une idée collective du Bien. Le mal politique est ainsi le retour arbitraire aux possibles et à l'immédiation au sens d'une subjectivité active refusant de fait toute médiation et toute référence à une extériorité et à une universalité garantes d'une identité avec les autres membres de l'être - commun politique. C'est la raison pour laquelle le passage de la moralité à la vie éthique doit correspondre à l'intégration par chacun d'un lien substantiel entre le Bien et la conscience. Car même si la conscience devient conscience morale, il n'existe pas encore de lien substantiel entre ces deux réalités qui se doivent d'être au fondement de la vie éthico - politique et, par conséquent, des caractéristiques de l'être - commun politique renvoyant d'une manière originaire aux modalités de l'être ensemble et des actions qui y sont liées. Car il ne suffit pas de prendre abstraitement conscience du Bien comme pure extériorité intelligible sans lien véritable avec le sujet. Vouloir tel Bien moral ne suffit pas car la volonté subjective et le Bien restent encore extérieurs l'un à l'autre. Il s'agit au contraire dans la vie éthique de s'intégrer comme conscience à l'universalité objective du Bien au sein d'une totalité organique se déployant dans le registre du monde concret. « Le Bien est, en général dit Hegel, l'essence de la volonté dans sa substantialité et dans son universalité — la volonté dans sa vérité.» [500] C'est pourquoi le Bien et la liberté sortent de leur indépendance et deviennent déterminants l'un pour l'autre au sein de l'Idée. Il s'opère alors un dépassement dialectique essentiel : l'extériorité du devoir associée à la simple moralité d'une part et la liberté comme manifestation d'une subjectivité encore indéterminée d'autre part vont se rejoindre pour élever cette dernière à la vérité. « Le bien et la subjectivité n'atteignent cet " être - posé " que par leur négativité, en ce sens que, dans leur réalité

500 HEGEL, op. cit., § 132, Remarque, p. 169.

partielle, qui consiste pour chacun à ne pas posséder ce qui le définit en soi — le Bien sans subjectivité et sans détermination, et la subjectivité sans le fait d'être - en - soi — ils se constituent comme des totalités indépendantes, se suppriment et se ramènent à des moments du concept, qui se manifeste comme leur unité et qui, par cette mise en place de ses moments est devenue réalité effective et existe donc comme Idée, c'est - à - dire comme concept qui a développé ses déterminations jusqu'à la réalité et qui, en même temps, dans leur identité, est aussi leur essence existant en soi. L'existence empirique de la liberté, qui se présentait immédiatement sous la forme du droit, s'est déterminée comme Bien dans la réflexion de la conscience sur soi. Le troisième terme, introduit ici dans son devenir, comme vérité de ce Bien et de la subjectivité, est donc aussi la vérité de cette subjectivité et du droit. L'élément éthique est (*das Sittliche)* une disposition d'esprit subjective, mais c'est celle du droit existant en soi.» [501] Soulignons d'ailleurs que c'est ici que se détermine la substance — « accomplissement de l'objectif à l'aide de la subjectivité » [502] — : « La réalité éthique objective qui se substitue au Bien abstrait est, grâce à la subjectivité comme forme infinie, substance concrète. Elle pose donc en elle - même des différences qui sont déterminées par le concept et grâce auxquelles la réalité éthique a un contenu stable, nécessaire pour soi, qui est quelque chose de fixe et d'éminemment au - dessus des opinions et des préférences subjectives : ce sont les lois et les institutions existant en soi et pour soi.» [503] Il y a ainsi en un sens une vérité politique originaire de la liberté : lorsqu'elle est déterminée et se détermine au sein de la réalité éthique et qu'elle s'avère être à la fois le commencement et la fin de l'ordre éthico - politique institué. En cette rencontre de la liberté et du Bien se révèle l'ordre éthico - politique immanent qui, par essence, ne peut que transcender la liberté considérée comme moyen et comme visée d'autre chose qu'elle - même dans son actualisation. Une fois encore, à l'instant de son actualisation, la liberté dans la détermination éthico - politique échappe à son essence indéterminée, à son néant d'indétermination et trouve l'être, la consistance et la continuité dans le circuit qui l'associe et la rend consubstantielle à l'universalité et à l'objectivité du droit. Processus de désingularisation à nouveau qui prend la forme d'une interception de l'élément libre et indéterminé de la subjectivité qui ne vaut plus en soi et pour soi mais s'inscrit dans une relation devenue au contraire absolument nécessaire. Car c'est bien *une absolue relativité* que nous oblige à penser la conception hégélienne de la vie éthique : La liberté n'a plus d'intériorité, elle n'est plus absolue ; au sein de la réalité éthique elle est indivisiblement *pour soi et pour autrui tout en l'étant en soi et en l'autre* tant il est vrai que l'universel devient le médiateur commun pour toutes les consciences.

La seule façon de produire la réalité éthique, *c'est de disparaître en son être propre pour déterminer une modalité supérieure de l'être* ; d'un être universellement et absolument relatif qui change en retour les modalités particulières de la conscience et de la volonté individuelles. La réalité éthique nous fait ainsi échapper à l'absolu de l'indétermination de la subjectivité et nous révèle le

---

501 HEGEL, op. cit., § 141, p. 190.

502 Ibid., § 144, addition, p.191.

503 Ibid., p. 191.

logos et le cosmos humain comme universelle relativité de sujets politiques qui sont ce qu'ils sont non plus simplement parce ce qu'ils sont en eux - mêmes et subjectivement ceci ou cela mais parce qu'ils sont tous en même temps au sein de l'unité et de la totalité de la substance éthico - politique. Hegel souligne dans un passage saisissant cette indistinction entre le sujet et la réalité éthique : « D'autre part, la substance éthique, ses lois et ses puissances, ne sont pas, pour le sujet, quelque chose d'étranger, mais, en tant qu'elles constituent sa propre essence, elles reçoivent du sujet le témoignage de leur spiritualité. C'est en elles, qu'il trouve, en effet, le sentiment de sa dignité, c'est en elle aussi qu'il vit comme dans un élément qui est le sien et dont il peut se distinguer. Il s'agit là d'une relation immédiate, d'une identification plus directe que ne le sont la foi et la confiance.» [504] S'il y a alors désingularisation, c'est au sens spécifique où l'universel agit sur le plan de l'intériorité du sujet politique ; celui - ci entretient non seulement un rapport immanent avec la substance éthique, mais l'intériorité qui ne pouvait déjà pas se manifester en tant que simple subjectivité libre, qui avait, en quelque sorte, perdu au sein de la réalité éthique toute détermination qui aurait pu lui être spécifique, se trouve être à présent remplacée par une « *dignité* » dont le sentiment ne peut que renvoyer à l'unité et à la totalité de la réalité éthique. L'homme n'est plus tributaire au sein du logos éthico - politique d'une quelconque nature humaine présente au titre d'un déterminisme premier ; il accède à l'entière détermination rationnelle puisque sa *dignité intérieure* lui vient de la substance éthique à laquelle il se trouve uni par chacun de ses actes collectifs. Si l'homme est digne ce n'est plus en vertu d'une singularité qui le distinguerait des autres, non plus qu'en vertu d'une nature humaine lui révélant une parcelle de liberté absolue en lui et qui lui donnerait des droits a priori, mais c'est en vertu du logos éthico - politique qui donne à sa liberté et au droit une réalité objective et stable. On trouve en ce point le renversement qui permet au sujet et à la subjectivité libre de converger et de réaliser l'universel jusqu'en ce point éthico - politique où sujet et substance appartiennent à un univers commun de co - détermination au sein duquel ils se confondent l'un avec l'autre, non pas d'un point de vue formel, mais d'un point de vue de vivant et organique et du point de vue de l'action.

On accède alors à l'émergence civilisationnelle de la rationalité réelle qui correspond à ce circuit en acte des déterminations dans lesquelles chaque composant de la réalité (totalité) éthico - politique se place en situation de déterminé - déterminant indiquant dans ce processus immanent que nous sommes en présence de relations identificatrices où chaque élément ne vaut et n'est déterminant que relativement à tous les autres. Plus encore, la relation qu'il entretient avec la réalité éthique implique qu'il en tire immédiatement son être et sa stabilité et qu'il n'y a plus alors de dissociation possible entre sujet singulier et substance éthique. Hegel parlera à ce sujet non pas « d'une relation », mais, distinction cardinale, d'une « *identité sans relation.* » [505] Ainsi, « (...) L'obstination et la conscience de l'individu qui existait pour soi et s'opposait à cette substantialité, disparaissent en elle. Alors, le caractère éthique sait qu'il a comme but moteur de son activité l'universel immobile, mais ouvert dans ces déterminations à la rationalité réelle. Il sait que sa dignité et la permanence de ses buts ne sont fondés et ne sont réels que dans cet universel. La subjectivité est elle - même la forme

504 Ibid., § 147, p. 192.

505 HEGEL, op. cit., § 147, Remarque, p. 192. C'est nous qui soulignons.

absolue, la réalité existante de la substance. La différence entre le sujet et la substance comme son objet, son but, sa puissance, n'est qu'une différence dans la forme, différence qui, elle aussi, disparaît immédiatement.» [506] Dans son achèvement spéculatif, la philosophie du droit réalise ainsi une forme relative de l'absolu au sens du dépassement de toute limitation et de toute opposition dans la correspondance universelle et vivante de toutes les parties. Le rapport à l'institution et à la loi et aussi, d'une façon plus générale, le rapport à tout autre dans la substance éthique est un rapport actif qui, parce qu'il s'inscrit dans le cadre de rapports organiques de déterminations rationnelles, ne peut être limité ni par soi — car à présent tout acte subjectif s'inscrit dans l'objectivité de la substance éthique qui elle - même intègre mon acte comme élément concret, vivant et en acte de l'universalité partagée produite par tout un chacun —, ni par une individualité ou une volonté singulière extérieure à ma conscience universalisée. Pour le dire autrement : si toute forme de limitation et de finitude disparaît, c'est parce qu'il n ' y a plus d'opposition irréductible — qui appartiendrait pour reprendre la terminologie hégélienne à la simple « logique d'entendement » et à la « métaphysique formelle » — entre l'intériorité et l'extériorité : *l'intériorité du sujet s'extériorise et, dans ce mouvement, elle se retrouve elle - même dans l'être et la stabilité de la substance qui ne s'accomplit de son côté que dans, par et pour cette intériorité qui n'est plus vue formelle et fixe des catégories de l'entendement mais vivante et en acte*. D'une certaine façon, le sujet *est* la substance en ce sens que celle - ci est à la fois l'universel et l'objectivité intérieurs du premier qui s'en trouve désingularisé et dans la mesure où, réciproquement, le sujet réalise l'unité indivise de la substance. La singularité se métamorphose dans l'acte qui l'identifie à la substance sans passer par une « relation » : « La volonté en soi et pour soi est véritablement infinie, parce qu'elle est à elle - même son propre objet et que, par suite, celle - ci n'est pas quelque chose d'autre ou une limitation pour elle, mais que, dans cet objet, la volonté a, au contraire, effectué un retour à elle - même. Elle n'est donc pas simple possibilité, disposition ou puissance (*potentia*), mais l'infini réel (*infinitume actu*), parce que l'existence empirique du concept ou son extériorité objective est l'intériorité même. » [507] De même « La volonté est universelle, parce qu'en elle sont supprimées et dépassées toute limitation et toute singularité. Celles - ci tiennent seulement à la différence entre le concept et son objet ou son contenu, ou, en s'exprimant sous une autre forme, à la différence entre son être - pour - soi subjectif — et son être - en - soi, sa singularité qui décide et exclut — et son universalité même.» [508] On retrouve ici les éléments de la logique spéculative qui s'appliquent à la volonté et montrent qu'au sein du logos politique s'accomplit un mode d'être qui non seulement dépasse toute limitation mais ouvre la perspective concrète et vécue d'une spiritualisation de l'existence collective qui devient cosmos humain. L'essence du politique est immatérielle car toute détermination empirique est renvoyée à la conscience de soi qui s'opère dans l'immanence de la substance éthique et, à ce titre, n'a de valeur et d'effectivité que dans une relation identificatrice par laquelle elle n'est qu'en vertu de l'être de la substance.

---

506 Ibid.,§ 152, p. 196

507 HEGEL, op. cit., § 22, p. 85.

508 Ibid.,§ 24, p. 86.

C'est alors que s'incarne et se réalise l'Esprit comme unité de la singularité et de l'universalité — comme « identité sans relation » qui actualise et réalise concrètement la réalité vivante de la substance éthique. Dans l'ordre éthico - politique, l'Esprit réalise le dépassement de l'opposition entre la subjectivité et l'objectivité, et la conscience de soi est en même temps pleine conscience du singulier et pleine conscience de l'universalité. Il ne s'agit donc nullement ici d'une juxtaposition du singulier et de l'universel non plus que d'une co - détermination qui resterait séparée dans un processus successif, mais d'une unité organique par laquelle ils se trouvent être deux faces d'une réalité identique se donnant mutuellement le mouvement ou la vie. Ce trait apparaît notamment dans la troisième section de la vie éthique consacrée à l'Etat lorsqu'il est question du « droit public interne » : « L'Etat est la réalité effective de la liberté concrète. Or, la liberté concrète consiste en ceci que la personne individuelle et ses intérêts particuliers trouvent leur développement complet et obtiennent la reconnaissance de leur droit - pour - soi (dans le système de la famille et de la société civile) ; mais elle consiste aussi bien en ceci que, d'une part, ils passent d'eux - mêmes à l'intérêt universel et que, d'autre part, avec leur savoir et leur vouloir, ils reconnaissent cet universel, le reconnaissent comme leur propre esprit substantiel et agissent en vue de l'universel comme de leur but final. Il en résulte que l'universel ne vaut et ne peut s'accomplir sans l'intérêt, le savoir et le vouloir particulier et que, pareillement, les individus ne vivent pas uniquement pour leur propre intérêt comme de simples personnes privées, sans vouloir en même temps dans et pour l'universel, sans avoir une activité consciente de ce but. Le principe des Etats modernes a cette force et cette profondeur prodigieuse de permettre au principe de la subjectivité de s'accomplir au point de devenir l'extrême autonome de la particularité personnelle et de la ramener en même temps dans l'unité substantielle et ainsi de conserver en lui - même cette unité substantielle.» [509] On comprend alors la complémentarité des devoirs et des droits au sein de l'Etat car c'est en elle que va s'opérer l'articulation vivante — immanente — du particulier et de l'universel et que leur opposition extérieure et formelle va se trouver dépassée par le passage dialectique de l'un à l'autre dans le cycle politique de l'intériorisation — conscientielle — extériorisée — concrètement c'est - à - dire en acte — de l'universel. « Etant donné que devoir est avant tout un comportement à l'égard de quelque chose qui est substantiel pour moi, quelque chose qui est universel en soi et pour soi et que, par contre, le droit est l'existence empirique de cette réalité substantielle et constitue donc la forme de sa particularité et de ma liberté particulière, ils apparaissent tous deux, à des niveaux formels, attribués à des personnes ou à des côtés différents. En tant que réalité éthique, en tant qu'interpénétration du substantiel et du particulier, l'Etat implique que mon obligation à l'égard de la réalité substantielle soit en même temps la manifestation de ma liberté particulière dans son existence empirique. Autrement dit, dans l'Etat, le devoir et le droit se trouvent unis dans un seul et même rapport.» [510]
On voit comment *l'être - commun de la substance éthique* permet l'intégration et la manifestation empiriques liées à l'action et à la capacité individuelle de faire telle ou telle chose ; si, en effet, les actions permises par le droit ont, en elles - mêmes, un caractère particulier et même contingent lié

509 HEGEL, op. cit., § 260, p. 264.

510 Ibid., p. 265.

aux modalités empiriques de leur effectuation — car il faut bien, en tant qu'individu, agir ici et maintenant par rapport à un objet déterminé et toute action de droit se trouve ainsi marquée d'un caractère de la limitation qui prend ici la forme d'une finitude empirique —, il n'en reste pas moins que, du point de vue de l'être - commun de la substance éthique, le devoir comme *devoir - être* mais aussi comme *être - possible* permet originairement au droit empiriquement manifesté de s'extérioriser à travers l'action. Pour le dire autrement : *au sein de l'être - commun de la substance éthique, le devoir - être qui lie l'individu à l'universel et le structure, a pour corollaire nécessaire et rationnel l'être - possible qui se manifeste en s'extériorisant dans le registre de l'individualité qui, dans l'ordre du droit, dispose d'une série de possibilités légales liées au monde empirique.*

D'une certaine façon, l'être - commun nous apparaît à travers la réflexion hégélienne comme déterminant la conscience et la volonté non plus seulement dans le registre de " l'avoir - droit à " — qui serait le signe d'une relation de droit restant extérieure aux sujets et qui serait ramenée immédiatement à une catégorie d'objets spécifiques —, mais dans celui de l'être en ce sens qu'au sein de l'immanence de la substance éthico - politique chaque sujet *est* le tout auquel il appartient et qu'il met en mouvement et réalise d'une manière organique. Dans l'Etat chaque citoyen *est* l'Etat et l'Etat est les citoyens : plus que des possibilités en terme " d'avoir le droit de " la réalité éthico - politique confère aux sujets des modalités rationnellement déterminées qui structurent leur être - au - monde en élevant chacune des consciences et des volontés considérées à une universalité substantielle valant en et pour soi c'est - à dire ayant un caractère d'objectivité et de spiritualité. Dès lors, les caractéristiques empiriques de l'individu (le caractère, « l'idiosyncrasie », tout ce qui relève d'une naturalité déposée en lui au titre d'une condition donnée) sont en quelque façon spiritualisées puisque son être - au - monde devient relatif à la réalité éthico - politique. La désingularisation due à l'être - commun de la substance éthique prend la forme dans l'institution d'une seconde nature qui vient, dans une certaine mesure, suppléer la nature proprement dite.

C'est ce que montre Hegel dans l'addition du paragraphe 151 des *Principes* relevée par son élève et disciple Gans qui en un sens montre la supériorité de la coutume et de l'habitude sur le droit dans leur intégration à l'être - commun éthico - politique. Il écrit : « Comme la nature a ses lois — comme l'animal, les arbres, le soleil accomplissent leur loi — de même la coutume est ce qui appartient à l'esprit de la liberté. La coutume est ce que le droit et la moralité ne sont pas encore : elle est l'Esprit. Car, dans le droit, la particularité n'est pas encore la particularité du concept, elle n'est que celle de la volonté naturelle. De même du point de vue de la moralité, la conscience de soi n'est pas encore conscience spirituelle. Car il n'y est question que de la valeur du sujet considéré en lui - même, autrement dit, le sujet qui se détermine selon le Bien par opposition au mal, a encore la forme de l'arbitraire. Ici, par contre, au point de vue de l'éthique, la volonté est volonté de l'Esprit : elle a un contenu substantiel qui lui correspond. La pédagogie, ajoute Hegel, est l'art de rendre les hommes aptes à la vie éthique : *elle considère l'homme comme un être naturel et montre la voie pour le faire naître à nouveau, pour transformer sa première nature en une seconde qui est spirituelle, de telle sorte que cet élément spirituel devienne pour lui une habitude.* Cette habitude une fois acquise, disparaît l'opposition entre la volonté naturelle et la volonté subjective, et le conflit du sujet avec lui

- même prend ainsi fin.» [511] Ainsi, l'habitude devenue seconde nature remplace les déterminismes de la nature ; l'être immédiat déterminant que l'individu porte en lui comme simple vivant est remplacé par une nature et une immédiateté — concrètement opérationnelle dans le rapport aux autres et à soi et, d'une manière générale, par rapport à tout ce qui renvoie à l'être - commun de la réalité éthico - politique — pénétrée, du fait de la coutume puis de l'habitude, d'une forme d'universalité non encore pleinement consciente d'elle - même pour les individus mais qui agit concrètement et s'inscrit dans la logique de l'être - commun. Etre et faire ne renvoient plus à la singularité, mais, au moment de l'action, une universalité concrète donnant sa marque à tout ce sur quoi porte l'action en question s'incorpore à eux. Coutume et habitude, comme manières d'être individuelles s'inscrivant dans l'être - commun politique envisagé ici sous l'angle de l'action individuelle, sont donc *les médiateurs* non encore conscients qui permettent à la désingularisation de s'opérer sur le plan des actes courants dont on pourrait penser qu'ils sont laissés à la seule liberté de chacun. Si le sujet se trouve ainsi réconcilié avec lui - même, c'est parce qu'au sein de l'habitude s'est réalisée — du fait de la coutume liée à l'accumulation d'expériences passées — une modalité de notre être - au - monde qui, de fait et avant toute interception par la volonté naturelle, est déjà une ouverture - en - acte à l'universalité de l'être - commun. Celle - ci n'est plus, dans cette perspective, un idéal et un horizon, mais une réalité surgissant au coeur du présent, transformant ainsi originairement le contingent en nécessaire et l'être simple de la liberté naturelle en devoir - être, actualisé et accompli dans l'immanence d'une réalité renvoyant à une finalité et à une objectivité qui, tout en la transcendant, s'accomplit pourtant en elle. Cette puissance intégratrice de la communauté éthique définit la vertu. Celle - ci n'est plus simplement une inclination au bien ayant une origine rationnelle dans le sujet, : elle est l'expression et la matérialisation de la réalité de la communauté, comme si l'individu s'y référait dans chacune de ses conduites. En ce point de détermination, l'individu opère la rencontre effective entre nature et organisation éthique de la communauté. En effet, « La réalité éthique, dans la mesure où elle se réfléchit dans le caractère individuel, tel qu'il est déterminé par la nature, est la vertu. Celle - ci, dans la mesure où elle ne manifeste rien d'autre que l'aptitude de l'individu à être à la hauteur des devoirs exigés par les circonstances où il se trouve engagé, devient probité. (...) La probité constitue la forme d'universalité qui peut être exigée de lui, d'une part par le droit, d'autre part par les moeurs.» Le caractère individuel de la vertu et la conscience singulière qui l'accompagne ne contredit pourtant pas l'universalité de la réalité éthico - politique. La probité au fond exprime l'intériorisation des devoirs qui se réfléchissent et s'actualisent au niveau du caractère individuel et si celui - ci manifeste une singularité, il n'en reste pas moins que l'acte probe, déterminé dans le rapport à l'extériorité de la communauté éthique, équivaut à intérioriser l'universel, à le reprendre en soi et pour soi dans le rapport à autre chose qu'à soi - même, à autre chose qu'à sa singularité. Ainsi, « Du simple point de vue moral, elle [la probité] apparaît aisément comme quelque chose de subordonné, au - delà de quoi il faut aller en exigeant plus de soi - même et des autres. En effet, le désir d'être quelque chose de particulier ne se contente pas de ce qui est en soi et pour soi, de ce qui est universel. Il ne trouve la conscience de sa singularité que dans une exception. Les différents aspects de la probité peuvent être

511 HEGEL, op. cit., § 151, Addition, p. 196. C'est nous qui soulignons.

aussi appelés vertus parce qu'ils sont la propriété de l'individu, quoiqu'ils ne soient rien de particulier si l'on fait la comparaison avec les autres individus.» [512]

Enfin, c'est au niveau de la sphère de l'organisation éthico - politique de l'Etat et du droit que vont s'exprimer les modalités de l'être - commun éthico - politique. En effet « Ce concept de l'union du devoir et du droit est une des déterminations les plus importantes et contient la force interne des Etats. Le point de vue abstrait sur le devoir néglige et bannit l'intérêt particulier considéré comme un moment inessentiel, voire indigne. La perspective concrète, l'Idée, montre, au contraire, que le moment de la particularité est tout aussi essentiel, que sa satisfaction est absolument nécessaire. En accomplissant son devoir, l'individu doit d'une façon ou d'une autre y trouver son intérêt propre, sa satisfaction. Sa situation au sein de l'Etat doit lui donner le sentiment d'un droit, par lequel la chose universelle devient sa chose particulière. L'intérêt particulier ne doit pas, en vérité, être mis de côté ou encore réprimé, il doit être mis en accord avec l'universel, accord par lequel il est préservé ainsi que l'universel. » [513] Au paragraphe 156 des *Principes*, Hegel explique de quelle façon l'individualité devient inessentielle et comment les individus doivent se trouver déterminés par l'Esprit : « Lorsqu'il s'agit de la vie éthique, deux points de vue seulement sont possibles : ou bien l'on part de la substantialité, ou bien l'on procède atomistiquement et l'on prend l'individu pour base de l'édifice. Ce second point de vue est privé d'esprit, car il ne conduit qu'à un assemblage. Par contre, l'Esprit n'est pas quelque chose de singulier, mais il est l'unité de la singularité et de l'universalité.» [514] *A la limite, le sujet politique n'a plus d'intériorité en ce sens qu'il n'accède à lui - même et à sa propre dignité qu'en se plaçant en situation d'extériorité intériorisée par rapport à lui - même.* Il *est* conscient de ce qu'il est au sein de la substance éthico - politique — plus qu'il en *a* conscience —, au sens d'une conscience de soi circulaire qui parcourt le cycle unifié de l'universalité de l'Etat. La conscience de soi se transcende elle - même dans l'immanence de la réalité éthique de l'Etat : elle naît à elle - même non plus dans l'expérience originaire d'une subjectivité singulière mais dans l'élément d'une universalité au sein de laquelle communiquent différences et identités en vertu de la rationalité immanente de l'Idée dont l'Etat est un des accomplissements. Plus profondément cette réalité entièrement rationnelle qui détermine les modalités de l'être - commun sur le plan collectif et individuel acquiert son efficacité en un point où se résorbent l'opposition et la différence entre contingence et nécessité d'une part, entre instant et éternité d'autre part. *Car si l'Etat est l'accomplissement vivant du réel rationnel, accomplissement dans lequel sont dépassées les oppositions traditionnelles, cela implique que l'organisation du logos politique de l'être - commun est un surgissement du rationnel en et pour soi — c'est - à - dire du rationnel s'auto - déterminant dans un tout et qui ainsi prend la forme d'une origine en laquelle est dépassée l'opposition traditionnelle du présent et de l'éternité.* Il ne s'agit pas de dire que l'organisation politique est définitive, faisant circuler ses éléments dans un cycle identique sans fin. Car, d'une certaine façon, il

512 HEGEL, op. cit., § 150, p. 194.

513 Ibid., § 261, Remarque, p. 266.

514 HEGEL, op. cit., §156, addition, p. 197.

n'y a plus *d'immédiation* pour l'individu dont l'existence est inscrite dans l'être - commun politique car l'immédiation, comme processus d'adhérence à soi dans l'instant, devient *immédiation médiatisée* par le logos politique, c'est - à dire acte ou manifestation dans lesquels l'immédiateté présente ne peut, pour se saisir, que passer par la médiateté universelle. Celle - ci, d'ailleurs, est nécessairement absente, en ce sens qu'elle est déterminante au sein du présent manifesté sans pour autant être saisissable comme un être ou un objet circonscrit dans l'espace et dans le temps. La liberté dans sa source subjective est finalement interceptée par l'universalité de la réalité éthique au point que le sentiment individuel de la liberté ne met plus en jeu l'extrême de la singularité, mais intériorise l'universalité au point d'en faire la réalité même de la certitude du sentiment : « Le droit des individus à agir selon leur destination subjective à la liberté trouve sa réalisation effective et sa satisfaction du fait qu'ils appartiennent à la réalité éthique ; en effet, la certitude (du sentiment) de leur liberté (subjective) a sa vérité dans une telle objectivité et ils possèdent effectivement dans la réalité éthique, leur essence propre, *leur universalité intime.*» [515] *Par la conscience politique l'homme échappe à l'éclatement des instants discontinus et à la succession temporelle et accède à une forme nouvelle de l'expérience du temps, forme circulaire dans laquelle ce qui est présentement conscient ne l'est qu'en vertu de l'universelle médiation qui inscrit l'absence au coeur même du présent politiquement vécu au sein de l'être - commun.* Avoir conscience de soi *maintenant* au sein de l'être - commun politique, c'est *être conscient de son absence à soi actuelle et présente* qui n'a de réalité et qui n'informe le présent qu'en tant précisément qu'elle renvoie à la médiation identificatrice indissociable de l'essence de l'être - commun politique. Paradoxalement, c'est dans cette structure temporelle qui associe immédiation et médiation, présence à soi (et aux autres) et absence à soi (et aux autres) que surgit la temporalité politique achevée qui fait du temps vécu une complétude universelle et politique rendue possible par l'incomplétude de son être - propre et singularisé. La désingularisation politique et civilisationnelle touche ainsi l'essence du temps : celle - ci n'est plus rectiligne ; elle est devenue, comme nous le disions, circulaire, et si le temps surgit de l'être - commun politique sous une forme nouvelle c'est parce qu'au sein de cet être - commun ce que je suis n'est plus dissociable de ce que les autres sont dans le rapport médiat à l'universel que j'entretiens avec moi - même. Hegel, aux paragraphes 258 et 259 de *l'Encyclopédie*, a décrit *un temps de l'immédiation* qu'il semble associer à l'incomplétude radicale qu'est le néant. Le temps politique de l'être - commun est la rencontre réelle — c'est - à - dire rationnelle *et* vécue par l'être conscient — de la finitude, de la relativité et de la contingence de l'être singulier et de l'absolu de la nécessité et de l'infinitude du logos auquel il se réfère et dans lequel il s'inscrit. S'il y infinitude dans cet acte de conscience politique fondateur de la civilisation politique c'est parce qu'à chaque moment de la prise de conscience de soi, à chaque tentative que fait le sujet fondateur pour se saisir lui - même, il accomplit son acte non pas dans l'évanescence d'un instant dissipateur qui délie et déstructure l'être et les modalités de l'homme, mais il accomplit cet acte ici et maintenant dans la considération du tout politique qui tout en le renvoyant à lui - même — puisqu'il est partie intégrante et constitutive de ce tout — le décale de l'ego pour faire de sa conscience non plus un acte régi pas

515 Ibid., § 153, pp. 196/197. C'est nous qui soulignons.

l'unicité et l'indivisibilité singularisée, mais un acte actualisé par l'universalité de l'être - commun. *Le temps politique inscrit ainsi l'homme fini dans l'infinitude et il détermine la civilisation de l'être - commun qui n'est possible que dans l'élévation à la conscience de soi de tout autre dans la forme médiatisée de l'universalité politique. Etre soi c'est alors ne plus être soi ; être soi c'est être l'Autre, c'est être l'Autre de soi - même saisi dans le logos politique médiateur.*

Le temps politique originaire ne peut pas prendre la simple forme de *la succession* non plus que de *la pure coïncidence avec l'instant.* Le temps politique de détermination se retourne en son contraire ; *il est résorption du temps au moment de son surgissement comme durée et succession. En effet, comment expliquer l'institution politique en son fondement premier sans décrire et penser des formes de déterminations dialectiques qui, par essence, dépassent les oppositions formelles que Hegel appelle oppositions d'entendement?* C'est en ce point qu'on peut comprendre la nécessité pour la compréhension originaire du premier fondement de l'institution de l'être - commun de passer par la science hégélienne de la logique. Celle - ci est en effet « (...) La science de l'Idée pure, c'est - à - dire de l'Idée dans l'élément abstrait de la pensée » [516], et surtout elle est science du commencement, science de l'auto - détermination de l'être en général et en particulier de toute forme d'objectivité : « L'Idée n'est pas la pensée formelle, mais le développement de la totalité de ses déterminations et de ses lois particulières, lois qu'elle se donne à elle - même, qu'elle ne *possède* pas déjà et ne trouve pas en elle.» [517] Cette expérience de la pensée permet de penser l'universalité des relations en n'en restant pas à l'indépendance, à l'extériorité et à l'isolement des divers éléments qui entrent en jeu. Car ces derniers deviennent dans l'immanence des opérations de la pensée dialectique conciliables et arrivent même à se co - déterminer jusqu'à former une unité et une totalité indivisibles nous permettant ainsi de mettre en lumière les relations multiples d'interdépendance organiques et vivantes qui donnent sa rationalité et son sens au logos institutionnel de l'être - commun. Car le problème politique fondamental — épistémologique, philosophique et relevant de l'ordre pratique — consiste à savoir précisément comment lier organiquement des aspects et des niveaux de la réalité qui semblent a priori et en eux - mêmes indépendants et séparés. Penser l'être - commun exige donc de nous cette immersion dans l'élément spéculatif hégélien, nous permettant de mettre à jour l'intelligibilité dialectique de l'ultime réalité politique. « En aucune science on ne sent plus fortement que dans la Science logique le besoin de commencer avec la Chose même, sans réflexion préalable écrivait Hegel. En tout autre, l'ob - jet dont elle traite et la méthode scientifique sont différents l'un de l'autre ; et pareillement le contenu n'y est pas commencement absolu, mais il dépend d'autres concepts, et se trouve tributaire d'un matériau autre dont il est environné. A ces sciences par conséquent on concède de parler de manière lemmatique de ce en quoi elles s'enracinent et de ce qui s'y trouve relié, comme aussi de la méthode ; on leur concède d'appliquer sans plus les formes de définitions et de choses semblables qu'elles présupposent comme connues et admises ; on leur concède de se servir du mode habituel de raisonnement pour asseoir leurs concepts universels et leurs déterminations - fondamentales. La logique, en revanche, ne peut présupposer aucune de ces formes

516 HEGEL, Précis de l'Encyclopédie des Sciences philosophiques, op. cit., § 19, p.43.

517 Ibid. p.43.

de réflexion, ou de ces règles et lois du penser, car elles constituent une part de son contenu et ne doivent être fondées qu'à l'intérieur de ce qu'elle est.» [518] Ainsi, connaître l'ordre politique c'est appliquer un mode de pensée originaire à la chose même, c'est s'introduire dans l'immanence de l'objet en question pour tenter de montrer de quelle façon les liens entre ses divers éléments, sans se mélanger, n'en sont pas moins co - déterminés déterminants et qu'ils dépassent dialectiquement toute relation de simple opposition formelle. La logique nous permet ainsi de penser la réalisation de la communication rationnelle universelle au sein de la réalité éthico - politique de l'être - commun. Il ne s'agit plus de penser et de connaître la réalité politique dans des actes successifs, en posant à chaque fois l'élément particulier dont il est question, mais il s'agit méthodologiquement de poser tous les éléments de ce qui est prioritairement un ensemble vivant, et de penser, ensuite, ces éléments en dégageant la puissance immanente centripète de l'être - commun qui rassemble, unifie tout en transcendant les particularités en les inscrivant dans une co - détermination les rendant compatibles les unes avec les autres. Analysant les conditions de la connaissance politique, Hegel explique comment la philosophie, lorsqu'elle s'attache à la réalité historico - politique, doit retrouver l'unité du présent et de l'éternité au sens vivant des relations immanentes qui se développent au sein de la substance éthique définie comme Idée. Si « Le rationnel est le synonyme de l'Idée » [519], la connaissance politique, dans la mesure où elle s'inscrit dans le cadre du dépassement de l'opposition entre le sujet et l'objet pour déterminer une logique de l'objectivité et de la vérité, permet de penser la réalité et la rationalité de l'être - commun en accomplissant une forme présente de l'infini qui n'est plus limité par les catégories abstraites d'un entendement incapable — parce que fixe et extérieur à son objet — de saisir l'intelligibilité du phénomène politique de l'être - commun. Infinité : cela ne veut pas dire utopie reléguée à un avenir toujours fuyant ; cela implique simplement l'accord de l'universel, accord de l'Idée avec la réalité présente qui peut être effectivement vécue par les acteurs au sein de la substantialité de l'être - commun. Nous pourrions en ce sens reprendre le célèbre passage de Hegel comme élément méthodologique pour ces questions de philosophie politique : « Ce qui constitue la différence entre la raison comme esprit conscient de soi et la raison comme réalité présente, ce qui sépare la première de la seconde et l'empêche d'y trouver sa satisfaction, c'est l'entrave d'une abstraction qui n'a pas pu se libérer ni se transformer en concept. Reconnaître la raison comme la rose dans la croix du présent et se réjouir d'elle, c'est là la vision rationnelle qui constitue la réconciliation que procure la philosophie à ceux à qui est apparue un jour l'exigence intérieure d'obtenir et de maintenir la liberté subjective au sein de ce qui et substantiel et de placer cette liberté non dans ce qui est particulier et contingent, mais dans ce qui est en soi et pour soi.» [520]

Ainsi, l'institution politique nécessite du point de vue du déploiement de son logos propre une véritable origine : un point institué - instituant dans lequel se résorbe l'opposition mondaine et temporelle de l'instituant et de l'institué. Le fondement de l'être - commun est - il alors d'essence

---

518 HEGEL, Science de la logique, Paris, tome premier, livre premier, L'Etre, 1 volume, Aubier Montaigne, 1972., Introduction, p. 9.

519 HEGEL, Principes de la philosophie du droit, op. cit., p. 56.

520 HEGEL, op. cit., pp. 57/58.

métaphysique ou, plus exactement, d'essence spirituelle? Régir l'ordre des choses humaines implique - t - il de transcender l'ordre du monde pour le fonder? L'homme ne peut - il fonder un ordre éthico - politique que dans la mesure où il inscrit son existence dans l'immanence de l'être - commun et produit alors lui - même le logos qui est spécifiquement le sien? La question de l'origine en politique peut alors être posée : *comment l'acte originaire d'institution pourrait - il se réaliser sans l'identification politique des consciences et des volontés, identification qui implique la suspension de toute forme de différence et, par conséquent, la suspension originaire et fondatrice du devenir temporel*? Pour *cette raison d'ailleurs, chaque élément du corps politique ne peut faire l'objet ni d'une proposition synthétique, ni d'une proposition analytique : l'intérieur et l'extérieur sont dans une relation de dépendance totale; on ne peut énoncer quelque chose de l'un sans le référer dans une « unité sans médiation» à l'autre.*

CONCLUSION.
DE L'HOMME A L'INDIVIDU : LA FIN DE LA CIVILISATION RÉPUBLICAINE COMME DÉSHUMANISATION?

Nous avons tenté de montrer au cours de ce travail que l'idéal, au sens de l'accomplissement de l'humanité qui toujours visé ne peut jamais être totalement atteint, est au cœur de l'institution républicaine.

C'est ce lien entre individualité et humanité qui nous semble aujourd'hui mis en question : c'est sa rupture qui risque de nous mener à une déshumanisation de l'homme, à un oubli d'une forme de sociabilité : la sociabilité politique universelle. Désuniversaliser la république, c'est la mettre en péril et entamer un processus qui touche aux fondements de la civilisation politique occidentale. C'est cette universalité qui, par exemple, formait l'élève dans une référence implicite mais omniprésente à un idéal universel et à un horizon de sens qui donnaient une dimension collective à son existence et le faisait entrer dans l'ordre d'une civilisation politique ou l'individu était partie prenante de l'humanité en général. C'est cette universalité qu'on retrouve également dans l'institution républicaine du service public, exemple s'il en est d'intériorisation citoyenne vécue

d'une universalité abstraite et idéale. En effet, sur le plan anthropologique, la distance républicaine interne au sujet politique le détermine à porter en soi autre chose que soi, à porter dans ses actes l'universalité qui forme l'essence de la réalité républicaine. L'individu devient une personne à partir du moment où ce qui prime ce n'est plus son « indivisibilité » et son unité premières, mais où ce qui devient premier — après l'inversion et la conversion républicaine — c'est la conscience de soi sous la forme nouvelle de la révélation de l'autre en soi, et c'est, par conséquent, la conscience par laquelle le citoyen sait et sent que son unité constitutive est ailleurs et qu'il doit toujours la rejoindre ou s'y conformer dans l'exacte mesure où il en est dépendant. Hegel soulignait le fait qu'on reste auprès de soi dans l'objectivité car elle nous appartient, elle est la nôtre au sens où nous y participons et où nous en sommes l'origine. Il ne s'agit pas pour autant, comme nous avons tenté de le montrer, de faire de la république une forme désincarnée mais de dire qu'elle ne peut se contenter d'intégrer la diversité des cas existant dans la société civile et que, si elle est effectivement intégratrice sur le plan fonctionnel, il n'en reste pas moins qu'elle ne saurait se confondre avec les cas ou les situations sur lesquels elle est sensée avoir une prise en terme de régulation politique et sociale. « Chose commune » ne veut pas dire appartenant à chacun ou dont chacun peut disposer à sa guise ; c'est tout au contraire aux citoyens conscients de la dimension collective de leur existence de déterminer cette chose commune qu'ils partagent et de s'ordonner ensuite à elle. C'est précisément le propre de l'institution que de réaliser d'une manière concrète et vivante cet accord de l'ordre et de la liberté, de l'universel et du particulier. Le processus républicain d'institutionnalisation implique une relation entre l'abstraction et la transcendance de la chose commune pensée et vécue comme un idéal normatif d'une part, et la multiplicité des consciences et des volontés citoyennes engagées dans la vie collective concrète d'autre part. On retrouve cette unification en acte de l'universel et du particulier dans ce que l'on appelle le service public, idéal républicain vécu. Il implique en effet qu'un service identique soit rendu à tous dans les mêmes conditions et qu'il y ait donc de ce point de vue égalité des citoyens. Ce service public, inappropriable, ne peut faire l'objet d'une prise de possession et a pour caractéristique essentielle dans le rapport à autrui de mettre tous les individus à égale distance. On ne saurait par contre raisonnablement admettre qu'un service public se définisse comme étant simplement au service d'une multiplicité d'usagers et de leurs demandes particulières : au cœur même de la réalité concrète du service public, la notion républicaine de « chose commune » implique nécessairement en effet que ce sont les usagers qui doivent s'adapter aux conditions du service qui leur est proposé à partir du moment où ce dernier à intégré la notion d'intérêt général. Dans le cas contraire, c'est - à - dire dans le cas d'un service aux différents publics, nous changerions de logique : la logique universelle et autonome de la réalité publique serait, peu ou prou, remplacée par une logique fondée sur la particularité et qui ressemblerait finalement fort à une sorte de clientélisme d'Etat contradictoire dans les termes. Le service public est toujours pour chaque citoyen le médiateur pratique et concret d'une universalité abstraite et, dans cette mesure, il permet à chacun de retrouver l'autre dans le sentiment éprouvé et l'idée rationnelle d'une existence « publique » partagée par laquelle chacun se montre capable de mettre son existence privée entre parenthèses dans la relation à autrui donnant ainsi corps à la désingularisation politique. C'est ainsi qu'il nous révèle la fonction première de l'être - commun politique et contribue puissamment à la

prise de conscience républicaine ainsi qu'au fondement de la civilisation républicaine non plus pensée mais vécue par tout un chacun.

D'une façon plus générale, ne sommes - nous pas devant deux tendances antagonistes de la civilisation occidentale dans la forme qu'elle prend notamment au cours de la Renaissance italienne ? Une qui serait fondée sur une valeur prenant son sens et sa consistance au sein d'un référent universel pouvant accomplir l'humanité de l'homme, et l'autre fondée sur un processus d'individualisation et de singularisation qui mettrait en jeu dans le devenir historique une sorte de force centripète et générerait une tendance à la séparation. La civilisation de la Renaissance italienne telle que l'a décrite Jacob Burckhardt présente ces deux aspects. D'un côté le développement de l'individu est déterminé par le contexte politique et historique et de l'autre cette affirmation de l'individualité et cette découverte du Soi permet un certain développement des facultés humaines. Discutant la notion de « caractère individuel », Burckhardt explique les conditions historiques et politiques permettant son avènement : « (...) c'est précisément l'absence d'influence politique qui a développé avec d'autant plus d'énergie les aspirations des particuliers. La richesse et la culture en tant qu'elles pouvaient se développer dans la concurrence et l'émulation ; avec cela une liberté municipale qui ne laissait pas d'être considérable ; finalement l'existence d'une Eglise qui ne se confondait pas avec l'Etat, (...) tous ces éléments réunis favorisaient certainement l'éclosion d'idées individuelles, et c'est précisément l'absence des luttes de partis qui permettait aux esprits de se développer à l'aise. Il est bien possible que le simple particulier, indifférent en matière politique, partagé entre ses occupations sérieuses et ses goûts esthétiques, soit arrivé dans ces Etats despotiques du 14 ème siècle au complet épanouissement de ses facultés avant les citoyens d'autres Etats.» [521] L'homme découvre ainsi le plan de la subjectivité, son propre pouvoir de création ainsi que des potentialités qui l'individualisent et, dans un même mouvement, il développe la capacité de considérer le monde qui l'entoure ou ses propres activités (par exemple politiques) d'une manière objective. Tout se passe comme si cet homme de la Renaissance tenait un juste milieu entre singularité individualisée déterminant une forme propre de liberté, et universalité de facultés permettant de connaître l'ordre de sa propre nature, du cosmos en général, et de la société. Dans sa conférence « l'individu et l'universel » Burckhardt s'interrogeant sur les « grands hommes », « poètes » « philosophes » ou « artistes », explique qu'ils concentrent et expriment dans leur individualité quelque chose d'universel qui tient soit à leur époque soit à l'ordre du monde en général : « Les artistes, les poètes et les philosophes ont une double fonction : exprimer la nature intime de leur époque et celle du monde pour la transmettre à la postérité comme un message impérissable.» [522] La Renaissance n'est - elle pas en outre cette période dans laquelle le créateur est irremplaçable parce que « (...) l'ensemble de l'univers se combine avec son individualité d'une manière unique et pourtant universellement valable.» [523]

---

521 BURCKHARDT, La civilisation de la Renaissance en Italie, vol. 1, Paris, Le livre de poche, Collection " biblio essais ", 1958, pp. 200 / 201.

522 BURCKHARDT, Considérations sur l'histoire universelle, Paris, Payot, Collection " Petite bibliothèque Payot ", 1972, p.240

523 Ibid., p. 241.

L'homme ainsi semble s'autonomiser et découvrir une rationalité immanente au réel ou constitutive de son être propre. Or, nous posons la question : *la modernité politique n'a - t - elle pas privilégié et accentué la tendance à la singularisation et celle - ci ne prend - elle pas souvent la forme inquiétante de l'oubli de l'homme du point de vue de ce qui est commun à l'humanité et qui par conséquent l'unifie?* Certes, cette tendance existait déjà à l'époque de la renaissance. Comme le notait Ernest Bloch, « L'activité est le nouveau mot d'ordre » [524] : « L'architecte Alberti traduit le sentiment de son temps par une formule sobre mais significative : " L'homme est créé pour agir, l'utilité est sa destinée ".» [525] Prolongeant ces tendances de multiples manières, ne sommes - nous pas dans un contexte où l'oubli de l'homme trouve sa justification dans l'affirmation de la singularité et d'une liberté qui l'accompagne et qui ne se co - détermine plus dans la référence à un logos partagé? N'est - ce pas alors le primat accordé à ce qui *est* qui sert de caution et de justification à cette doctrine consistant à affirmer l'individu pour mieux oublier l'homme comme être universel, aussi bien du point de vue de son mode de sociabilité politique que du point de vue de l'accomplissement de ses facultés?

La crise de la civilisation politique paraît ainsi consister en une crise de la médiation : l'individu et l'organisation politique, chacune de leur côté, ne risquent - t - elles pas de devenir *médiateurs de leur propre finitude* ? L'individualisme d'origine démocratique ne conduit - il pas ainsi à la résorption du cosmos politique qui organisait depuis l'Antiquité grecque les rapports à l'autre, à nous - mêmes et, d'une manière générale, les modalités de notre être - au - monde ? Tout se passe comme si le logos mis en place par la civilisation politique républicaine avait produit des effets contraires à son principe comme l'avait fort bien vu Tocqueville : l'universel ayant mené à la conscience de soi et à l'individualisme, le singulier s'affirme alors seul et pour lui - même et se sépare peu à peu du socle fondateur auquel il doit son existence. Ce n'est pas d'une simple désolidarisation vis - à - vis du corps politique qu'il s'agit non plus que d'un éloignement marquant historiquement le développement de la sphère privée d'existence. *Il s'agit en réalité d'une crise anthropologique profonde qui, tout en mettant l'individu face à sa propre indétermination intérieure du fait d'un rapport à soi de moins en moins médiatisé, le place dans une position dans laquelle il ne peut plus comprendre le sens de son intégration dans l'unité du corps politique* ; ce qu'il comprend en effet, c'est avant tout ce qu'il recherche lui - même dans un rapport au monde social et politique qu'il prend de plus en plus comme *un donné* et auquel il semble ne plus vouloir participer. Peut - être vivons - nous en ce début de siècle *une crise plus générale de la médiation et de l'objectivité.* L'individu devenu « mesure de toute chose » ne ramène - t - il pas tout à lui — l'univers, la société, les autres — dans un mouvement concentrique? Mais, quoi qu'il fasse, il ne peut se saisir et s'objectiver seul ; cela il ne le peut en effet que dans, par, et avec les autres, non pas dans une visée indistinctive mais dans la claire conscience que sa singularité ne peut être que l'autre versant de ce qui est commun à lui et aux autres dans le cadre de la civilisation républicaine.

---

524 BLOCH, La philosophie de la Renaissance, Paris, Payot, Collection " Petite bibliothèque Payot ", 1974, p. 6.

525 Ibid., p. 5.

BIBLIOGRAPHIE

1. TRAVAUX CITÉS.

ARON (R.). Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution, Paris, Le livre de poche, Collection " Référence ", 1997.

BACHELARD (G.). La formation de l'esprit scientifique, Paris, Vrin, Collection " Bibliothèque des textes philosophiques ", 1989.

BAECHLER (J.). Démocraties, Paris, Calmann - Levy, Collection " Liberté de l'esprit ", 1985.

BAECQUE (A. De). SCHMALE (W.), VOVELLE (M.). L'an 1 des droits de l'hommes, Paris, Presses du CNRS, 1988.

BLOCH (E.). La philosophie de la Renaissance, Paris, Payot, Collection " Petite bibliothèque Payot ", 1974.

BONALD (De). Réflexions sur la révolution de juillet 1830, Paris, Albatros, 1988.

BOWMAN (F. P.). L'abbé Grégoire évêque des Lumières, choix de textes, Paris, France - Empire, Collection " Lire la Révolution ", 1988.

BUBER (M.). Je et Tu, Paris, Aubier, Collection. " Bibliothèque philosophique ", 1992.

BURCKHARDT (J.). La civilisation de la Renaissance en Italie (tome 1), Paris, Le livre de poche, Collection " biblio essais ", 1958.

— Considérations sur l'histoire universelle, Paris, Payot, Collection " Petite bibliothèque Payot ", 1972.

COMTE (A.). Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité, 4 volumes, Paris, Carilian - Gouery et V. Valmont, 5 ème édition, 1929.

— Plan des travaux nécessaires pour réorganiser la société, dans Philosophie des sciences, choix de textes par Juliette Grange, Paris, Gallimard, Collection " Tel ", 1996.

CONSTANT (B.). De la liberté chez les modernes. Ecrits politiques, textes choisis par M. Gauchet, Paris, Le livre de poche, Collection " Pluriel ", 1980.

CORBIN (A.). Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au 19 ème siècle, Paris, Albin Michel, Collection " L'évolution de l'humanité ", 1994.
DELAPORTE (A). L'idée d'égalité en France au 18 ème siècle, Paris, PUF, Coll. " Histoires ", 1987.
DE MAISTRE (J.). Essai sur le principe générateur des constitutions politiques *suivi de* Etude sur la souveraineté, 1 volume, Paris, Librairie catholique Emmanuel Vitte, 1924.
DESANTI (J.- T.). Un destin philosophique ou les pièges de la croyance, Paris, Le livre de poche, Collection " biblio - essais ", 1984.
DESCARTES. Méditations métaphysiques, dans Oeuvres, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1950.
DILTHEY. L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit, Paris, Cerf, Collection " Passages ", 1988.
— Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit, Paris, Cerf, Collection " Passages ", 1992.
FOUCAULT (M.). Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, Collection " Bibliothèque des sciences humaines ", 1966.
— L'ordre du discours, Paris, Gallimard, 1984.
FURET (F.). Penser la révolution française, Gallimard, Collection " Folio - Histoire ", 1985.
FURET (F.) et HALEVI (R.). Les orateurs de la Révolution française, Paris, Gallimard, Coll. « Pléiade », 1989.
FURET (F.) et OZOUF (M.) (sous la direction de). Terminer la Révolution. Mounier et Barnave dans la Révolution française, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1990.
FUSTEL DE COULANGE, La cité antique, Paris, Hachette, 1900.
GAUCHET (M.). La religion dans la démocratie, Gallimard, Collection " Folio - essais ", 2001.
— La révolution des droits de l'homme, Paris, Gallimard, Coll." Bibliothèque des histoires ", 1989.
GODECHOT (J.). (présentation) Les constitutions de la France depuis 1789, Paris, Gallimard, Collection " GF ", 1970.
GRANGE (J.). La philosophie d'Auguste Comte, Paris, PUF, Collection " Philosophie d'aujourd'hui ", 1996.
GUIZOT, Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire Romain, Paris, Victor Masson, 1851.
HABERMAS (J.). Théorie de l'agir communicationnel, Paris, Fayard, Collection " L'espace du politique ", 1987.
— De l'éthique de la discussion, Paris, Flammarion, Collection " Champs ", 1999.
— Morale et communication, Paris, Flammarion, Collection " Champs", 1999.
HEGEL. Principes de la philosophie du droit, Paris, Vrin, Collection " Bibliothèque des textes philosophiques ", 1981.
— Encyclopédie des sciences philosophiques, 3. Philosophie de l'esprit, Paris, Vrin, Collection " Bibliothèque des textes philosophiques ", 1988.
— Encyclopédie des sciences philosophiques, 1. La science de la logique, Paris, Vrin, Collection " Bibliothèque des textes philosophiques ", 1986.

— Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques, Paris, Vrin, Collection " Bibliothèque des textes philosophiques ", 1987.
— Fragments de la période de Berne, Paris, Vrin, Collection " Bibliothèque des textes philosophiques ", 1987.
— Correspondance, 1 (1785 - 1812), Paris, Gallimard, Collection " Tel ", 1990
— Textes pédagogiques, Paris, Vrin, Collection " Bibliothèque des textes philosophiques ", 1990.
— Première philosophie de l'esprit, Paris, PUF, Collection " Epiméthée ", 1969.
— La phénoménologie de l'esprit, 2 volumes, Paris, Aubier, Collection " Philosophie de l'esprit ", 1977.
— La raison dans l'histoire, Paris, Union Générale d'Edition, Collection 10/18, 1979.
— Leçon sur la philosophie de l'histoire, Paris, Vrin, 1967.
— Science de la logique, Paris, Tome premier, Livre premier, L'Etre, 1 volume, Aubier Montaigne, 1972.
HERMONT - BELOT (R.). L'abbé Grégoire. La politique et l'histoire, Paris, Seuil, Collection " L'univers historique ", 2000.
HUSSERL. Méditations cartésiennes, Paris, Vrin, 1969.
— Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre premier, Paris, Gallimard, Collection " Tel ", 1985.
Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre second, P.U.F. , Collection " Epiméthée ", 1982.
— L'idée de la phénoménologie, P.U.F. ,Collection " Epiméthée ", 1970.
— Recherches logiques, 4 volumes, Paris, P.U.F., Collection " Epiméthée ", 1969 - 1974.
— Logique formelle et logique transcendantale, Paris, PUF, Collection " Epiméthée ", 1957.
— Sur l'intersubjectivité, 2, Paris, P.U.F. , Collection " Epiméthée ", 2001.
— La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, Gallimard, Collection " Tel ", 1989.
JACQUES (F.). " Les conditions dialogiques de la références ", dans Les études philosophiques, n° 3, Juillet - Septembre 1977.
JOLY (H.). Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis. Paris, Vrin, 1985.
KANT. Propos de pédagogie, Paris, dans Oeuvres complètes, Gallimard, Collection " Pléiade ", 3 volumes, 1980 - 1986.
— Critique de la raison pure, Paris, dans Oeuvres complètes, Gallimard, Collection " Pléiade ", 3 volumes, 1980 - 1986.
— Critique de la raison pratique, Paris, dans Oeuvres complètes, Gallimard, Collection " Pléiade ", 3 volumes, 1980 - 1986.
— Critique de la faculté de juger, Paris, dans Oeuvres complètes, Gallimard, Collection " Pléiade ", 3 volumes, 1980 - 1986.
— Métaphysique des moeurs, Paris, dans Oeuvres complètes, Gallimard, Collection " Pléiade ", 3 volumes, 1980 - 1986.
KINTZLER. La république en question, Minerve, 1996.
LA BOETIE, Discours de la servitude volontaire, Paris, Flammarion, Collection " GF ", 1989.

LEFORT (C.). Essais sur le politique. 19 ème - 20 ème siècle., Pari, Seuil, Collection " Points - Essais ", 2001.
LEDUC - FAYETTE (D.). Jean - Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité, Paris, Vrin, 1974.
— MABLY. Oeuvres complètes, Paris, 1793 - 1794, 15 volumes, édité par Charles Desbrières.
— Sur la théorie du pouvoir politique, Choix de textes par Peter Friedmann, Paris, Editions sociales, Collection " classiques du peuple ", 1975.
MATHIEZ (A.). La Révolution française, 2 volumes, Union Générale d'Edition, Paris, Collection " 10/18 ", 1978.
— MERLEAU - PONTY (M.). Phénoménologie de la perception, Gallimard, Collection " Tel ", 1976.
— Résumé de cours (collège de France, 1952 - 1960), Gallimard, Collection" Tel ", 1968.
— Le visible et l'invisible, Gallimard, Collection " Tel ", réed. 1979.
— MESURE (S.) Et RENAUT (A.). Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique, Paris, Flammarion, Collection " Champs ", 1999.
— MONTESQUIEU. De l'esprit des lois, Paris, Flammarion, Collection " GF ", 1979.
— NICOLET (C.). L'idée républicaine en France, Gallimard, Collection " Tel ", 1994.
— NIETZSCHE. Humain, trop humain, 2 volumes, Paris, Gallimard, Collection " Folio - essais ", 1987.
PASQUINO (P.), Sieyes et l'invention de la constitution en France, Odile Jacob, 1998.
PEGUY. Notre jeunesse, Gallimard, Collection " idées - nrf ", 1969.
PLATON. Les lois, dans Oeuvres complètes, 2 volumes, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1950.
PLATON. Alcibiade, dans Oeuvres complètes, 2 volumes, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1950.
PLUTARQUE. La vie des hommes illustres, Gallimard, collection « Pléiade », 1951.
POPPER (K). La connaissance objective, Paris, Flammarion, Collectiopn " Champs ", 1998.
— Conjectures et réfutations, Paris, Payot, Collection "Bibliothèque scientifique ", 1985.
— (avec J. ECCLES). The Self ans its Brain. An argument for interactionism? Berlin, Springer - Verlag, 1977.
QUINET (E.), L'enseignement du peuple, Hachette littératures, Collection " Pluriel ", 2001.
RAWLS (J.) Libéralisme politique, PUF, Collection " Quadrige ", 2001.
ROUSSEAU. Du contrat social, dans Oeuvres complètes, 5 volumes, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1959 - 1995.
— Considérations sur le gouvernement de Pologne, dans Oeuvres complètes, 5 volumes, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1959 - 1995.
— Ecrits sur l'abbé de Saint Pierre, dans Oeuvres complètes, 5 volumes, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1959 - 1995.
— Discours sur l'économie politique, dans Oeuvres complètes, 5 volumes, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1959 - 1995.
— Emile ou de l'éducation, dans Oeuvres complètes, 5 volumes, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1959 - 1995.

— Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, dans Oeuvres complètes, 5 volumes, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1959 - 1995.
— Narcisse, dans Oeuvres complètes, 5 volumes, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1959 - 1995.
SARTRE (J. - P.). Critique de la raison dialectique, " Théorie des ensembles pratiques " (tome 1) , Paris, Gallimard, Coll. " Bibliothèque des idées ", 1985.
— L'être et le néant, Paris, Gallimard, " Bibliothèque des idées ", 1943.
SCHNAPPER (D.). La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine. Paris, Gallimard, 2001.
SEE (H.). Les idées politiques en France au 18 ème siècle, Paris, Hachette, 1920.
SIEYES (Joseph Emmanuel.). Qu'est - ce que le Tiers Etat ?, Paris, PUF., Coll. « Quadrige », 1989.
SIRINELLI (J.- F). (sous la direction de). Histoire des droites en France, Paris, Gallimard, Collection " nrf - essais ", tome 1 : « Politique », 1992.
STAEL (De). Considérations sur la révolution française, Paris, Tallandier, Collection " In texte ", 1983.
TAINE (H.). Les origines de la France contemporaine, 11 vol., Paris, Hachette, réed. 1909.
TOCQUEVILLE. De la démocratie en Amérique, 2 vol., Paris, Flammarion, Collection " GF ", 1981.
— Voyage en Amérique, dans Oeuvres, vol. 1, Paris, Gallimard, Collection " Pléiade ", 1991.
VERNANT (J.- P.). Les origines de la pensée grecque, Paris, PUF, Collection " Mythes et religions", 1962.
— L'individu, la mort, l'amour. Soi - même et l'autre en Grèce ancienne, Paris, Folio, Collection " Histoire ", 1996.
WALTER (G.). Robespierre, Paris, Gallimard,1961.
WEIL (E.). Hegel et l'Etat, Paris, Vrin, 1980.

2. TRAVAUX CONSULTÉS ET OUVRAGES DE RÉFÉRENCE.

ABENSOUR (M.). La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien, PUF, Collection " Les essais du Collège international de philosophie ", 1997.

ARISTOTE, Ethique à Nicomaque, Paris, Vrin, 1990.

— La politique, Paris, Vrin, 1995.

ARENDT (H.). La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique. Paris, Gallimard, Collection " Folio - essais ", 1989.

— La condition de l'homme moderne, Paris, Calmann - Lévy, Collection " Liberté de l'esprit ", 1961.

— La nature du totalitarisme, Paris, Payot, Collection " Bibliothèque philosophique ", 1996.

ARON (R.). Etudes politiques, Paris, Gallimard, Collection " Bibliothèque des sciences humaines ", 1972.

— Les grandes étapes de la pensée sociologique, Gallimard, Collection " Tel ", 1983.

BENOIST (J. De) et KARSENTI (B.). Phénoménologie et sociologie, Paris, PUF, Collection " Fondements de la politique ",

BERTEN (A.), Da SALVEIRA (P.), POURTOIS (H.). Libéraux et communautariens (choix de textes), Paris, PUF, 1997.

CANIVEZ (P.), LABARRIERE (P. J.) (sous la direction de). Discours, violence et langage : un socratisme d'Eric Weil, Paris, Osiris, Collection Le cahier du Collège international de philosophie ", 1990.

COQ (G.). Laïcité et république, la leçon nécessaire, Paris, Editions du Félin, 1995.

DONEGANI (J. M.) Et SADOUN (M.). La démocratie imparfaite, Paris, Gallimard, Collection " Folio - Essais ", 1994.

DUPORTAIL (G. F.). Phénoménologie de la communication, Paris, Ellipses, Collection " Philo ", 1999.

FERRY (L.), RENAUT (A.) Philosophie politique, 3 volumes, Paris, PUF, 1985.

FICHTE. Fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science, PUF, Collection " Epiméthée ", 1984.

FREUND (J.). L'essence du politique, Paris, Sirey, 1965.
FRICK (J. - P.). Auguste Comte ou la République positive, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1990.
GAUCHET (M.). La démocratie contre elle - même, Paris, Gallimard, Collection " Tel ", 2002.
— La révolution des pouvoirs, Paris, Gallimard, Coll." Bibliothèque des histoires ", 1995.
Groupe d'étude du matérialisme rationnel (GEMR), De la puissance du peuple. 1. La démocratie de Platon à Rawls, Paris, Le temps des cerises, 2000.
HABERMAS (J.). Droit et morale. Tanner lectures (1986), Seuil, Collection " Traces écrites ", 1997.
— Droit et démocratie : entre faits et normes, Paris, Gallimard, Collection " Nrf - essais ", 1997.
— L'intégration républicaine, Fayard, 1998.
HEIDEGGER (M.). Etre et temps, Gallimard, Collection " Bibliothèque de Philosophie ", 1988.
JOUVENEL (B. De). Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance, Paris, Hachette littérature, 1972.
— Du principat et autres réflexions politiques, Paris, Hachette littérature, 1972.
KYMLICKA, Contemporary political philosophy. An introduction. Oxford, Oxford University Press, 1990.
KRIEGEL (B.). Philosophie de la république, Paris, Plon, 1998.
LEVINAS (E.). De l'existence à l'existant, Paris, Vrin, Collection " Bibliothèque des textes philosophiques ", 1993.
— Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, Paris, Le livre de poche, Collection " Biblio - Essais ", 1990.
MACINTYRE (A.), Contre la vertu, Paris, PUF, Collection " Léviathan ", 1997.
MANENT (P.), La cité de l'homme, Paris, Fayard, Collection " l'esprit de la cité ", 1995.
MUCCHIELLI (R.). Le mythe de la Cité idéale, Paris, PUF, Collection " Bibliothèque de philosophie contemporaine ", 1960.
PHILOSOPHIE POLITIQUE (Revue internationale de philosophie politique), n° 4, " La République ", Paris, PUF, 1993.
POPPER (K.). La société ouverte et ses ennemis, 2 volumes, Paris, Seuil, 1979.
RAWL (J.). Théorie de la justice, Seuil, Collection " Essais ", 1997.
RENAUT (A.). Le système du droit (Philosophie et droit dans la pensée de Fichte), Paris, PUF, Collection " Epiméthée ", 1986.
— " De la philosophie comme philosophie du droit (Kant ou Fichte?) ", Bulletin de la Société française de Philosophie, juillet - septembre 1986, Armand Colin, 1987.
RENAUT (A.), SOSOE (L. K.). Philosophie du droit, Paris, PUF, 1991.
RENAUT (A), en collab. Avec P; SAVIDAN et P. H. TAVOILLOT. Histoire de la philosophie politique, 5 volumes, Paris, Calmann - Lévy, 1999.
RICOEUR (P.). Soi - même comme un autre, Paris, Seuil, Collection " Essais ", 1990.
— Du texte à l'action. Essai d'herméneutique 2, Paris, Seuil, Collection " Essais ", 1998.
— Lectures 1. Autour du politique, Seuil, Collection " La couleur des idées ", 1991.
— Le juste, Paris, Esprit, 1995.

ROMILLY (J . De). Problèmes de la démocratie grecque, Paris, Pocket, Collection " Agora - Les classiques ", 1996.
RUE DESCARTES (Revue du Collège international de philosophie), n°3, " Citoyenneté, démocratie, république ", Albin Michel, 1991.
TAYLOR (C.), Multiculturalisme. Différence et démocratie, Paris, Aubier, 1994.
TOURAINE (A.). Qu'est - ce que la démocratie?, Paris, Fayard, 1994.
VERNES (P. M.). La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté, Paris, Payot, Collection " Traces ", 1978.
VOVELLE (M.) (présentation). Les droits de l'homme et la conquête des libertés. Des Lumières aux révolution de 1848 (Actes du Colloque de Grenoble - Vizille 1986), Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1988.
WEBER (M.). Le savant et le politique, Paris, Union général d'édition, Collection " 10/18 ", 1994.
WEIL (E.). Essais et conférences, tome 2, " Politique ", Paris, Vrin, Collection " Bibliothèque d'histoire de la philosophie ", 1991.
— " Violence et langage ", dans Cahier Eric Weil, tome 1, Lille, Presses universitaires de Lille, 1996.

SOMMAIRE

INTRODUCTION

La crise de la conscience républicaine .
L'épistémè politique à l'épreuve de la singularité 3

✧ Chapitre 1 ✧

DÉSINGULARISATION ET CONSTITUTION PREMIÈRE DE L'ÊTRE - COMMUN POLITIQUE 17

1.- Le sujet « extraverti» et l'être - commun de la Cité. Logos politique, dénaturation et humanisation 17

2. L'incorporel politique. Corps propre et corps institué. Approche phénoménologique de l'expérience politique 33

3.- L'Un - unique et l'Un - commun : ontologie de la singularité et logique de l'universalité politique..... 51

4.- La détermination originaire de l'être - commun comme condition du contrat politique..... 57

5.- Hegel à Berne. Intériorisation et idéalisation de la loi républicaine.....68

6.- Déficit ontologique et corps politique : la dynamique de l'être et du devoir - être.....74

✧ Chapitre 2 ✧

L'HORIZON ÉGALITAIRE ET LA DYNAMIQUE DE LA CIVILISATION RÉPUBLICAINE 82

1.- Métaphysique du peuple et représentation politique.....82

2.- L'impossible incarnation égalitaire. L'idéal et la violence.....101

3.- Pensé des Lumières et civilisation de l'égalité 119

4.- La dynamique de l'individualisme égalitaire 129

5.- Intérêt particulier et vertu politique : république et/ou démocratie? 137

6.- Etre - commun politique et idéal de souveraineté : un exemple de difficultés constitutionnelles.....143

7.- Etre - commun et droits de l'homme : universellement politique et universellement humain 152

8. Langue universelle et émancipation révolutionnaire comme refus de l'être chez Grégoire.....163

✧ Chapitre 3 ✧

LE SENS ANTHROPOLOGIQUE DE L'ACCOMPLISSEMENT RÉPUBLICAIN.....174

1. - L'émergence anthropologique de l'être - commun politique. Réflexion sur l'archéologie et la généalogie de l'institution chez Rousseau.....174

2.- Le citoyen et l'Etat : indifférence réciproque et morcellement du corps politique 181

3.- Etre institué : devenir ce que l'on est pas. L'etre - commun comme idéalité et refus de l'origine 188

4.- Désapprendre à être soi : institution républicaine et pédagogie objectiviste 203

5.- Désingularisation morale et institution politique 213

6.- Etre - commun et immortalité : universalité et Grand - Etre dans la philosophie de Comte.....220

✧Chapitre 4 ✧

PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ÊTRE - COMMUN.

LA POLITIQUE COMME FORCE

IMMATERIELLE D'INSTITUTION....229

1.- La constitution première de l'être - commun : intersubjectivité, immatérialité, communauté politique 230

2.- Emergence phénoménologique de l'être - commun 1 : existence et être - commun 243

3.- Emergence phénoménologique de l'être - commun 2 : actes de langage et constitution du logos politique 254

4.- Phénoménologie de l'espace public 263

5.- Intersubjectivité et constitution de l'objectivité politique. Temps de l'institution et institution du temps 270

6.- La conscience politique de soi : le sens originaire de l'intentionnalité politique. Phénoménologie des objectités politiques 286

7.- La dialectique de l'institué et de l'instituant. Démocratie communicationnelle et constitution idéale de l'être - commun politique.....302

✧ Chapitre 5 ✧

TÉLÉOLOGIE DE L'ÊTRE - COMMUN POLITIQUE : DÉSINGULARISATION ET VISÉE ÉTHIQUE 324

1.- La dialectique de l'intériorité et de l'extériorité 324

2.- Etre - commun politique et substance éthique 334

CONCLUSION

De l'homme à l'individu : la fin de la civilisation républicaine comme déshumanisation ? 352

Bibliographie. 356

[Mots clé 370

MOTS CLÉ.

1. Désingularisation.
2. Idéalisation politique.
3. Universalité.
4. Singularité.
5. Identité.
6. Conscience républicaine.
7. Egalité.
8. Espace public.
9. Intersubjectivité.
10. Intentionnalité politique.
11. Souveraineté.
12. Etat.
13. Démocratrie.