HAL
open science

Le corps politique dans une perspective phénoménologique

Agnès Bayrou-Louis

To cite this version:

Agnès Bayrou-Louis. Le corps politique dans une perspective phénoménologique : Arendt, Lefort, Merleau-Ponty, Ricoeur. Science politique. Institut d'études politiques de Paris - Sciences Po, 2013. Français. NNT : 2013IEPP0005 . tel-03656835

HAL Id: tel-03656835

https://sciencespo.hal.science/tel-03656835

Submitted on 2 May 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Institut d'Etudes Politiques de Paris

ECOLE DOCTORALE DE SCIENCES PO

CEVIPOF

Doctorat en Science politique

Programme doctoral Théorie politique

Le corps politique dans une perspective phénoménologique : Arendt, Lefort, Merleau-Ponty, Ricœur

Agnès Bayrou-Louis

Thèse dirigée par Dominique Colas,
Professeur émérite des Universités à l'IEP de Paris

Soutenue le 30 avril 2013

Jury :

M. Dominique Colas, Professeur émérite des Universités, IEP de Paris

M. Jean-Marie Donegani, Professeur des Universités, IEP de Paris

M. Gilles Labelle, Professeur titulaire à l'École d'Études Politiques, Université d'Ottawa (rapporteur)

M. Robert Legros, Professeur émérite de philosophie, Université Libre de Bruxelles, Université de Caen (rapporteur)

M. Georges Mink, Directeur de recherche au CNRS-ISP, Université Paris X Nanterre

Je remercie avant tout M. Dominique COLAS d'avoir accueilli avec bienveillance ce projet de recherche. Et de m'avoir accompagnée de près dans sa réalisation du début jusqu'à la fin.

Je souhaite dire ma reconnaissance à tous les enseignants qui m'ont découvert la théorie politique. Je remercie en particulier Mme Camille FROIDEVAUX-METTERIE et M. Didier MINEUR alors à l'IEP ; M. Jean-Marie DONEGANI, M. Marc SADOUN, à l'Ecole doctorale, ainsi que M. Jean BAUDOUIN ; M. Gil DELANNOI et M. Lucien JAUME, au CEVIPOF.

Je remercie Mme Marie-Hélène KREMER pour sa disponibilité et sa patience à toute épreuve.

Ma gratitude va tout particulièrement à M. Pierre MANENT qui, depuis si longtemps, entretient le goût de l'intelligence des choses politiques chez tous ses étudiants. Je souhaite exprimer ma reconnaissance à M. Philippe PORTIER, qui m'a dirigée avec bienveillance dans les premiers temps de ma recherche. Je remercie également M. Robert LEGROS, pour son amour communicatif de la phénoménologie politique et pour ses conseils. J'adresse un remerciement particulier à M. Alexander SCHNELL dont l'enseignement rend simple la phénoménologie compliquée et à cause de la confiance qu'il a d'emblée mise en moi.

Je remercie le directeur, les enseignants et le personnel de l'IEP de Lille qui m'ont si bien accueillie. Je remercie en particulier M. Michel HASTINGS pour ses conseils et ses encouragements à terminer la thèse.

Je remercie M. Julien FRETEL qui m'a montré le chemin de l'enseignement et parce qu'il pratique la sociologie politique la plus compréhensive qui soit.

Merci à toutes les petites, ou plutôt grandes mains qui ont relu ma thèse, morceau par morceau.

Bien sûr, je remercie Adrien LOUIS, grâce à qui la fin douloureuse de cette thèse a été si joyeuse. Mais, c'est si peu dire que je te remercie.

Je remercie ma mère qui a toujours espéré pour moi contre toute espérance. Je remercie mon père, par qui l'amour de la politique m'est aussi venu, même si « aimer la politique » se dit en plusieurs sens.

Je remercie avec affection les frères et sœurs qui répondent toujours et ne raccrochent jamais. Sans oublier ni les conjoints, ni les neveux.

Merci à André et Christophe pour leurs conseils scientifiques rigoureux.

Je remercie Ségolène, Marie, Loriane et Camille, qui savent rire même quand c'est grave. Ainsi que les deux Marion et Alicia.

Je remercie chaleureusement le groupe des doctorants de l'EHESS qui vivent la recherche comme une amitié. Ils s'appellent Marie-Hélène, Felix, Cynthia et parfois Ariane. Et non moins chaleureusement, le docteur de l'EHESS, Giulio.

Merci enfin aux doctorants de théorie politique de Sciences-po qui font tout pour faire vivre et revivre cette discipline.

A Pic.

Table des matières

INTRODUCTION **1**

A - Une notion suspecte et incontournable 2

B- Problématique et choix du corpus 9

C- Hiérarchie des questions et positionnement méthodologique 17

PREMIÈRE PARTIE : LA QUESTION DU CORPS POLITIQUE ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE **29**

***1ÈRE SOUS PARTIE* : L'HISTOIRE DU « CORPS POLITIQUE »** **30**

I - Aristote et le caractère organique de la cité **33**

A - Ce que l'image du corps désigne : l'antériorité de la cité 33

B - Ce que l'argument organique ne signifie pas : identité biologique de la cité et négation de l'individu 38

C - Aristote, le corps politique et la démocratie 41

II - Jean de Salisbury et l'unité spirituelle du royaume chrétien **49**

A - Jean de Salisbury en son siècle 49

B - L'image du corps politique dans le Policraticus 52

C - Le prince, clef de voûte de la république 56

D - Les prêtres, mémoire de la Loi divine 63

E - Le primat de la justice 65

F - Richesse et difficulté de la théorie politique de Salisbury 68

III - Thomas Hobbes : l'État moderne à visage humain **71**

A - La renaissance moderne du « corps politique » 71

B - L'unité de l'État hobbesien 74

C - Nature et politique chez Hobbes 81

D - Le retournement de l'image du corps politique 87

IV - Conclusion : l'image du corps et la politique **95**

***2NDE SOUS-PARTIE* :LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET LA QUESTION DU CORPS POLITIQUE** **105**

V - La phénoménologie et le problème politique **107**

A - Une question « irritante » 108

B - La méthode phénoménologique et ses implications 115

C - Phénoménologie et politique 124

VI - Vers une phénoménologie du corps politique **143**

A - La redéfinition phénoménologique du corps 143
B - La chair, médium de la relation intentionnelle 146
C - Autrui et le corps de chair ; la distinction entre chair et corps 149
D - Le corps de chair et le monde environnant 153
E - Jalons pour une phénoménologie du corps politique 155
VII - Conclusion : quatre auteurs pour une enquête 161

DEUXIEME PARTIE : LE CORPS POLITIQUE DANS L'INTERPRÉTATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU TOTALITARISME 165

I - Hannah Arendt : la destruction totalitaire du corps politique 177
A - Réflexion introductive : l'analyse arendtienne du Léviathan 180
B - L'atomisation de la société totalitaire 191
C - L'indétermination territoriale du système totalitaire 201
D - Une politique de l'immédiateté 205
E - Conclusion : le monde-fantôme du totalitarisme 208
II - Maurice Merleau-Ponty : l'abstraction communiste 211
A - Le totalitarisme manqué ? 211
B - Le marxisme et l'incarnation des valeurs humaines 217
C - L'abstraction communiste 227
D - Conclusion : l'universalisme comme problème 243
III - Paul Ricœur : la méconnaissance de l'autonomie du politique 247
A - La seconde crise de la démocratie 248
B - La nature politique du mal et l'organisation du pouvoir 257
C - La corruption de l'unité du corps politique 264
D - Conclusion : faiblesse du citoyen, faiblesse de la cité 269
IV - Claude Lefort : le totalitarisme entre organicisme et mécanisme 271
A - L'organicisme totalitaire 275
B - Le principe mécanique de la société totalitaire 290
C - Conclusion : de la liberté des modernes 300
V - Conclusion : Négation du politique, négation du donné 303

TROISIEME PARTIE : LA MÉDIATION DU CORPS POLITIQUE 309

I - L'action et la communauté politique 313
A - Hannah Arendt : l'inconditionnalité de l'action et la condition politique de l'homme 313
B - Paul Ricœur : la politique entre la liberté et la nature 332
C - Conclusion : sur la notion de médiation 349

II - La chair de l'histoire **355**
A - Introduction : l'activité de la pensée et l'expérience du corps propre 356
B - Merleau-Ponty : la liberté dans l'histoire personnelle et publique 366
C - Histoire et institution 375
D - De Merleau-Ponty à Lefort : histoire et institution politique 395
E - L'expérience des sociétés « sans histoire » 401
F - L'expérience des sociétés démocratiques 409
G - Conclusion : L'institution politique et la chair de l'histoire 416
III - L'unité symbolique du social **421**
A - Merleau-Ponty : le symbolisme généralisé 426
B - Lefort : le politique et la diversité du social 445
C - Paul Ricoeur : permanence du corps politique 466
D - Conclusion : économie et politique 479
IV - Conclusion : corps et chair du politique **483**

CONCLUSION **487**
A - Le phénomène politique 488
B - Parenté du politique et du corps propre 493
C - Une pensée de la médiation 500
D - Pourquoi la métaphore du corps politique n'est pas organiciste 504
E - Une métaphore du corps ou de la chair ? 508
F - Interprétation contemporaine d'une métaphore classique 512

BIBLIOGRAPHIE **525**

INTRODUCTION

« Je ne questionne que là où je suis questionné. »

Franz Rosenzweig,
lettre à Friedrich Meinecke, 1920

A - Une notion suspecte et incontournable

La notion de *corps politique* apparaît à la fois suspecte et nécessaire, incontournable quoique problématique. De prime abord, la notion de corps politique nous apparaît suspecte, dans la mesure où elle semble revêtir un ensemble de connotations non démocratiques. Parler de la communauté politique comme d'un corps, c'est prêter, semble-t-il, à cette communauté des traits qui contredisent la compréhension démocratique de l'homme et de son expérience politique. En effet, même si l'on ignore les différentes interprétations historiques qui en ont été forgées, l'image du corps politique évoque immédiatement l'idée d'une totalité à la fois générale et particulière. Nous savons qu'un corps vivant est une totalité intégrée dont les membres sont inséparables. Aussi la notion de corps politique évoque-t-elle pour nous l'idée d'une unité politique dont les membres, c'est-à-dire les citoyens, ne jouissent d'aucune autonomie. Par ailleurs, tout corps est individuel et se meut parmi d'autres corps également particuliers. De ce côté, le corps politique nous semble figurer une communauté humaine toute particulière et close sur elle-même. Or, sous ces deux aspects, l'image du corps politique entre en contradiction avec l'esprit de la société démocratique, tel que Tocqueville, notamment, l'analysait. La société démocratique, nous le savons, est tout d'abord fondée sur l'affirmation de l'autonomie individuelle. Dans ce type de société, l'homme se pense comme un individu ; il se conçoit comme le sujet et le gouverneur légitime de son existence. Par suite, les phénomènes sociaux ou politiques tendent à apparaître en démocratie comme le simple produit de la rencontre des actions individuelles. Loin donc de voir dans l'individu le membre d'un corps qui le dépasse, l'esprit démocratique comprend la réalité sociale et politique comme un effet de l'existence individuelle qui la précède. Cependant, si l'interaction des individus peut donner naissance à des phénomènes collectifs, c'est que l'homme démocratique n'est pas entièrement séparé des autres hommes. Il nous faut ainsi préciser, comme le fait Tocqueville, que l'individualisme démocratique n'implique pas nécessairement l'enfermement du sujet en lui-même. Au contraire, le propre de l'homme

démocratique est de reconnaître immédiatement en l'autre un homme tel que lui. L'homme démocratique se pense comme un individu et regarde l'autre comme son semblable. Le sentiment du semblable dont parle Tocqueville[1] relie pour ainsi dire tous les hommes entre eux ; il est de tout homme à tout homme. Ainsi l'esprit démocratique, centré sur la reconnaissance de l'individu, contient-il aussi une idée générale de l'humanité, comprise comme totalité des individus. « Dans les siècles démocratiques, nous avertit Tocqueville, les hommes se dévouent rarement les uns pour les autres ; mais ils montrent une compassion générale pour tous les membres de l'espèce humaine. »[2] La perspective démocratique part de l'individu et englobe tous les être humains. Mais c'est alors la particularité du corps politique qui devient problématique pour l'esprit démocratique. L'image d'une unité politique particulière irrite le sentiment démocratique du semblable, dont la portée est fondamentalement universelle. Si la notion de corps politique figure d'un côté l'idée d'une communauté politique englobant et contraignant l'existence individuelle, de l'autre, elle met l'accent sur le particularisme de l'unité politique par rapport à l'universalité humaine.

Les raisons pour lesquelles nous nous méfions de la notion de corps politique sont donc profondes. Pourtant, à travers l'énoncé même de ces raisons, nous percevons l'importance paradoxale que cette notion peut revêtir pour nous. En effet, si elle *semble* contredire la logique de la démocratie, l'image du corps politique contribue par là même à révéler ces éléments de la réalité politique qui constituent un problème pour l'esprit démocratique. Elle nous aide, autrement dit, à cerner les aspects du phénomène politique que l'homme démocratique a du mal à penser. Car, d'un point de vue purement descriptif, et en suspendant tout jugement positif ou négatif sur cet état de choses, force est de reconnaître que la réalité politique se manifeste encore à travers l'existence de sociétés politiques constituées et distinctes. Pour l'heure, l'expérience politique de l'homme, y compris dans le monde démocratique, apparaît toujours inscrite dans le cadre d'unités politiques organisées et particulières, même si la situation de ces unités est changeante. Tout d'abord, le fait que la vie politique procède d'un échange entre les actions et les opinions individuelles, n'empêche pas que l'ordre politique se présente à l'individu comme un ordre déjà constitué dans lequel il s'inscrit. La forme du régime, les institutions politiques, constituent dans une certaine mesure

---

[1] À notre connaissance l'expression n'apparaît pas telle quelle chez Tocqueville, mais elle désigne très exactement ce que Tocqueville décrit : la façon dont chacun voit et sent dans l'autre homme son semblable, et donc, se compare personnellement à lui, souffre avec lui etc.

[2] *De la démocratie en Amérique*, tome II, Paris, Gallimard, 1986, p. 233-34.

des données de l'action politique, bien qu'elles puissent être transformées par celle-ci. D'autre part, si le sentiment démocratique porte par nature au-delà des frontières politiques, l'humanité contemporaine reste néanmoins divisée en unités politiques distinctes. Un des aspects du phénomène politique est, aujourd'hui encore, lié à ce que Raymond Aron appelait le *pluriversum* des États. En d'autres termes, c'est toujours à une pluralité d'unités politiques que nous avons affaire. Notons que la reconnaissance du pluralisme des unités politiques, et donc du caractère relativement particulier de chacune d'entre elles, n'implique pas que l'on tienne le particularisme de chaque société pour absolu. De même que l'analyse de la globalité de l'ordre politique dans lequel l'individu s'inscrit n'implique de façon nécessaire aucune négation de l'autonomie individuelle, de même la description de la pluralité des unités politiques ne débouche pas obligatoirement sur la négation de l'universalité humaine. Mais la difficulté consiste précisément à penser la réalité politique telle qu'elle se présente à nous, dans un contexte marqué par la centralité de l'individu et la prégnance de l'idée d'humanité. Nous sommes ainsi confrontés à une double question. La question est d'abord de savoir si le corps politique – c'est-à-dire la communauté politique en tant qu'elle est à la fois globale et particulière – ne constitue pas une sorte d'impensé de l'esprit démocratique. Mais elle est également de déterminer si la réalité du corps politique peut être pensée sans renoncer à la perspective individualiste et universaliste de la démocratie.

La question que nous tentons d'élaborer peut être reformulée à partir d'une analyse plus précise du contenu métaphorique de la notion de corps politique. Historiquement, la récurrence de la métaphore du corps dans la pensée politique est tout à fait remarquable. Comme nous le montrerons dans notre première partie, chaque époque, et presque chaque penseur, ont eu recours à cette métaphore pour décrire les caractères propres de la communauté politique. Si le contenu de la notion de corps politique a donc énormément varié, on remarque que le recours à l'image du corps sert principalement deux fins. D'une part, la métaphore du corps politique est destinée à illustrer la centralité de l'ordre politique dans l'existence humaine. S'il existe un lien que l'on peut dire « corporel » entre les membres de la communauté politique, c'est que celle-ci constitue, sous un rapport ou sous un autre, le lieu d'accomplissement de la vie humaine. Autrement dit, la participation à la communauté politique confère à la vie humaine une forme qu'elle ne trouverait pas en dehors d'elle. Quelle forme la communauté politique confère à la vie humaine, et par quels moyens elle y parvient : ce sont les points sur lesquels les différents interprètes de la métaphore du corps politique

s'opposent. Pour Aristote, par exemple, les citoyens sont comme les membres de la communauté politique parce qu'en elle se réalise la nature rationnelle de l'homme. C'est à travers la conversation civique sur le juste et l'injuste que la vie humaine trouve sa forme rationnelle. Dans la perspective radicalement opposée de Hobbes, l'on pourrait dire que la constitution du corps politique confère à la vie humaine une forme « tout court », puisqu'elle fait passer l'homme du chaos de l'état de nature à l'ordre civil, grâce à la formation du Souverain. Et, comme on le sait, la principale caractéristique de l'état civil chez Hobbes est de constituer précisément un ordre, c'est-à-dire une absence de chaos. Si donc Hobbes s'oppose frontalement à Aristote dans sa manière de concevoir le corps politique, les deux auteurs suggèrent à travers cette image que la dimension politique de l'expérience humaine est centrale et irréductible, dans la mesure où son affaiblissement impliquerait, pour l'un, une perte de rationalité, pour l'autre un retour à l'état informe de la multitude. D'autre part, la métaphore du corps politique permet de relier la réalité politique à l'expérience humaine concrète. Tout en marquant la centralité de l'ordre politique, elle permet de rattacher celui-ci à une réalité sensible et accessible : le corps humain. À cet égard, il importe peu que les auteurs s'appuient sur une compréhension préalable du corps humain pour élaborer leur conception du politique ou qu'au contraire, comme ce peut être le cas pour Hobbes, ils forgent une théorie du corps adaptée à leur propos politique. Ce qui compte avant tout, c'est que la réalité politique trouve son expression dans une image qui possède une signification immédiatement sensible, quelle que soit par ailleurs la complexité de la théorie du corps avancée par l'auteur. L'interprétation mécanique du corps défendue par Hobbes a beau être sophistiquée et même abstraite, le lecteur croit comprendre aisément ce qu'il lit dans l'introduction du *Léviathan*. La force de la métaphore du corps politique est ainsi de pouvoir en même temps désigner le caractère irréductible de l'ordre politique et le réinscrire dans l'expérience humaine la plus proche.

Ce qui précède nous ramène à l'ambivalence de la notion de corps politique. D'un côté, en effet, nos remarques précédentes sont susceptibles d'aggraver notre gêne par rapport à une telle notion. De prime abord, l'idée que la vie humaine requiert une mise en forme politique apparaît contradictoire avec l'individualisme démocratique. Si l'homme est un être individuel et autonome, n'est-ce pas que son existence trouve sa forme en elle-même ? On peut d'ailleurs soutenir cette perspective sans dénier complètement l'importance de la politique. La politique joue un rôle important, crucial même, dans la mesure où une certaine organisation du pouvoir est nécessaire pour que l'homme puisse s'adonner librement à ses expériences.

Mais, malgré tout, la dimension politique de l'existence demeure fondamentalement seconde, car c'est en lui-même que l'individu trouve sa forme. Dans cette perspective, il apparaît très difficile de renouer avec la signification traditionnelle du corps politique. De surcroît, la tentative pour rattacher la réalité politique à l'expérience du corps risque de paraître suspecte dans un contexte où le corps est perçu de façon ambiguë. À l'époque contemporaine, le corps est certes valorisé, dans la mesure où il représente la spontanéité même de la vie humaine. Le corps doit être ainsi soigné et surtout libéré des contraintes morales et sociales qui pesaient autrefois sur lui. Mais en même temps, le corps est une figure du déterminisme qui hante la vie de l'homme. Ses limites sont ainsi vécues comme une entrave au mouvement de la liberté devant être au maximum surmontée[3]. De même, pourrait-on dire, que l'homme démocratique voit naturellement au-delà des frontières politiques, de même il ressent comme étrangement contraignantes les limites de son corps. Si l'expérience du corps est elle-même problématique, l'idée de fonder l'ordre politique sur cette expérience le sera d'autant plus. Et cependant, notre analyse précédente nous rend d'un autre côté manifeste le caractère incontournable de la métaphore du corps politique. S'il est vrai que la notion de corps politique vise d'abord à illustrer la centralité du politique dans la vie humaine, cette notion désigne un problème que la théorie politique ne peut contourner. En effet, on pourrait soutenir que la théorie politique cherche précisément à cerner ce que la vie humaine doit (ou ne doit pas) à l'ordre politique. En quel sens la vie humaine est-elle mise en forme politiquement ? Dans quelle mesure échappe-t-elle à l'ordre politique ? Telles sont les questions qui orientent la réflexion politique. En outre, la métaphore du corps politique nous renvoie à la question de savoir comment la réalité politique peut être pensée. En reliant la réalité politique à l'expérience du corps, cette métaphore nous oblige à nous demander en quels termes le politique peut être décrit et si l'on peut s'épargner la tâche de chercher à la politique un fondement dans l'expérience humaine concrète.

En bref, la question du corps politique est une question qui *ne passe pas*. D'un côté, la métaphore du corps politique semble impossible à assimiler par la pensée démocratique. De

---

[3] Sur ce rapport paradoxal de l'homme contemporain au corps, voir les travaux d'Isabelle Queval, *Le Corps aujourd'hui*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 455 p. ; « Le dépassement de soi, figure du sport contemporain », *Le Débat*, mars-avril 2001, n° 114, p. 103-24. Dans cet article, Isabelle Queval écrit par exemple : « la spécificité de notre modernité est d'être tendue entre ces pôles : santé et performance, mesure et démesure. » *Ibid.,* p. 104.

l'autre, la question du corps politique semble impossible à évacuer, parce qu'elle touche au cœur du phénomène politique. Nous pourrions d'ailleurs montrer, à l'appui de notre proposition, que la question du corps politique demeure à l'horizon de la réflexion sur au moins deux phénomènes politiques contemporains. Nous n'analyserons qu'un seul de ces phénomènes, dans la deuxième partie de notre travail, mais tous deux témoignent de la persistance de la question du corps politique. Premièrement, la question du corps politique apparaît sous-jacente à la réflexion sur la nature et l'avenir de la construction européenne. En cherchant à ordonner les opinions sur le sujet européen, on s'aperçoit en effet que le débat central porte sur la question de savoir si l'Union Européenne peut et doit se constituer en un corps politique. Pour les uns, la construction européenne n'a de sens que si elle s'oriente en vue de la formation d'une unité politique constituée, et capable de s'imposer parmi les États du monde. « L'Europe peut-elle projeter sa réalité et sa volonté sur le plan mondial ? »[4], demandait ainsi Raymond Aron. Certains répondent que oui, en ajoutant le plus souvent que l'émergence du corps politique européen est le destin tout proche et irrésistible des nations du continent. Pour Jean-Claude Casanova, « les Européens constituent bien désormais entre eux un corps politique, parce qu'ils dépendent étroitement les uns des autres. Et la construction européenne consiste à donner les règles et les institutions adaptées à sa protection externe et à sa paix interne »[5]. D'autres se montrent plus sceptiques. Pierre Manent, par exemple, exprime ainsi ses doutes à l'égard du caractère politique de la construction européenne : « Mais l'Europe signifie-t-elle aujourd'hui la dépolitisation de la vie des peuples, c'est-à-dire la réduction de plus en plus méthodique de leur existence collective aux activités de la société civile et aux mécanismes de la civilisation ? Ou la construction d'un corps politique nouveau, d'une grande, d'une énorme Nation ? »[6]. Sans aucun doute, c'est la première option qui, aux yeux de Pierre Manent, a jusqu'à présent prévalu. Mais il existe un autre camp, d'ailleurs hétérogène, organisé autour de la récusation de la question du corps politique. De ce côté, l'on considère que l'originalité de la construction européenne consiste précisément en ceci qu'elle accompagne la naissance d'une union politique qui n'est pourtant pas destinée à former un corps politique. Telle nous apparaît la position d'Ulrich Beck. Pour ce dernier, la construction

---

[4] « L'Europe face à la crise des sociétés européennes », conférence à l'ULB, avril 1975, in *L'Europe des crises*, Bruxelles, Emile Bruylant, 1976, p. 134.

[5] « Sur le patriotisme européen », *Commentaire*, Printemps 1992, vol.15, n°57, p. 13.

[6] « La démocratie sans la nation ? », repris dans *Enquête sur la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. *Tel*, 2007, p. 173.

européenne, en dépit du projet même de ses fondateurs, a donné naissance à une situation politique inédite, caractérisée par une multiplication des échanges transnationaux sans intégration à un système politique unique. Cette situation, et donc l'absence d'un corps politique européen organisé, loin d'être un problème, constituent la chance propre de l'Europe contemporaine[7]. Si la position de Jean-Marc Ferry se distingue du cosmopolitisme de Beck, elle suppose également que l'Europe est destinée à échapper d'une certaine façon au problème du corps politique. Pour Ferry, l'Europe post-nationale n'est pas censée former un corps politique, puisqu'elle résulte plutôt d'une sorte d'émancipation par rapport à la formulation traditionnelle du problème de l'identité politique[8].

Nous voyons ainsi que, sans cesser d'être problématique, la question du corps politique se situe au cœur du débat sur l'Union Européenne. Par ailleurs, la question du corps politique fixe une partie de la discussion sur la nature du phénomène totalitaire. Comme nous le montrerons plus tard, l'expérience totalitaire peut en effet apparaître comme l'aboutissement d'une logique politique organiciste. Pour Karl Popper, par exemple, ce qui caractérise la logique totalitaire de façon générale, c'est qu'elle obéit à une vision organiciste (et historiciste) de la société : « Une société close typique peut être comparée à un organisme et la théorie biologique de l'État peut, dans une large mesure, lui être appliquée. »[9] Et en effet, il est dans le nazisme et dans le stalinisme – sociétés closes exemplaires – des indices que la société était conçue comme un grand corps biologique dont les éléments étrangers devaient être expulsés. D'un autre côté, cependant, l'expérience totalitaire semble correspondre à une destruction radicale du corps social et politique des peuples concernés. Ce sont d'abord les conditions minimales d'un rapport politique entre les citoyens qui sont détruites avec l'abolition de la liberté de penser et d'opiner. De plus, les mouvements totalitaires apparaissent animés par une sorte de ressentiment contre la finitude (historique,

---

[7] U. Beck et E. Grande, *Pour un Empire européen*, Paris, Flammarion, 2007, 412 p. U. Beck, « Réinventer l'Europe, une vision cosmopolite », *Cultures et conflits*, hiver 2007, p. 17-29.

[8] « C'est, si l'on veut, l'arrogance du post-national. Il s'agit d'une identité politique émancipée, qui ne se forme pas sur des affiliations », J.M. Ferry et P. Thibaud, *Discussion sur l'Europe*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 176. Il faudrait cependant être plus précis quant à la théorie de Ferry. En effet, l'originalité de cet auteur est que, cherchant à fonder l'Union Européenne sur une éthique universelle, il ne refuse pourtant pas l'idée que l'Europe forme une unité politique particulière. Mais il juge que la singularité européenne ne peut paradoxalement procéder que de la mise en pratique de cette éthique de dimension universelle. De cette façon, mais de cette façon seulement, pourra-t-on dire que l'Europe « incarne » concrètement l'idée républicaine. Cf. *Europe, la voie kantienne. Essai sur l'identité post-nationale*, Paris, Cerf, 2005, p. 66.

[9] K. Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979, tome 1, p. 142.

géographique, culturelle) du corps social. On pourrait ainsi soutenir que, pour Leszek Kolakowski par exemple, la dérive totalitaire du communisme procède d'une grave négation des conditions charnelles de l'existence collective[10].

À travers la réflexion sur l'orientation de la construction européenne et le débat sur la nature du totalitarisme, nous voyons que la question du corps politique se maintient, lors même que cette notion est critiquée et récusée par certains. L'idée du corps politique est critiquée dans la mesure où elle semble figurer une clôture de la société sur elle-même. Mais elle se maintient, parce que la notion de corps politique condense une question centrale pour la pensée politique : en quel sens la vie humaine est-elle inscrite dans l'ordre politique ? De quelle manière l'ordre politique s'inscrit-il dans l'expérience humaine ?

B- Problématique et choix du corpus

Les remarques qui précèdent nous permettent de préciser la question à l'origine de notre travail. Celui-ci, en effet, ne répond pas à un intérêt pur pour l'histoire de la pensée politique. Mais il est né d'une interrogation quant à la manière dont nous, contemporains, nous rapportons à l'expérience politique. Eu égard aux remarques précédentes, le problème est en effet de savoir si une élaboration contemporaine de la notion de corps politique est possible, qui ne soit pas motivée par la volonté de retourner à un régime ancien du politique.

---

[10] Dans son analyse du « mensonge totalitaire », Kolakowski affirme que le totalitarisme repose sur la négation de l'histoire et de la géographie des peuples, laquelle est destinée à priver les hommes de la part collective de leur identité, et à les rendre ainsi plus vulnérables à la domination. « Totalitarianism and the Virtue of Lie », publié dans I. Howe (éd.), *1984 Revisited. Totalitarianism in our Century*, New-York, Harper & Row Publishers, 1983, p. 131. Cette analyse pourrait être avec prudence rapprochée de la critique kolakowskienne de « l'utopie marxiste ». Selon cette critique, le marxisme aurait gravement méconnu la réalité « corporelle » (démocgraphique, géographique) de la vie sociale. Cf. *Main Currents of Marxism*, New York, Oxford University Press, 1978, vol. 1, p. 413-14. Or, si Kolakowski ne soutient certes pas que le communisme soviétique fut un produit direct du marxisme, et devrait lui être imputé, il invite cependant à analyser les ombres ou les ambiguïtés du socialisme marxiste qui ont rendu possible une utilisation politique dramatique de cette doctrine. Cf. « The Myth of Human Self Identity: Unity of Civil and Political Unity in Socialist Thought » in L. Kolakowski et S. Hamshire (éd.), *The Socialist Idea : a Reappraisal*, London, Weiden Feld and Nicolson, 1974, p. 18 *sq*. Et « The Marxist Roots of Stalinism », in R. Tucker (éd.), *Stalinism, Essays in Historical Interpretation*, New York, Norton, 1977, repris dans *My Correct Views on Everything*, South Bend, Indiana, St. Augustine's Press, 2004. p. 28. On peut penser, bien que Kolakowski ne l'écrive pas explicitement, qu'une de ces ambiguïtés réside dans la conception marxiste des conditions charnelles de l'existence sociale.

A-t-on les moyens, sans destituer d'emblée la figure du sujet individuel et l'idée d'humanité qui lui correspond, de penser les caractères collectif et particulier de la communauté politique ? Plus précisément, l'expérience politique peut-elle être encore pensée par référence à l'expérience du corps ?

Ce questionnement nous a conduite à écarter de notre étude la pensée contre-révolutionnaire, qui constitue une partie significative de la littérature sur le thème du corps politique, mais qui tient en quelque sorte pour résolus les problèmes que nous posons, dans la mesure où elle suppose que l'individualisme et l'universalisme démocratiques sont essentiellement fallacieux[11]. Par ailleurs, nous avons choisi de laisser également de côté la théologie politique anglaise et américaine qui réhabilite la figure du corps politique mais sur la base d'une représentation ecclésiale de la société. En effet, étant donné les principes théoriques sur lesquels il repose, l'analyse de ce courant de pensée nous aurait trop rapidement conduite vers une discussion du rapport entre religion et politique qui nous semblait décalée par rapport à l'orientation exacte de notre question[12]. Plus proche de notre sujet aurait été l'analyse du courant personnaliste. À partir d'une compréhension de la personne qui la distingue du pur individu, le personnalisme s'oriente en effet vers une théorie non seulement du corps politique, mais des corps intermédiaires dans lesquels l'existence personnelle s'inscrit. Cependant, bien qu'il ne s'agisse nullement dans ce cas d'une application de la théologie au politique, l'inspiration chrétienne du personnalisme risquait encore de nous entraîner sur un autre terrain de questionnement[13]. Enfin, nous avions déjà, dans un plus petit travail, tenté de définir les traits d'une pensée contemporaine du corps politique à travers l'étude de la pensée républicaine française. On trouve en effet chez les penseurs républicains du tournant du XIXe et du XXe siècles une idée forte de la communauté

---

[11] Sur la pensée de Joseph de Maistre et Louis de Bonald, voir notamment les travaux de J.Y. Pranchère, *L'Autorité contre les Lumières : la philosophie de Joseph de Maistre*, Genève, Droz, 2004, 472 p. ; « Totalité sociale et hiérarchie : la sociologie théologique de Louis de Bonald », *Revue européenne des sciences sociales*, 2011-2, 49/2, p. 145-67.

[12] Les principaux représentants de ce courant sont William T. Cavanaugh et John Milbank. Le premier est notamment l'auteur de *Theological Imagination*, Londond, T&T Clarck, 2002, 126 p. Il a également dirigé avec Peter Scott *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, Balckwell, 2003, 566 p. J. Milbank est l'auteur de *Theology and Social Theories. Beyond Secular Reason*, Oxford, Blackwell, 1995, 443 p. Il a édité avec C. Pickstock et G. Ward, *Radical Orthodoxy*, London, Routledge, 1999, 285 p. Voir également l'article de H.J. Gagey et J.L Souletie, « Sur la théologie politique », *Raisons politiques*, 2001-4, n° 4, p. 168-187.

[13] E. Mounier, *Le Personnalisme*, Paris, PUF, *Que sais-je ?*, 1978, 127 p. Voir aussi J.F. Petit, *Philosophie et théologie dans la formation du personnalisme d'Emmanuel Mounier*, Paris, Cerf, 257 p. Et G. Coq, *Mounier : l'engagement politique*, Paris, Michalon, 2008, 121 p.

politique et nationale, pourtant associée à la reconnaissance de l'autonomie du sujet humain[14]. Cependant, nous avions buté dans notre enquête sur deux limites qui nous ont incitéE à élargir et finalement à modifier notre corpus de thèse. Tout d'abord, dans les textes que nous avions étudiés, l'idée de la République comme communauté civique à la fois universelle et particulière était si présente qu'elle faisait l'objet en elle-même d'une faible théorisation. Autrement dit, parmi les auteurs étudiés du moins, nul n'imaginait que la République pût être autre chose que l'ensemble des citoyens réunis dans le cadre national. De sorte que l'identification de l'autonomie humaine à la communauté politique et à la nation était à peine défendue sur le plan théorique. Pour parler comme Péguy mais, en l'occurrence, contre lui, on pourrait dire qu'à la fin du XIXe siècle, l'idée de la communauté politique appartenait encore au genre des pensées organiques, qu'elle n'était pas devenue une idée logique, c'est-à-dire une thèse que l'on puisse strictement analyser[15]. D'autre part, nous n'avons pas rencontré chez les penseurs républicains que nous avons lus de métaphore du corps politique fortement structurée, en ce sens que l'idée républicaine qu'ils exprimaient n'était pas reliée à une théorie du corps particulière ou clairement situable. Nous avions affaire à une pensée de l'homme et de la politique, sans doute pénétrée d'une certaine compréhension du rapport entre le spirituel et le matériel, mais une compréhension non thématisée. À vrai dire, c'est chez Péguy lui-même que la thématique de l'incarnation est la plus forte, mais étant donné la nature de l'œuvre de ce penseur, une analyse du texte péguyste n'aurait pu constituer une réflexion stricte sur la question du corps politique. Ainsi avons-nous été poussée vers des auteurs plus proches de nous dans le temps, et pour qui la question du corps et celle de la communauté politique étaient précisément devenues des questions à résoudre.

C'est donc en suivant la question du corps politique que nous avons été mise sur la voie de la phénoménologie politique. Comme nous le montrerons de manière plus détaillée en première partie, la phénoménologie se définit originellement, non comme une école de pensée, mais comme une méthode d'analyse des phénomènes à partir de l'expérience plutôt que d'un quelconque système logique ou scientifique. La définition de la méthode

[14] Notre mémoire de master portait plus spécifiquement sur les discours de J. Ferry, et l'œuvre de C. Renouvier et L. Duguit. « Le corps républicain. Lectures de J. Ferry, C. Renouvier et L. Duguit », mémoire de recherche, master 2 à l'Ecole doctorale de Sciences-po Paris, sous la direction de P. Portier, 118 p.

[15] Dans *Notre jeunesse*, Péguy s'attriste que la République ne soit plus une pensée organique, mais soit devenue, pour les républicains eux-mêmes, une thèse à prouver, et pour d'autres, une thèse à réfuter. « On prouve, on démontre aujourd'hui la République. Quand elle était vivante, on ne la prouvait pas. » *Œuvres en prose 1909-14*, Paris, Gallimard, coll. *La Pléiade*, 1961, p. 512.

phénoménologique par Husserl visait ainsi, dans un contexte de crise scientifique et de relativisme croissant, à refonder notre connaissance des choses et de nous-mêmes dans la vérité de notre expérience (la difficulté étant bien entendu de savoir où se situe l'expérience vraie, si elle n'est pas dans les évidences immédiates et contradictoires de la vie quotidienne). Sous ce rapport, la phénoménologie se présente à l'origine comme un retour au sujet, ou du moins à l'expérience subjective, et porte l'ambition d'une science universelle valable pour tous les hommes. Ainsi la phénoménologie s'inscrit-elle, à travers ses différents développements, dans un horizon de pensée contemporain, c'est-à-dire orienté par l'idée de l'autonomie du sujet et de l'universalité humaine. Mais en même temps, dès l'époque de Husserl, la phénoménologie découvre, à travers une description scrupuleuse de l'expérience subjective, que celle-ci n'est jamais que l'envers du rapport fondamental du sujet au monde. Retournant au sujet, elle révèle que celui-ci existe en appartenant au monde : monde des objets et des phénomènes, mais aussi monde social et culturel. Dès les commencements de l'entreprise phénoménologique, l'expérience subjective et l'idée d'humanité sont donc pleinement reconnues et cependant réinscrites dans les formes sociale et historique de l'existence humaine. Ce double mouvement de pensée nous est apparu susceptible de conduire à une interprétation contemporaine de la place de la communauté politique dans la vie humaine.

De surcroît, la phénoménologie, dans son effort pour faire droit à l'expérience vécue, a produit une pensée nouvelle du corps humain, qui constitue en même temps une réhabilitation de la dimension corporelle de l'existence contre toutes les réductions instrumentales ou naturalistes du corps. Cette réinterprétation phénoménologique du corps, commencée avec Husserl et poursuivie après lui, s'appuie sur une distinction entre le corps vécu, appelé en français corps propre ou corps de chair (*Leib*, en allemand) et le corps simplement biologique (*Körper*). Le corps propre est bien le corps humain réel et charnel, mais tel qu'il participe à l'expérience propre du sujet. S'il s'oppose au corps biologique dont parlent les scientifiques, ce n'est donc pas comme le léger s'oppose au concret. C'est au contraire que la description savante de l'organisme humain, en vertu de laquelle le corps n'est qu'un système de *stimuli* et de réponses pris dans un rapport nécessaire à la nature extérieure, est fondamentalement abstraite par rapport à l'expérience corporelle vécue. En effet, dans l'expérience vécue, le corps apparaît autrement lié à l'identité personnelle du sujet. Il en est tout d'abord inséparable, de sorte que l'on peut presque dire que le corps propre est le sujet lui-même. Mais en même temps, le corps de chair est le medium du rapport (vivant et non nécessaire) du

sujet au monde. En d'autres termes, le corps propre participe à la fois de l'identité du sujet par rapport au monde et de son ouverture à ce dernier. Or, de ce côté-ci, il nous semblait encore que la phénoménologie pouvait être porteuse d'une nouvelle lecture du corps politique. D'une part, il nous semblait que la différenciation du corps propre et du corps biologique était susceptible de soutenir une compréhension du corps politique qui se sépare de l'organicisme. Si le corps est distinct de l'organisme, toute pensée du corps politique n'équivaut pas forcément à ce que Popper appelle une « théorie biologique » du politique. D'autre part, s'il est vrai, comme nous l'avons rapidement suggéré, que le corps propre est le vecteur du rapport du sujet au monde, on peut imaginer que le corps propre joue un rôle dans la participation du sujet au monde *politique*, ou à la communauté politique. Le corps propre, tel qu'il est décrit par les phénoménologues, pourrait donc être non seulement la figure, mais le médium de l'expérience politique. Telle est l'hypothèse initiale qui a présidé à l'élaboration de notre travail.

Cette hypothèse ouvrait la voie à deux enquêtes de nature très différente. En théorie, elle aurait pu conduire à la libre élaboration d'une phénoménologie du corps politique à partir de notre expérience. En pratique, un tel projet était immaîtrisable. L'autre option, que nous avons retenue, consistait à rechercher dans la littérature phénoménologique existante les éléments d'une théorie du corps politique. Le choix de cette option nous a donc conduite du côté de ce que l'on peut appeler la « phénoménologie politique ». Par cette expression, on désigne les différents auteurs qui, tout en s'inscrivant plus ou moins explicitement dans la tradition phénoménologique, ont concentré leur analyse sur les problèmes politiques. Cependant, du fait du caractère méthodologique et non pas systématique de la phénoménologie, ce qu'on appelle la phénoménologie politique ne constitue pas une proposition politique unique, mais comprend une variété de positionnements plus ou moins distincts. Au sein de la phénoménologie politique, nous avons choisi quatre auteurs dont l'œuvre, à première lecture, semblait aborder, sous un angle ou sous un autre, la question du corps politique. Tout d'abord, nous avons choisi de conduire notre interrogation à travers la lecture d'Hannah Arendt et Maurice Merleau-Ponty. De l'œuvre d'Arendt, on retient le plus souvent la critique virulente de l'organicisme. Celle-ci est en effet cruciale. Lorsque la société est conçue et fonctionne comme un grand organisme, c'est-à-dire est soumise à des processus historiques ou économiques dont la nécessité s'apparente à celle des lois naturelles, la faculté d'agir de l'homme est détruite en même temps que la pluralité des êtres humains. Et cependant, on méconnaît généralement que cette critique est assortie chez Arendt d'une

pensée non moins forte du corps politique. Dans un texte de 1961 que nous étudierons précisément, Arendt écrit par exemple : « Là où les hommes vivent ensemble mais ne forment pas un corps politique (…) les facteurs régissant leur conduite ne sont pas la liberté, mais les nécessités de la vie et le souci de leur propre préservation. »[16] Dans ce passage, on remarque que la critique d'un mode de vie asservi à la nécessité biologique va de pair avec l'affirmation du corps politique comme lieu d'accomplissement de la liberté humaine. Plus généralement, on peut dire qu'Arendt retrouve l'idée du corps politique dans la mesure où elle s'efforce de réinscrire la liberté humaine dans le cadre de la communauté politique qui lui est approprié. Cependant, on ne rencontre pas chez Arendt de pensée du corps propre qui puisse justifier la métaphore du corps politique à laquelle l'auteur recourt. La notion du corps propre est en revanche centrale dans l'œuvre de Merleau-Ponty, chez qui elle constitue le fondement de l'analyse sociale et politique. La réflexion de Merleau-Ponty suit en effet une double direction. D'un côté, Merleau-Ponty conduit une réflexion de philosophie générale, destinée à montrer, à partir d'une phénoménologie de l'expérience subjective et en particulier de l'expérience perceptive, que l'existence du sujet est inséparable de son inscription dans le monde par le corps propre. Le sujet humain n'est pas une conscience pure dont la liberté consisterait à nier les limites de son corps et le monde donné. Il est un être de chair qui ne peut exister de manière libre qu'en poursuivant l'histoire personnelle dont son corps est porteur et en se mêlant au monde. Or, conjointement, Merleau-Ponty entend montrer que l'analyse du corps propre peut servir de fondation à une pensée de la société et du politique[17]. D'une part, en effet, la participation au monde social et politique constitue une forme d'appartenance comparable à l'appartenance du sujet à son corps. L'incarnation du sujet dans un corps donne certes une figure finie à l'existence subjective, mais en même temps, c'est dans la finitude du corps propre que se situe le principe de la liberté humaine. De façon comparable, le fait que la vie humaine soit inscrite dans un cadre social et politique particulier signifie que l'humanité ne nous apparaît jamais que sous des visages singuliers. Mais c'est pourtant au travers de ces formes singulières que l'universalité humaine se déploie. D'autre part, Merleau-Ponty suggère que le corps propre est aussi le médiateur du rapport du sujet au monde social et politique. Si l'homme était une conscience pure, suggère Merleau-Ponty, sa participation à ce monde serait incompréhensible, car il serait un être immédiatement

---

[16] « What is Freedom ? », *Between Past and Future*, New York, Viking, 1969, p. 148.

[17] Voir l'ouvrage de K.H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundation of Existential Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1988, 339 p.

universel. Mais l'homme est un être incarné, de sorte que, par son corps, il se trouve inscrit dans un rapport privilégié avec d'autres hommes, dans une communauté humaine particulière. Nous voyons ainsi que, pour Merleau-Ponty, il existe un lien non seulement analogique mais réel entre le corps propre et l'expérience sociale et politique de l'homme.

Une lecture croisée d'Arendt et Merleau-Ponty semblait donc s'imposer, puisque la première propose une théorie du corps politique dont le second fournit les soubassements. En même temps, cette lecture était rendue difficile par la distance qui sépare les deux auteurs. Curieusement peut-être, ceux-ci ne sont jamais entrés véritablement en dialogue et leurs préoccupations semblent parfois très éloignées[18]. Par exemple, le souci arendtien pour la dimension *proprement politique* de l'expérience sociale qui s'exprime notamment dans l'analyse arendtienne de la cité grecque, paraît généralement absent de la réflexion de Merleau-Ponty, lequel évoque volontiers d'un même souffle l'expérience *sociale et politique* de l'homme. Cette différence est une illustration de l'écart qui sépare les deux auteurs et qui paraît difficilement franchissable. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi d'inclure l'œuvre de Paul Ricœur à notre corpus. En effet, l'intérêt de la réflexion de Ricœur pour notre sujet réside en ceci qu'elle joint les deux mouvements de pensée que nous avons évoqués. Lecteur de Merleau-Ponty et plus tard d'Arendt, Ricœur s'inspire explicitement de ces auteurs pour élaborer une pensée politique qui tienne ensemble la spécificité du politique et sa fondation dans une philosophie du corps propre. La question du corps propre et celle du corps politique sont d'ailleurs très tôt présentes dans les écrits de Ricœur. Sur le plan politique, il est notable qu'un des premiers articles de Ricœur (et le plus connu) réaffirme la nécessaire participation de l'individu au corps politique : il ne faut pas oublier, écrit Ricœur en 1957, que « l'humanité vient à l'homme par le corps politique »[19]. Cette proposition est continuellement réaffirmée par Ricœur. Dans un texte de 1995, il déclare ainsi appartenir, comme Arendt, à la tradition du libéralisme politique selon laquelle la liberté humaine ne se réalise effectivement qu'à l'intérieur du corps politique[20]. Parallèlement, Ricœur travaille à relier cette proposition à l'analyse du corps propre qu'il a conduite dans ses premiers travaux. S'inscrivant dans la continuité des écrits de Merleau-Ponty, Ricœur a en effet consacré un de ses premiers

---

[18] On trouve seulement quelques allusions d'Arendt à la philosophie générale de Merleau-Ponty dans son ouvrage paru de façon posthume *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, 258 p. Voir notamment les deux premiers chapitres.

[19] « Le paradoxe politique », *Vérité et Histoire*, Paris, Seuil, Points Essais, 1967, p. 297.

[20] « Qui est le sujet de droit ? », *Le Juste 1*, Paris, Esprit, 1995, p. 39-40.

ouvrages à l'élaboration d'une phénoménologie de la volonté mettant en évidence la part du corps propre dans l'action volontaire[21]. Par la suite, il s'est attaché à montrer que la théorie du corps propre constitue le fondement philosophique adéquat à une authentique réflexion politique. Dans l'œuvre de Ricœur, on peut donc espérer trouver les moyens de franchir la distance qui sépare l'analyse arendtienne de la pensée de Merleau-Ponty. Enfin, nous avons progressivement été conduite à prendre en compte les écrits de Claude Lefort. Comme Ricœur, Lefort est étroitement familier de la pensée de Merleau-Ponty (dont il fut le secrétaire), de même qu'il n'a cessé de penser avec Arendt, et parfois contre elle[22]. Mais, si la lecture de Lefort s'est révélée incontournable, ce n'est pas seulement que celui-ci synthétise à sa manière l'inspiration arendtienne et l'inspiration merleau-pontienne. C'est surtout que, sur le thème du corps politique, Lefort conduit une réflexion qui à la fois *complète et contredit* l'hypothèse que nous avons jusqu'ici développée. L'analyse politique de Lefort confirme notre hypothèse de travail, dans la mesure où elle éclaire la façon dont l'expérience humaine est mise en forme au sein de la communauté politique. Sous ce rapport, nous sommes tout près d'une théorie lefortienne du corps politique. Mais en même temps, l'analyse de Lefort contredit notre hypothèse, parce qu'elle identifie la notion de corps politique à un modèle de société ancien, et plus exactement, pré-démocratique. Pour Lefort, le modèle du corps politique est principalement celui de l'Ancien Régime français, dans lequel la société projette son unité dans le corps du roi. De ce côté, l'auteur semble donc nous interdire toute tentative pour reconstituer une théorie contemporaine du corps politique. (Nous tâcherons cependant d'analyser « ce qu'il reste » du corps politique dans la compréhension lefortienne de la démocratie.) Si donc nous avons tenu à intégrer l'œuvre de Lefort à notre enquête, c'est en raison de l'objection interne qu'elle constitue en quelque sorte : la lecture de Lefort introduit dans notre propos une complication que nous ne voulions pas contourner.

En composant notre corpus, nous avons volontairement laissé de côté d'autres auteurs qui pouvaient être rattachés à la tradition phénoménologique. Tout d'abord, nous avons choisi de ne pas nous concentrer sur l'œuvre des fondateurs de la phénoménologie. La raison principale de ce choix est que la question politique est pour ainsi dire absente de la philosophie de Husserl, mais aussi, et peut-être plus encore, de la phénoménologie heideggérienne. Husserl et Heidegger ont posé les jalons d'une phénoménologie qui

---

[21] *Philosophie de la volonté 1 et 2*, Paris, Seuil, Points, 2009 [1e éd. 1949 et 1960], 618 et 582 p.

[22] C. Lefort, « Thinking with and against Hannah Arendt », *Social Research*, Summer 2002, 69/2, p. 447-61.

deviendra après eux politique, mais ils n'ont pas eux-mêmes élaboré de théorie politique proprement dite. C'est pour une raison du même genre que nous avons laissé de côté l'œuvre de Lévinas. Celle-ci se concentre en effet prioritairement sur le problème de l'éthique et non du politique, même s'il existe chez Lévinas une pensée de l'institution que nous aurons l'occasion de mentionner. Pour Lévinas, les institutions politiques sont rendues nécessaires par le fait que les hommes ne peuvent vivre continuellement dans le face à face éthique de l'un avec l'autre, c'est-à-dire par l'irruption du tiers et avec lui, de toute la pluralité humaine. D'autre part, nous avons écarté de notre étude l'œuvre de Sartre, pour la raison que l'interprétation sartrienne de la liberté apparaît franchement contradictoire avec celle défendue par les auteurs de notre corpus. Pour Sartre, la liberté consiste essentiellement à s'arracher au monde donné. Elle est activité pure et toute forme d'appartenance semble la faire retomber dans la pure passivité. Tout autre est la compréhension de la liberté que les auteurs de notre corpus associent à leur théorie du politique ou du corps propre[23]. Merleau-Ponty et Lefort se sont d'ailleurs vigoureusement opposés à la politique sartrienne et nous aurons plus loin à rappeler les termes de cette opposition. Nous avons encore choisi de ne pas traiter de la sociologie d'Alfred Schutz, parce qu'elle se situe volontairement au-delà de l'approche phénoménologique. Enfin, nous n'avons pas intégré à notre étude l'œuvre de Jan Patocka qui aurait pu l'être. Les raisons de ce dernier choix sont essentiellement d'ordre pratique. D'une part, nous avions à cœur de lire les auteurs dans le texte original, ce qui nous aurait été impossible dans les cas des écrits tchèques de Patocka. D'autre part, il était déjà extrêmement difficile de traiter ensemble quatre auteurs en respectant l'originalité de chaque œuvre ; ajouter un cinquième nom à notre corpus aurait rendu l'entreprise encore plus périlleuse.

C- Hiérarchie des questions et positionnement méthodologique

Nous avons montré comment, en suivant le fil de notre interrogation, nous avons été progressivement conduit à étudier les textes de la phénoménologie politique et, plus

[23] Jean Bourgault a montré dans un article de 2005 qu'il existe une théorie du corps politique chez Sartre. Mais il s'agit en réalité, comme l'indique l'auteur, d'une théorie du « corps en fusion » fondamentalement étrangère à l'idée du corps politique telle qu'Arendt ou Ricœur la défend. Cf. J. Bourgault, « Repenser le corps politique. "L'apparence organique" du groupe dans la *Critique de la raison dialectique.* », *Temps Modernes*, 2005-07/10, N° 632-324, p. 477-504.

précisément, d'Arendt, Merleau-Ponty, Ricœur et Lefort. En soulignant ainsi la logique de nos choix de lecture, nous voulons signifier que la question du corps politique a toujours été première dans notre recherche. Cette thèse ne traite pas d'abord et prioritairement de l'histoire de la phénoménologie. Elle est entièrement orientée par la question de savoir si, dans le contexte contemporain, nous pouvons concevoir de la communauté politique une idée aussi déterminée et familière que celle contenue dans la notion de corps politique. Les auteurs que nous avons choisis nous ont paru les plus à même de nous aider à poursuivre jusqu'au bout cette interrogation. C'est pourquoi l'on ne doit pas s'attendre à une lecture complète ou exégétique de l'œuvre des auteurs étudiés. Notre propos n'était pas d'apporter une contribution aux études arendtiennes, merleau-pontiennes, ricœuriennes. Mais il s'agissait pour nous de suivre, à l'intérieur des œuvres choisies, le chemin de notre questionnement. Ce faisant, nous n'avons pas craint de laisser de côté les textes ou les arguments qui n'étaient pas relatifs à notre question. À l'inverse, nous n'avons pas hésité à reprendre un argument déjà bien connu lorsqu'il participait à la construction de notre réflexion. C'est donc par la dynamique du questionnement que ce travail se distingue des travaux existant sur la phénoménologie politique. En même temps, étant donné l'orientation théorique de notre sujet, la précision de notre lecture et de nos commentaires constituait la première garantie de rigueur de notre travail. Si donc nous avons constamment suivi notre interrogation, nous avons tâché de rester cependant au plus près des textes. C'était pour nous l'unique façon de donner prise à une discussion critique de notre argumentation. Nous avons voulu lire les textes à partir de la question du corps politique, mais nous laisser en même temps instruire voire contredire par eux. Dans l'ensemble, la rédaction de ce travail a donc été animée par une tension – tension entre la question que nous adressions aux textes et le discours propre qu'ils nous adressaient. Aussi notre travail conserve-t-il malgré tout une dimension relative à l'histoire de la pensée politique au sens strict, même si cette dimension est secondaire. Il nous semble ainsi que, par endroits du moins, notre texte peut contribuer à la discussion sur la véritable signification de l'œuvre de l'un ou l'autre auteur. Cela nous semble vrai en particulier dans le cas d'Arendt et Lefort. Comme nous le signalions plus haut, on s'arrête souvent, dans l'œuvre d'Arendt, à la critique de l'organicisme et à l'exaltation de l'action pure. Mais cette œuvre contient aussi une réflexion sur les conditions politiques de l'action, dont le « corps politique » constitue en fait la réunion. Sur ce point, il nous semble que notre lecture contribue à mettre en évidence une tension interne à la pensée arendtienne qui est parfois réduite. Par ailleurs, on a tendance à ramener la théorie politique de Lefort à une opposition simple entre une société totalitaire organisée par le modèle politique du corps et une société démocratique privée de modèle

organisateur. Nous montrons que l'opposition n'a pas cette simplicité, puisque le modèle totalitaire est également défini par Lefort comme un modèle mécanique (la société totalitaire fonctionne comme une machine), tandis que la société démocratique conserve une structure charnelle. En bref, il nous apparaît qu'en posant la question du corps politique, on contribue aussi à mettre en lumière certains aspects moins évidents de la pensée de tel ou tel auteur.

Une analyse de la bibliographie existante montre que, jusqu'à il y a peu de temps, le « corps politique » était un objet plutôt délaissé des études politiques. Plus exactement, cette notion était étudiée, mais de façon latérale. La métaphore du corps politique a souvent été analysée en tant qu'élément argumentatif dans la pensée d'un auteur particulier. On trouve ainsi facilement, sinon des ouvrages, du moins des chapitres ou des articles consacrés à la métaphore du corps politique chez Platon, Hobbes, Rousseau. Nous pouvons citer, à simple titre d'exemple, le texte que Robert Dérathé consacre à « la théorie organiciste de la société chez Rousseau » dans son ouvrage *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*[24] ; ou encore les passages liés à la métaphore hobbesienne du corps dans les ouvrages de Raia Prokhovnik[25] ou Quentin Skinner[26] (entre autres). Cependant, nous voudrions mentionner trois livres qui abordent la question du corps politique dans une perspective plus large, bien que différente de la nôtre. Le premier est l'ouvrage d'Ernst Kantorowicz[28]. L'enquête menée dans *Les Deux corps du Roi* relève de l'histoire juridique. Elle vise, comme on le sait, à établir les origines de la théorie qui, à partir du XVe siècle et en Angleterre particulièrement, prête au monarque deux corps distincts, un corps naturel et mortel, et un autre politique et impérissable. En vertu de cette représentation, le roi n'est pas seulement un gouvernant, il est l'incarnation du royaume et de sa permanence. Kantorowicz retrace de manière détaillée l'histoire de la théorie des deux corps du roi depuis les premiers temps de la monarchie liturgique, lorsque le roi n'était pas seulement obéi comme à un homme mais identifié à la personne du Christ. Le récit de Kantorowicz, dans sa complexité, lie plusieurs arguments. D'une part, il indique les origines théologiques de la théorie des deux corps du roi : celle-ci procède d'une translation au domaine juridique de l'idée de l'Église comme

---

[24]« La théorie organiciste de la société chez Rousseau et ses prédécesseurs », appendice IV, in *J.J Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970, p. 410-13.

[25] *Rhetoric and Philosophy in Hobbes'Leviathan*, New York, Garland, 1991, 249 p.

[26] *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 477 p.

[28] *Les Deux corps du Roi*, in E. Kantorowicz, *Œuvres*, Paris, Quarto Gallimard, 2000, p. 645-1222.

corps mystique du Christ. D'autre part, mettant en lumière les glissements et transformations que la notion de corps mystique subit au cours de son histoire, Kantorowicz révèle le caractère moderne de la théorie des deux corps du roi. Le livre, autrement dit, nous fait passer d'une représentation médiévale de la royauté et de l'Église à la compréhension proprement moderne de la monarchie. La lecture de l'ouvrage de Kantorowicz a particulièrement compté dans la conception de notre travail, pour deux raisons. Tout d'abord, on verra que la référence à Kantorowicz informe de façon déterminante la théorie politique de Lefort. Mais avant de nous confronter à la théorie lefortienne, la lecture des *Deux corps du Roi* avait influencé notre recherche, dans la mesure où l'ouvrage oblige à se faire une idée complexe de la métaphore du corps politique. En effet, ce qui est en réalité frappant à la lecture du récit de Kantorowicz, c'est combien il est impossible de réduire cette métaphore à une compréhension simple, matérialiste ou biologique, de la société. Ce récit révèle d'une part la dimension spirituelle et vraiment politique de la métaphore du corps. Il met d'autre part en évidence la variété de significations de la notion de « corps politique » dans le temps. Par exemple, on comprend que, dans le cadre monarchique, la métaphore du corps politique est tendue entre une interprétation plus traditionnelle qui situe l'origine du pouvoir et de la légitimité dans le corps du peuple et une interprétation moderne qui fait du souverain la source de l'unité du royaume. Tout en rattachant donc visiblement la métaphore du corps politique au régime monarchique, c'est-à-dire à l'Ancien Régime, le texte de Kantorowicz incite à une redécouverte de l'idée du corps politique dégagée de préjugés conceptuels.

En second lieu, il nous faut citer l'ouvrage classique que Judith Schlanger a consacré aux métaphores de l'organisme, ainsi que l'étude plus récente de Claude Blanckaert qui en prend d'une certaine façon la suite. Dans *Les Métaphores de l'organisme*, paru pour la première fois en 1971[29], J. Schlanger étudie la récurrence protéiforme de la métaphore organique dans les théories de la fin du XVIIIe siècle et du XIXe siècle. À cette époque, l'image de l'organisme ne cesse de revenir dans le discours théorique, quels que soient, pour ainsi dire, le champ disciplinaire et le camp intellectuel dans lesquels on se situe. De ce constat, et de l'analyse d'un certain nombre d'occurrences de la métaphore, J. Schlanger conclut que la centralité de celle-ci tient essentiellement à la fonction qu'elle joue dans le discours intellectuel, plutôt qu'à sa signification intrinsèque. Si la métaphore organique est si fréquente, ce n'est pas qu'elle s'impose à la pensée en raison de ce qu'elle signifie, mais c'est

[29] J. Schlanger, *Les Métaphores de l'organisme*, Paris, L'Harmattan, 1995 [1e éd. 1971], 262 p.

qu'elle est repérée par l'esprit du fait des besoins du raisonnement qu'elle vient combler. Ce n'est donc pas le sens mais l'usage de la métaphore qui compte fondamentalement. L'image de l'organisme ne peut certes pas tout dire : elle sert toujours à souligner l'unité interne et la finalité propre de la totalité sociale, et à dénoncer une représentation composite ou artificialiste de la société. Mais on ne peut comprendre qu'elle apparaisse chez tant d'auteurs différents qu'en prenant conscience des besoins pratiques du discours auxquels elle répond. On peut rapprocher de l'ouvrage de J. Schlanger l'étude que C. Blanckaert a consacrée à la tendance organiciste de la sociologie du XIXe siècle. C. Blanckaert vise spécifiquement, à travers les théories sociologiques du XIXe siècle, une représentation organiciste du social, c'est-à-dire une définition de la société en termes biologiques. Le propos de l'auteur est alors de montrer que l'organicisme, contrairement à ce qu'il prétend, est politiquement et non pas scientifiquement orienté. En explorant les fondements scientifiques de la sociologie du XIXe, Blanckaert révèle en effet que la biologie des sociologues est au moins autant informée par leur représentation du social que l'inverse. Dans le cas des théories étudiées, c'est plutôt l'image de l'organisme humain qui procède de l'analyse sociologique, que l'analyse sociologique d'un savoir biologique acquis. Les deux analyses que nous venons de citer nous ont permis, au commencement de notre recherche, de préciser par la négative la nature exacte de notre objet. En effet, c'est une théorie de la communauté politique, distincte de l'organicisme, mais aussi de l'analyse sociologique de la totalité sociale, que nous avons cherché à reconstituer. Autrement dit, au risque de nous répéter, notre recherche suppose qu'une théorie du corps politique n'est pas forcément équivalente à une représentation organiciste du politique ; et elle s'inscrit par ailleurs dans un registre politique et non sociologique. En même temps, l'argument de J. Schlanger et de C. Blanckaert, qui met en évidence la façon dont le sens de l'image de l'organisme est en fait déterminé par son usage démonstratif ou politique, a attiré notre attention sur la réciprocité du lien entre pensée du corps et pensée politique. Nous pensions qu'une interprétation du politique pouvait s'appuyer sur la phénoménologie du corps propre ; l'argument de J. Schlanger et C. Blanckaert nous a donné à penser qu'une phénoménologie du politique pouvait en retour éclairer notre expérience du corps.

Par rapport à l'œuvre maîtresse de Kantorowicz et aux travaux de Schlanger et Blanckaert, notre travail voudrait s'inscrire dans une perspective plus directement politique et contemporaine. Dans ce travail, nous tâchons de transposer la question du corps politique du

champ de l'histoire, juridique ou sociologique, au domaine proprement politique. Il s'agit, encore une fois, de comprendre quel sens politique la métaphore du corps peut revêtir, tout en se demandant dans quelle mesure cette métaphore est tenable dans le contexte qui est le nôtre. Cette question exigeait d'être mise en forme de manière rigoureuse. En effet, la plupart des termes qui composent notre interrogation – « corps politique », « phénoménologie politique », « corps propre » – appellent une définition précise. C'est pourquoi, la première partie de notre travail est consacrée à la mise en place de notre questionnement. **[Première partie]** Dans cette partie, nous tâchons d'abord d'entrer plus avant dans la, ou plutôt les significations classiques de la métaphore du corps politique. À cette fin, et sans prétendre reconstituer l'histoire de cette métaphore, nous analysons trois acceptions majeures de la notion de corps politique. Cette analyse concerne la politique d'Aristote, l'analogie du corps politique élaborée par le penseur médiéval Jean de Salisbury, et le *Léviathan*. Le but de ce détour historique est de nous permettre de renouer avec le sens politique de l'image du corps. Il est également de nous aider à comprendre par où la notion de corps politique est liée à une compréhension ancienne ou plus ancienne du politique. En second lieu, nous proposons une définition de la méthode phénoménologique et, plus précisément, une analyse du rapport contradictoire que la phénoménologie a entretenu avec l'objet politique. Nous tâchons de montrer pourquoi, malgré le désintérêt des premiers phénoménologues pour la politique, la réflexion phénoménologique est susceptible de conduire à une nouvelle interprétation du corps politique. [**Deuxième partie**] Avec la deuxième partie de notre travail, nous entrons dans l'analyse des textes de notre corpus. Cette partie est centrée sur l'interprétation qu'Arendt, Merleau-Ponty, Ricœur et Lefort ont défendue du totalitarisme ou des expériences nazie et soviétique. La raison pour laquelle nous avons choisi d'entrer dans l'analyse des œuvres par la question du totalitarisme est double. Premièrement, pour chacun des auteurs de notre corpus, la confrontation avec l'expérience nazie ou soviétique a constitué un déclencheur de la réflexion politique. On pourrait dire qu'avec ces auteurs, la phénoménologie est devenue politique en subissant le choc du nazisme ou du soviétisme. Deuxièmement, c'est dans l'analyse du phénomène « totalitaire » (Merleau-Ponty n'emploie pas ce mot) que chaque auteur rencontre la question du corps politique. La société totalitaire est-elle portée par une logique organiciste, résulte-t-elle de la destruction du corps politique ? Cette interrogation informe la réflexion des quatre auteurs sur l'expérience nazie et soviétique. De surcroît, il nous semble que le problème du caractère totalitaire ou non de l'image du corps politique devait être clarifié dès le départ. Étant donné l'identification parfois opérée entre l'image du corps politique et la logique totalitaire, toute tentative pour

penser à nouveaux frais la question du corps politique est contrainte de commencer par desserrer cette identification. [**Troisième partie**] Dans la troisième partie de notre travail, nous tâchons de reconstituer les éléments centraux d'une phénoménologie du corps politique. Trois questions sont ici abordées. La première est celle du rapport entre l'individu et la communauté politique. Tous les auteurs de notre corpus, Arendt et Ricœur en particulier, font de l'agent humain le sujet propre de la politique. La question est alors de comprendre en quel sens la communauté des agents forme un corps politique. Le deuxième chapitre concerne la structure historique de la communauté politique. La notion de corps politique suggère en effet que l'existence de la communauté politique est une donnée de l'expérience collective, comme l'existence du corps propre est une donnée de l'expérience individuelle. Elle suggère, en d'autres termes, une antériorité de la communauté politique par rapport à l'action politique. Il s'agit alors de comprendre comment l'action politique peut s'inscrire dans des institutions qui lui préexistent sans perdre sa dynamique novatrice. L'interprétation merleau-pontienne et lefortienne de l'idée d'institution est en particulier analysée. Enfin, dans un troisième et dernier chapitre, nous posons la question de l'articulation des différentes sphères d'activité humaine au sein de la communauté politique. En effet, la notion de corps politique évoque l'idée d'une unité de l'expérience politique. L'expérience sociale de l'homme est pourtant diverse : elle est à la fois une expérience politique, juridique, esthétique, scientifique, religieuse. La différenciation des domaines d'expérience constitue de surcroît un trait caractéristique du régime démocratique. Le problème est donc de saisir quelle sorte d'unité le fonctionnement de la communauté politique introduit dans la vie sociale.

La principale difficulté méthodologique que nous avons rencontrée réside dans le nombre des œuvres étudiées. Notre travail exigeait à la fois une lecture soignée de chaque auteur et la poursuite d'un questionnement unique sur le problème du corps politique. Pour faire droit à ces exigences, nous avons d'abord choisi de traiter séparément chacun des auteurs dans notre deuxième partie. Ce choix s'imposait d'autant plus qu'Arendt, Lefort, Ricœur et surtout Merleau-Ponty ne parlent pas du nazisme ou du soviétisme dans les mêmes termes. (Nous l'avons déjà souligné, Merleau-Ponty n'use pas du concept de totalitarisme quand celui-ci est la clé de l'analyse arendtienne ou lefortienne.) En revanche, dans notre troisième partie, nous avons donné priorité à notre questionnement en composant des chapitres thématiques. À l'intérieur de ces chapitres nous avons chaque fois tenté d'instruire un dialogue plus étroit entre deux, ou trois des auteurs concernés. À aucun moment, nous n'avons ainsi renoncé à faire entendre la parole propre de chaque penseur. Enfin, nous

pouvons noter que, de même que notre interrogation prend peu à peu le dessus sur la présentation du parcours intellectuel des auteurs, de même nous circulons de plus en plus librement parmi les textes. Dans notre deuxième partie, nous nous efforçons en effet de suivre à la fois logiquement et chronologiquement la constitution de la pensée de nos auteurs au sujet du totalitarisme. Dans notre troisième partie, en revanche, nous sollicitons les textes qui offrent une réponse à la question chaque fois posée, en précisant le contexte de leur rédaction, mais sans nécessairement suivre l'ordre historique de leur parution.

Remarques sur la thèse de Mme Gléonec

Au moment de terminer ce travail, nous avons appris du professeur Étienne Tassin qu'une thèse venait d'être soutenue sur un sujet très proche à l'université Paris VII. La thèse d'Anne Gléonec, intitulée *Du corps au corps politique ? Pour une refonte phénomenologique de l'analogie* a été soutenue un peu avant la nôtre non pas en science politique mais en philosophie. Nous avons donc travaillé en parallèle d'A. Gléonec, sans avoir connaissance du travail l'une de l'autre. Au final, nos deux thèses apparaissent à la fois très proches par leur sujet et largement différentes dans leur approche. Parce que la thèse d'A. Gléonec a été défendue avant la nôtre, il nous semble nécessaire, au terme de cette introduction, de marquer en quoi notre travail s'approche et se différencie du sien.

La thèse d'A. Gléonec est animée par l'intuition que la notion de corps politique peut encore valoir au présent, à condition de la formuler en des termes nouveaux, ou comme le titre l'indique de la « refondre ». En effet, l'auteur suggère que la méfiance suscitée par la notion de corps politique résulte d'un double malentendu. D'une part, la critique du « corps politique » s'est concentrée sur l'image du corps, en négligeant relativement la variété des sens politiques que cette image a exprimés. Certes, les analystes de la notion, comme J. Schlanger, ont bien vu et bien montré que les significations attribuées à l'image du corps sont multiples. Mais aussi en tirent-ils généralement la conclusion que l'image a une force propre et relativement indifférente au contenu dont on l'investit. Ce qui compte et ce qu'il y a de dangereux dans la notion de corps politique, c'est sa puissance imageante, trop apte à satisfaire et donc à subjuguer la raison. Or, A. Gléonec suggère d'autre part qu'en s'attachant ainsi à la fonction de l'image du corps, les critiques ont efficacement déconstruit la métaphore du corps politique. Mais, ajoute-t-elle aussitôt, il ne faudrait pas croire qu'ils ont pour autant

disqualifié l'usage analogique de l'expression « corps politique ». A. Gléonec se propose donc de repenser l'analogie du corps politique, notamment contre les diverses métaphores politiques du corps. Cette proposition repose sur une opposition forte (quoique pas absolue) entre analogie et métaphore. L'analogie est réflexive : elle pense les comparaisons qu'elle établit et pense leurs limites. La force évocatrice de la métaphore vient au contraire de ce qu'elle est irréfléchie ; mais ce qui est bien une force dans le domaine poétique constitue en même temps une pathologie dans l'ordre de la raison. Repenser l'analogie du corps politique sans retomber dans la logique métaphorique : tel est donc le but que se fixe A. Gléonec. Pour atteindre ce but, l'auteur cherche à retrouver, à la suite et au-delà de Kant, un point de vue transcendantal sur le politique – point de vue à partir duquel une pensée analogique du politique pourrait être conçue, mais aussi se concevoir elle-même comme analogique (car il y a de fausses analogies qui ne se pensent pas comme telles). Parallèlement, A. Gléonec, s'efforce d'approfondir la phénoménologie du corps et de la chair, de manière à renouveler de l'intérieur l'analogie du corps politique. Enfin, la thèse d'A. Gléonec suggère que l'analogie du corps politique est une sorte de nécessité de la pensée, parce que celle-ci ne peut analyser le politique sans le rapporter à un élément anthropologique.

Avec A. Gléonec, nous partageons non seulement l'intuition que la notion de corps politique pourrait encore avoir un sens pour nous, mais aussi l'hypothèse que la compréhension phénoménologique du corps peut nous aider à dégager ce sens. D'autre part, la nécessité nous paraît également évidente de résister aux sortilèges métaphoriques : la notion de corps politique ne peut pas signifier pour nous une véritable identité entre le corps humain et la communauté politique, elle ne peut pas vouloir dire que la communauté politique est un corps *au même titre* que le corps individuel. À cet égard, nous croyons tout à fait en l'exigence posée par A. Gléonec de tenir ensemble la ressemblance et la différence entre les termes que l'expression de « corps politique » réunit. Et cependant, notre argumentation est partiellement décalée et partiellement contraire à celle de A. Gléonec.

Dans son ensemble, le travail d'A. Gléonec s'articule autour du problème de l'image contenue dans la notion de corps politique. Il s'agit en même temps de se demander si, et comment, une interprétation imagée du politique peut être rationnellement tenue, et de montrer qu'une telle interprétation est incontournable, eu égard aux exigences de la pensée. Par rapport à cette démonstration, notre questionnement est relativement décalé. Notre problème est moins de savoir ce qu'exige la pensée du politique, que de comprendre comment le phénomène politique se manifeste et quelle affinité il montre avec l'expérience du corps

propre. D'autre part, notre recherche nous conduit à des affirmations partiellement contraires à celles d'A. Gléonec. En particulier, il ne nous semble pas que l'interprétation phénoménologique du corps politique soit pleinement ou strictement analogique. Comme le rappelle A. Gléonec, une analogie est d'abord une égalité de rapports. Et il est vrai que, d'un point de vue phénoménologique, les rapports internes à la communauté politique apparaissent en partie comparables à ceux qui constituent le corps de chair dans le mouvement de son existence. Mais en même temps, l'analyse phénoménologique nous découvre que cette similitude n'est pas accidentelle ni voulue par la pensée, mais qu'elle repose sur un lien d'un autre genre entre l'expérience du corps et l'expérience politique. On pourrait parler d'un lien de contiguïté : la communauté politique ressemble sous quelques aspects au corps de chair, parce qu'elle met en relation des êtres incarnés et constitue ainsi, comme l'écrit Ricœur, un « prolongement »[31] du corps de chair. En d'autres termes, la compréhension phénoménologique du corps politique est plus qu'analogique ; et ce « plus » peut être dit métaphorique. Ceci apparaîtra plus clairement dans la suite de notre travail. C'est en tout cas une des raisons pour lesquelles il ne nous semble pas si aisé d'opposer métaphore et analogie du corps politique. L'autre raison serait que, dans les interprétations classiques du corps politique, l'expression est souvent prise en un sens métaphorique ; or, pour cela même, ces interprétations ne prétendent pas établir une identité réelle entre le corps et la communauté politique et impliquent donc déjà une réflexion sur elles-mêmes. Par ailleurs, il y a, entre la thèse de A. Gléonec et la nôtre, une importante différence de démarche. Avant d'aborder les textes de la phénoménologie politique, A. Gléonec se construit un appareil philosophique de réflexion très conséquent, fondé sur une reprise, ou, comme le dit l'auteur, sur une « répétition » de l'anthropologie kantienne. C'est à l'aide de cet appareil que l'auteur travaille ensuite les textes de la phénoménologie et certains problèmes contemporains. Notre démarche consiste plutôt à suivre l'élaboration de la pensée politique des auteurs de notre corpus afin de percevoir quand ceux-ci rencontrent la question du corps politique et ce qu'elle signifie, non seulement pour eux, mais aussi pour nous. En outre, le corpus travaillé par A. Gléonec est sensiblement différent du nôtre. D'une part, A. Gléonec accorde une place importante à l'œuvre de Patocka, et laisse de côté celle de Ricœur. D'autre part, le corpus qu'elle mobilise est moins strictement défini et plus varié que le nôtre : sa réflexion s'appuie en effet non seulement sur des textes d'inspiration phénoménologique, mais sur les écrits de Michel

[31] « Le chrétien et la civilisation occidentale », *Christianisme social*, 1946, n°5, p. 424.

Foucault, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy etc. Pour finir, nous pouvons souligner le fait que les problèmes ou les phénomènes traités par A. Gléonec sont distincts de ceux que nous abordons. A. Gléonec se concentre par exemple sur les questions de biopolitique ou sur celle de l'étranger, tandis que le problème du totalitarisme ne figure pas dans les titres de ses chapitres (ce problème est évoqué dans une section du chapitre 1). De nôtre côté, nous consacrons une partie à l'étude du phénomène totalitaire, pour traiter ensuite trois questions qui, hormis celle de l'histoire, n'apparaissent pas telles quelles dans la réflexion d'A. Gléonec. Pour toutes ces raisons, la recherche d'A. Gléonec et la nôtre ne se superposent pas.

PREMIÈRE PARTIE : LA QUESTION DU CORPS POLITIQUE ET LA PHÉNOMÉNOLOGIE

1ÈRE SOUS PARTIE : L'HISTOIRE DU « CORPS POLITIQUE »

L'usage de la notion de corps politique, c'est-à-dire la caractérisation de notre société comme un corps collectif, éveille immédiatement en nous une certaine méfiance intellectuelle. Par attachement aux libertés individuelles, nous résistons spontanément à toute présentation de la société qui tendrait à enfermer les rapports humains dans un cadre trop rigide et trop étroit. Ainsi toute métaphore organique se trouve-t-elle naturellement exclue du champ de nos représentations politiques. Aussi, lorsque nous rencontrons l'idée du corps politique, celle-ci nous paraît-elle ou bien anachronique, ou bien contraire à l'esprit démocratique – et plus vraisemblablement les deux ensemble. Nous avons tendance, en effet, à réduire l'idée du corps politique à une conception organiciste de la société, d'une part. Et l'organicisme lui-même à une interprétation dépassée et matérialiste du lien social, d'autre part. Au terme de cette double réduction, la figure du corps politique semble illustrer une philosophie politique de la contrainte, subordonnant la liberté individuelle à la supériorité du groupe ; une philosophie que nous espérons pour toujours révolue.

La critique de l'organicisme constitue d'ailleurs un motif récurrent de la théorie politique depuis la fin du XVIIIe siècle. Plusieurs grands représentants de la philosophie d'après 1789 ont ainsi donné voix, chacun selon ses principes propres, à la méfiance libérale envers toute forme de réification de la société. Il suffit de citer Benjamin Constant, par exemple, et sa critique de la confusion révolutionnaire des libertés ancienne et moderne, pour se rappeler que la démocratie libérale est d'une certaine façon fondée sur le rejet d'une conception organique de la cité, considérée comme anachronique[1]. Ou bien Alain et sa critique railleuse du gros organisme politique, qui prive chaque sujet de sa capacité d'action et de pensée. Chez Alain, le fonctionnement de la société politique, conçue comme un corps, apparaît fondamentalement contraire à l'accomplissement de la personnalité individuelle ; le

[1] Pour Constant, la liberté des Anciens répondait bien à une conception organique de la cité, puisque chaque citoyen était considéré comme un membre de la communauté politique. C'est en qualité de membre du corps politique que chaque sujet était à la fois libre et soumis à la cité. « Comme portion du corps politique [le citoyen antique] interroge, destitue, condamne, dépouille, exile, frappe de mort ses magistrats ou ses supérieurs. (…) Comme soumis au corps collectif, il peut à son tour être privé de son état, dépouillé de ses dignités, banni, mis à mort par la volonté discrétionnaire de l'ensemble dont il fait partie. » cf. « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », *Ecrits Politiques*, Paris, Gallimard, 1997, p. 595.

corps politique, par nécessité, brutalise l'individu en l'empêchant de raisonner par lui-même ; il n'est que ce « gros animal » bête et méchant : d'autant plus méchant qu'il entretient les citoyens dans leur stupidité[2]. Et l'on pourrait encore citer Karl Popper dont la dénonciation de l'organicisme, si elle ne remonte pas à une condamnation de la politique en soi comme ce peut être le cas chez Alain, n'en est pas moins radicale[3].

Toute réflexion sur le corps politique est obligée de tenir compte de cette méfiance. Cependant, il peut être raisonnable de ne pas céder d'emblée à la double réduction que nous venons de mentionner : réduction de la notion de corps politique à une théorie organiciste, et réduction de l'organicisme à une pratique politique oppressive. Dans cette première partie, nous voudrions ainsi suspendre pour un temps la méfiance que la notion de corps politique peut inspirer, et rouvrir l'enquête sur la véritable signification de cette notion dans notre histoire.

Une reconstitution complète de l'histoire du « corps politique » dans notre tradition est irréalisable. Même un parcours rapide de l'histoire de la pensée politique européenne révèle que l'image du corps n'a cessé d'être utilisée pour figurer la relation politique entre les citoyens. C'est pourquoi il est impossible de prendre en vue l'ensemble des interprétations historiques du « corps politique ». Pourtant, l'ampleur historique de la notion de corps politique – la fréquence et l'importance des élaborations théoriques à partir de cette notion – porte en elle-même, sinon un enseignement, du moins une interrogation. Le contraste est en effet saisissant entre la méfiance que l'idée du corps politique suscite parmi nous, et l'omniprésence de la figure du corps dans notre propre tradition de pensée : jusqu'à une époque récente, la métaphore du corps a sans aucun doute été la métaphore la plus longuement filée de la littérature politique européenne. L'aventure, ou la mésaventure, du « corps politique », conduit ainsi à s'interroger sur les rapports que la figure du corps entretient avec la politique. Tandis que nous lui dénions toute pertinence politique authentique, l'image du corps semble d'un autre côté inséparable de la façon dont les Européens ont pris conscience de leur condition politique.

---

[2] Les propos d'Alain sur ce sujet sont nombreux. On peut citer notamment, les propos du 17 avril 1911, du 10 décembre 1928 et du 30 octobre 1925. *Propos 2*, Gallimard, Pléiade, 1970, p. 212, 667 et 806.

[3] « Une société close, à son apogée, peut être comparée à juste titre à un organisme ». *Open Society and its Ennemies*, Princeton, vol. I, *op. cit.*, p. 173.

Si la métaphore du corps politique est continuellement présente dans la tradition européenne, la signification de cette métaphore n'est pourtant pas unique. La pérennité de la notion n'implique pas son univocité. Au contraire, le « corps politique » est l'objet d'interprétations multiples accroissant régulièrement la variété de contenu de la notion. Au cours de l'histoire européenne, l'idée du corps politique se trouve ainsi perpétuellement reprise, c'est-à-dire à la fois conservée et retravaillée par des générations de penseurs successives. Dans ces conditions, toute réflexion sur le devenir du « corps politique » se doit de marquer non seulement la permanence de la notion, mais aussi les inflexions et les variations de sens que celle-ci a subies.

Puisque nous ne prétendons pas former une anthologie des philosophies du corps politique, afin cependant de prendre un aperçu suffisamment fidèle de l'histoire du « corps politique », de sa continuité et de ses variations, nous avons choisi de présenter trois grands textes de la pensée politique européenne relatifs à cette notion. Chacun de ces textes correspond à la fois à un moment de notre histoire et à une interprétation possible du corps politique – chacun illustre, autrement dit, un moment de l'histoire du « corps politique ». Nous n'avons pas cru pouvoir éviter, pour commencer, une lecture du texte fondateur de la *Politique*. En effet, le rapprochement de la cité et du corps, ce qu'on a pu appeler « l'argument organique » d'Aristote[4], a durablement marqué la conscience politique européenne et continue d'une certaine façon de marquer la pensée d'Arendt et de Ricœur en particulier. En deuxième lieu, il nous a paru intéressant de lire un auteur médiéval dont l'organicisme est souvent présenté comme typique de la pensée du Moyen-Âge, voire comme caricatural. Il s'agit de Jean de Salisbury, mort en 1180, et auteur du *Policraticus*, ouvrage rédigé en latin dans lequel est mise en œuvre une analogie détaillée du corps et du royaume chrétien. Antérieur même au renouveau de l'aristotélisme, le texte de Salisbury offre un aperçu assez direct sur le moment médiéval de la politique européenne. Enfin, il était nécessaire d'analyser la réappropriation moderne du « corps politique », le *Leviathan* de Hobbes s'imposant alors comme un objet d'étude incontournable.

---

[4] W. Kullmann, « Man as a political animal in Aristotle », *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 110.

I - Aristote et le caractère organique de la cité

La *Politique* d'Aristote peut être considérée comme le texte fondateur de la philosophie politique européenne. En effet, si la politique est bel et bien présente dans l'œuvre de Platon, la théorie politique semble, avec Aristote, accéder à une sorte d'autonomie nouvelle par rapport au statut qu'elle occupe dans *la République*[5]. Cela ne signifie pas, nous le verrons, que la théorie politique se trouve séparée de la philosophie naturelle, de la réflexion sur l'être de l'homme et sa nature. Mais, précisément, l'humanité de l'homme étant conçue comme essentiellement politique, la réflexion concernant l'organisation politique des rapports humains revêt une légitimité intrinsèque. Chez Aristote, autrement dit, la chose politique devient un objet de connaissance à part entière, en raison même de la définition politique de la nature humaine. Par suite, l'impact de cette philosophie politique, que l'on pourrait dire inaugurale, sur le développement ultérieur de la politique européenne devait être considérable. Aussi le rôle premier d'Aristote et son influence justifiaient-ils de commencer notre étude par la lecture de cet auteur. Quelle forme et quelle signification l'idée du corps politique revêt-elle dans la *Politique* ?

A - Ce que l'image du corps désigne : l'antériorité de la cité

1) *Politique*, I, 2 1253 a

L'expression « corps politique » que nous utilisons n'a pas, à proprement parler, d'équivalent dans la langue grecque. Elle est de facture latine[6]. Aristote, quant à lui, parle dans la *Politique*, tantôt de la cité, *polis*, tantôt et le plus souvent de la communauté politique, *koinônia politikè.* Cependant, à certains moments cruciaux du texte, la réalité de cette

[5] C'est ce qui permet à F. Wolff, par exemple, de présenter Aristote comme le premier philosophe politique. *Aristote et la politique*, Paris, PUF, 1991, p. 13.

[6] L'expression *corpus politicum* ou *corpus morale et politicum* semble bien avoir été composée en latin, à l'instar du *corpus mysticum* sur le modèle duquel elle est sans doute forgée.

communauté se trouve appréhendée, et saisie, à travers le modèle du corps. De cette manière, on peut considérer que si l'expression manque, l'idée du corps politique trouve bien une origine dans le texte aristotélicien.

Le modèle du corps joue un rôle particulièrement essentiel dans le deuxième chapitre du livre I de la *Politique*. À cet endroit, le philosophe affirme que la cité doit être considérée comme antérieure aux familles et aux individus qui la composent, de même que le corps entier est antérieur à chacun de ses membres. C'est là, précisément, ce qu'on a appelé « l'argument organique » de la *Politique*[7]. L'argument, dans son ensemble, s'énonce comme suit :

> De plus, une cité est par nature antérieure à une famille et à chacun de nous. Le tout, en effet, est nécessairement antérieur à la partie, car le ⟨corps⟩ entier une fois détruit, il n'y a plus ni pied ni main, sinon par homonymie, comme on parle d'une ⟨main⟩ de pierre, car c'est après la mort qu'⟨une main⟩ sera telle, mais toutes les choses se définissent par leur fonction et leur vertu, de sorte que quand elles ne les ont plus, il ne faut plus dire qu'elles sont les mêmes mais qu'elles ⟨n'⟩ ont ⟨que⟩ le même nom. Que donc la cité soit à la fois et par nature antérieure à chacun de ses membres, c'est clair. [8]

Quel est le rôle joué par l'image du corps dans ce passage ? Le corps, ici, est censé illustrer la signification qu'Aristote confère à l'antériorité de la cité. Il s'agit de préciser en quoi un ensemble précède ses parties, afin de manifester en quel sens la cité peut être dite, à son tour, antérieure au citoyen. Considérons ainsi un corps humain. Il apparaît alors que les membres, qu'il s'agisse du pied ou de la main, ne sont véritablement eux-mêmes, c'est-à-dire conformes à leur définition, que lorsqu'ils sont rattachés au corps entier et vivant. Si le corps, en effet, vient à se diviser ou à mourir, la main ne peut plus rien saisir ou manier, elle ne saurait désormais remplir aucune de ces fonctions qui définissent en propre l'idée de main. Dans ce cas, la main n'est plus *réellement* main – c'est-à-dire qu'elle n*'est* plu*s* réellement ; elle n'existe plus. À la place, on ne trouve qu'une chose inerte, comme une pierre (que l'on peut bien continuer à désigner par le terme « main », mais le mot est alors vidé de son sens propre). Lorsque l'on évoque l'antériorité du corps, on veut donc désigner ce lien vital qui relie les membres au corps entier et par lequel chacun est véritablement le membre qu'il est.

---

[7] W. Kullmann, cité dans l'introduction de cette partie.

[8] Traduction P. Pellegrin, *Les Politiques*, I, 2-1253a, Paris, GF Flammarion, 1993, p. 92.

Aristote suggère qu'il en va de même dans la communauté politique. L'analogie du corps et de la cité implique que chaque homme (et chaque famille) n'est réellement lui-même qu'à travers le lien qui l'unit à la cité. Telle est la signification de l'antériorité naturelle de la communauté. Saisir correctement l'idée aristotélicienne du corps politique revient donc, dans ces conditions, à bien entendre le sens de la dépendance ontologique entre le citoyen et la cité.

2) Le contexte argumentatif : définir la spécificité de la communauté politique

L'argument organique d'Aristote, pour être bien compris, doit être replacé dans l'ordre de la démonstration menée par le philosophe. Le premier livre de la *Politique* s'ouvre par une réflexion sur la différence spécifique du pouvoir politique par rapport aux autres formes de domination que l'on peut rencontrer dans la société. Être gouvernant, ou homme politique, ce n'est pas la même chose qu'être père ou mari, ou bien maître d'un esclave – quoique toutes ces fonctions impliquent une forme de commandement. Ce qui constitue la spécificité du gouvernement politique, tel est l'objet premier de la recherche inaugurée par Aristote. La réflexion se poursuit ensuite au chapitre 2, à travers une enquête sur l'identité de la cité. Dans ce chapitre – où se situe précisément l'extrait étudié – le philosophe s'efforce de définir ce qu'est la cité, en elle-même, mais surtout par distinction avec les autres genres de communauté. De même, en effet, que le pouvoir politique n'est pas le seul type de pouvoir que les hommes connaissent, de même la cité ne constitue pas la seule et unique communauté humaine. Elle coexiste, en particulier, avec la famille et la communauté villageoise. Découvrir ce qu'est la cité implique donc qu'on se rende capable d'énoncer ce qui la distingue du village et du foyer.

En réponse à cette exigence, Aristote affirme alors que la cité est d'une part supérieure à toutes les autres communautés, et qu'elle est, d'autre part, naturelle. En premier lieu, la cité se trouve donc placée au sommet de la hiérarchie des groupes humains. La cité, selon Aristote, vient coiffer les autres communautés, ce qui signifie non seulement qu'elle les engobe matériellement, mais qu'elle est plus parfaite. La perfection de la cité – sur laquelle nous reviendrons – ne se comprend cependant qu'à la lumière de son caractère naturel. Aristote souligne ainsi, dans un second temps, la naturalité de la cité. Cette proposition doit être bien comprise. Elle signifie que l'existence de la cité et son fonctionnement apparaissent

à l'auteur essentiellement conformes à la nature humaine. Aristote, autrement dit, ne défend pas la naturalité physique de la cité ; il ne suggère pas que l'existence de telle cité particulière constituerait un fait de la nature, comparable à l'existence de telle plante ou espèce animale.

Qualifier la cité de naturelle, cela revient à dire qu'elle correspond, en profondeur, à la nature de l'homme, laquelle peut être dite, à son tour, politique. C'est pourquoi on rencontre, à cet endroit précis du chapitre 2, la définition aristotélicienne de l'homme comme animal politique. Le caractère naturel de la cité et la qualité politique de la nature humaine constituent en effet deux formules équivalentes. Pour mieux dire, elles constituent une seule et même réalité : affirmer que la cité existe par nature, ou déclarer que l'homme est un animal politique, c'est énoncer deux fois la même vérité. Car la cité ne peut être dite naturelle qu'en référence à la nature de l'homme qu'elle manifeste, tandis que la définition de l'animal humain comme politique implique nécessairement la vision de la cité dans laquelle cette définition prend corps. La cité manifeste la nature de l'homme, parce que celui-ci n'est vraiment humain que s'il peut participer à la conversation sur le juste et l'injuste et actualiser ainsi la partie rationnelle de son être. Et l'on ne peut penser ce qu'est un homme en tant qu'homme sans prendre en vue la façon dont l'individu exerce sa rationalité dans le cadre de la cité.

Ainsi avons-nous précisé le cadre dans lequel l'analogie de la cité et du corps vient s'inscrire. Nous sommes donc à présent en mesure d'expliciter le sens que revêt cette comparaison dans le contexte argumentatif qui est le sien.

3) L'autonomie de la cité et la réalisation de la nature humaine

L'image du corps mobilisée en *I,2-1253 a* est destinée à illustrer l'antériorité de la cité, c'est-à-dire – l'analyse du contexte nous l'a appris – la supériorité propre dont celle-ci jouit par nature. D'emblée, nous pouvons donc souligner que l'antériorité qu'Aristote confère à la communauté politique n'est pas chronologique (il semble évident, pour Aristote, que d'autres formes d'organisation sociale plus précaires ont précédé l'avènement de la cité), ni même logique (conformément à sa propre méthode, Aristote lui-même affirme que pour étudier la cité, on commencera par en analyser les différentes parties). En tant qu'elle exprime la supériorité naturelle de la cité, l'antériorité de la communauté politique relève plutôt d'une spécificité ontologique. La cité, en effet, sera dite antérieure (*proteron*) dans la mesure où elle

constitue un être plus parfait que les autres communautés et que l'individu lui-même. Or cette plénitude ontologique, Aristote l'exprime encore en déclarant que la communauté politique constitue, pour la famille et l'individu singulier, leur propre fin (*télos*) ou leur achèvement.[9]

En quoi consiste donc la perfection supposée de la cité ? En quel sens peut-on y voir la fin ontologique des groupements inférieurs et de l'individu ? La réponse d'Aristote à cette double question est une : elle réside dans le caractère autarcique de la cité. L'idée d'autarcie (*autarkeia*) doit revêtir ici un sens fort, puisqu'elle confère à la cité la suprématie. Effectivement, la cité apparaît dans la perspective d'Aristote autarcique en un double sens, non seulement matériel, mais aussi moral ou spirituel. Il ne suffit pas, en effet, de constater que la coopération des individus au sein de la cité autorise la satisfaction de leurs besoins naturels et économiques, ainsi que la préservation en face du danger. Certes, l'autonomie de la cité est également de nature économique et militaire ; l'apparition de la communauté politique permet aux hommes de vivre, en tout cas de mieux vivre. Mais la cité est autarcique d'une autre manière, en ce qu'elle constitue le seul lieu où l'homme puisse rechercher le bonheur et exercer sa liberté. C'est pourquoi l'autonomie de la communauté politique est fondamentalement spirituelle, la cité étant suffisante pour un exercice complet de la moralité humaine. L'ultime raison d'être de la *polis*, c'est le bien vivre (*to eu zèn*) : l'existence heureuse (ou en vue du bonheur) et libre.

L'autarcie de la cité entre en contraste avec l'inachèvement de la famille et de l'homme individuel. Sans son rattachement aux autres foyers, la première ne peut survivre matériellement. Quant au second, il est incapable, en dehors de la cité, d'accomplir jusqu'au bout son être spirituel ou éthique. En effet, la poursuite du bonheur et l'exercice de la liberté constituent, dans le cadre aristotélicien, des expériences essentiellement civiques. Il y a certes le bonheur quasi divin du sage ; mais, le plus souvent, être libre et être heureux consistent à parfaire la rationalité et la moralité de sa vie dans le cadre de la communauté politique. Ainsi se trouve explicitée l'antériorité de la cité : celle-ci constitue une réalité ontologique supérieure, dans la mesure où elle forme un tout autonome, non pas seulement au plan matériel, mais aussi au plan spirituel, et son caractère naturel est confirmé par la possibilité qu'elle offre à l'homme d'actualiser sa nature propre. Du même coup, se trouve aussi éclairée le rapprochement du corps et de la cité. De même, en effet, que l'intégrité du corps vivant n'exprime pas seulement sa persévérance dans l'existence mais permet à chaque membre

[9] Ce qu'une chose est « une fois sa genèse achevée » (*tès genesôs telestheisès*).

d'être véritablement ce qu'il est, de même l'autonomie de la cité est la garantie de sa survie en même temps que la condition essentielle pour que l'homme accède pleinement à son humanité.

B - Ce que l'argument organique ne signifie pas : identité biologique de la cité et négation de l'individu

1) La cité n'est pas de nature biologique

À ce point de notre analyse, et afin d'éviter toute confusion possible liée à l'adjectif « organique », nous pensons judicieux d'avancer les remarques suivantes. Premièrement, il nous semble évident que la métaphore corporelle, telle qu'elle est maniée par Aristote, ne vise pas à donner à la cité un caractère biologique. En effet, conformément à ce qui vient d'être dit, ce n'est pas la nécessité, physique ou biologique, qui motive la formation de la communauté politique. Au contraire, la cité est constituée en vue du « bien vivre », l'accent étant porté sur l'adverbe et non sur le verbe substantivé. Il ne s'agit pas, répétons-le de *vivre* bien, ce qui relèverait encore de l'attente de confort, autrement dit du besoin ; mais de *bien* vivre, c'est-à-dire d'une entreprise morale centrée sur la recherche du bien. La quête du bonheur et l'exercice de la justice sont véritablement les possibilités essentielles offertes par la cité et qui lui confèrent sa supériorité. En ceci, notons-le, la perspective d'Aristote, appuyée sur la métaphore du corps, s'oppose à l'interprétation de la genèse de la cité proposée dans la *République*. Le Socrate de Platon défend en effet l'idée que la cité est le produit du besoin (*khreia*) : les hommes seraient amenés à s'unir sous la pression de la nécessité, et ce qu'ils mettent en commun, c'est principalement leurs besoins. À cela, Aristote répond que la communauté politique n'a pas pour cause la nécessité vitale, mais pour fin le perfectionnement de la nature humaine.

La preuve que la cité ne constitue pas une union biologique se trouve d'ailleurs dans le fait que c'est là ce qui la distingue en propre du village. Dans le texte d'Aristote, le village apparaît encore comme une grande famille, étant issu d'une même souche, et les habitants entretenant entre eux des relations plus domestiques que politiques. Les villageois, écrit même Aristote, ont tété le même lait (ils sont *homogalaktas*). En revanche, dès lors qu'on entre dans

la cité, on a quitté l'univers domestique. C'est pourquoi une parenté nombreuse ne forme pas d'elle-même une cité et une petit cité (*mikra polis*) ne ressemble pas à une grande famille (*mégalè oikia*). Entre les deux, il y a l'écart qui sépare l'amitié politique de l'affection familiale, la liberté de la nécessité, le politique du biologique.

2) La pluralité des hommes n'est pas niée

Nous avons, jusqu'ici, accepté de reprendre à notre compte l'expression de Wolfgang Kullmann à propos de « l'argument organique » d'Aristote. La signification de cette formule demande pourtant d'être précisée. Il importe, en effet, de ne pas confondre la proposition aristotélicienne avec une philosophie strictement organiciste. Si l'on considère l'étymologie, ainsi que certaines théories littéralement organicistes, l'organicisme suppose la subordination systématique de l'individu au groupe, le premier étant assimilé à une simple « instrument » au service de la collectivité. Or, si l'on suit la logique d'Aristote, l'antériorité de la cité n'implique pas de sujétion de ce genre. Mais elle signifie plutôt qu'il existe un lien fondamental, un lien de nature, entre l'individu et la cité. L'homme actualisant sa nature au sein de la communauté politique, la vie civique n'a, d'une certaine manière, d'autre sens que le perfectionnement de ses membres. L'existence de la cité se révèle ainsi toute mêlée à celle des citoyens. En d'autres termes, l'autonomie de la cité n'est pas celle d'une substance séparée et indifférente au bien être des entités inférieures. C'est vis-à-vis de toute communauté extérieure que la cité est autonome, dans la mesure où elle suffit à la réalisation de l'humanité des individus, et non par rapport à ses propres citoyens[10].

La théorie aristotélicienne du corps civique n'est donc pas d'abord une philosophie de la contrainte, mais de la communication ontologique entre la cité et ses membres[11]. La preuve

---

[10] La cité n'est même rien d'autre, en un certain sens, que la communauté des citoyens. C'est pourquoi, à la question : qu'est-ce que la cité ? Aristote peut aussi répondre : « nous appelons cité l'ensemble des gens de cette sorte quand il suffit pour vivre en autarcie ». *Ibid.*, III, 1-1275b, p. 209.

Solange Vergnières écrit ainsi que, selon Aristote, la cité n'est ni un grand individu, ni un agrégat d'individu, mais, précisément, une communauté d'individus. « Aristote refuse tout autant l'idée platonicienne d'un État-individu que l'idée sophistique d'un contrat ou d'une alliance passée entre des particuliers pour régler les relations économiques et sociales. » *Ethique et politique chez Aristote : physis, ethos, nomos*, Paris, PUF, 1995, 308 p.

[11] Ce qui est attesté, par exemple, par le fait qu'il n'y a pas, selon Aristote, de bonheur de la cité sans bonheur des citoyens. « Car il n'en est pas du bonheur comme de la parité. Il peut arriver qu'un

nous en semble que le caractère corporel de la cité s'oppose à toute réduction de la diversité intérieure à la communauté politique. La nature même du corps politique interdit l'unité absolue du la cité. C'est ce qui paraît clairement dans la critique du communisme platonicien engagée par Aristote. Méditant sur la proposition faite par Platon de mettre en commun les femmes et les enfants, Aristote souligne qu'une telle mesure, loin de consolider l'existence de la cité, finirait par la ruiner en tant que communauté politique. En effet, nous aurions tort de croire, avec Socrate, que « le fait pour une cité d'être une le plus qu'il lui est possible est pour elle la meilleure des choses »[12]. C'est que la cité, en tant qu'ensemble, est par nature un composé (*sugkeimenon*). Si la pluralité de la cité vient à être rompue, elle cesse alors d'être semblable à elle-même pour devenir comme l'une de ses parties. De surcroît, la cité ne forme pas un ensemble quelconque, mais un composé *politique*. En tant que tel, elle est fondée sur l'amitié civique entre des citoyens égaux et dissemblables[13]. Que la diversité des citoyens s'évanouisse et la cité chuterait alors dans une autre forme d'affection, plus immédiate, plus rapprochée, et pour tout dire, domestique.

Pour demeurer conforme à sa nature, la communauté politique doit donc impérativement préserver la pluralité en son sein. Faute de quoi, elle risque de perdre son caractère spécifiquement politique et communautaire, en retombant à l'état des groupements inférieurs, voire en devenant une sorte d'individu :

> Mais il est manifeste que si elle s'avance trop sur la voie de l'unité, une cité n'en sera plus une, car la cité a dans sa nature d'être une certaine sorte de multiplicité (*pléthos*), et si elle est trop une, de cité elle retourne à l'état de famille, et de famille à celui d'individu. [14]

En réunissant les différents arguments d'Aristote, nous pouvons donc dire que la cité, par le fait qu'elle forme une espèce de corps, a partie liée avec la pluralité de ses membres et la manifestation de leur singularité. En effet, la diversité des citoyens participe aussi de la

---

nombre total soit pair alors qu'aucune de ses parties ne l'est, mais, pour le bonheur, c'est impossible. » *Ibid.*, II, 2-1264b, p. 157.

[12] *Ibid.*, II, 2-1261a, p. 139.

[13] « La cité est composée d'hommes qui non seulement sont plus nombreux, mais qui aussi diffèrent spécifiquement entre eux ; une cité, en effet, n'est pas formée de gens semblables. ». *Ibid.*, II, 2 - 1261a, p. 140

[14] *Ibid.*, II, 2-1261a, p. 139.

différence spécifique de la communauté qui la rend distincte de la famille, en particulier. Ce par quoi la cité est antérieure à chacun de ses membres est donc aussi ce qui justifie le maintien d'un certain degré de pluralisme parmi les citoyens.

C - Aristote, le corps politique et la démocratie

1) Comment on peut justifier la supériorité de la démocratie

Quelques remarques supplémentaires, liées à l'analyse de la démocratie, peuvent venir compléter notre présentation de l'idée du corps politique dans l'ouvrage d'Aristote. L'image du corps, en effet, intervient également dans l'argumentaire aristotélicien en faveur du régime démocratique, proposé au chapitre 11 du troisième livre de la *Politique*. Dans ce livre, Aristote cherche à évaluer les mérites respectifs des différents régimes. Ainsi le bien fondé de la démocratie devra-t-il ressortir de la comparaison avec les autres options constitutionnelles. Justifier l'option démocratique, conformément à la méthode comparative qui est celle d'Aristote, équivaut à démontrer sa supériorité par rapport aux autres régimes, et en particulier l'aristocratie. La question, en effet, est de savoir ce qui peut justifier de confier le pouvoir à l'ensemble des citoyens plutôt qu'aux meilleurs d'entre eux. Si en effet le meilleur régime est celui dans lequel le pouvoir est exercé selon la vertu en vue du bien commun de la cité, ne faut-il pas penser que ce régime est nécessairement celui où le pouvoir revient aux plus vertueux ? Le raisonnement d'Aristote au chapitre 11 vise à dissiper le caractère faussement évident de cette déduction, ou du moins à prendre au sérieux autant qu'il est possible l'objection démocratique au principe aristocratique. L'argument du philosophe, au demeurant bien connu, est le suivant : même s'il est raisonnable de penser que dans toute cité les gens de haute moralité constituent une élite, tandis que la majorité n'est que médiocrement vertueuse, il ne s'ensuit pas qu'il faille donner le pouvoir aux premiers, car le reste des citoyens, réunis ensemble, pourrait se montrer supérieur aux hommes les meilleurs considérés en particulier. Or tel est, selon Aristote, le cas le plus fréquent, du moins dans le domaine de la délibération politique et de la législation. Car la conjugaison des qualités individuelles, lorsque les individus sont rassemblés pour délibérer, par exemple, confère à la masse des citoyens des capacités propres qui supplantent la compétence des meilleurs :

> Car il est possible que de nombreux ⟨individus⟩ dont aucun n'est un homme vertueux, quand ils s'assemblent soient meilleurs que les gens dont il a été question, non pas individuellement, mais collectivement comme les repas collectifs sont meilleurs que ceux organisés aux frais d'une seule personne.[15]

On pourrait dire, sans trop forcer le texte d'Aristote, qu'une certaine idée du corps politique est déjà là sous-jacente, puisqu'il s'agit de faire voir que le peuple « pris en corps » peut se montrer meilleur que la minorité des gens excellents. C'est du moins ce que suggère Francis Wolff, lorsqu'il écrit, à propos du passage cité, que « cette thèse se fonde sur le concept implicite de la totalité organique »[16]. En effet, la proposition d'Aristote suggère que l'ensemble des citoyens, du fait même de sa réunion en un tout composé, acquiert des facultés qui étaient absentes dans chacune des parties considérée séparément.

2) Vertus du corps civique démocratique

L'hypothèse d'une dimension organique de la démocratie devient cependant plus explicite dans les lignes suivantes, lorsqu'Aristote vient à comparer le peuple réuni à un grand corps aux facultés démultipliées. On peut lire ainsi en III,11 – 1281b :

> Au sein d'un grand nombre, en effet, chacun possède une part d'excellence et de prudence et de leur union, il naît comme un homme aux multiples pieds, aux multiples mains et ayant plusieurs sens, et de même en ce qui concerne le caractère et l'intelligence.[17]

Il nous semble, dans ce passage, que le concept « organique » évoqué par Wolff éclaire effectivement de l'intérieur la pensée d'Aristote concernant la démocratie. Ce concept permet en effet d'expliquer la légitimité philosophique accordée par Aristote à la démocratie, lors même qu'il est admis que le citoyen ordinaire est dépourvu de qualités morales supérieures.

---

[15] *Ibid.*, III, 2-1281a, p. 240.

[16] *Aristote et la politique*, *op.cit.*, p. 112.

[17] *Politique*, trad. J. Aubonnet, Paris, *Les Belles lettres*, 1989, tome II – livres III et IV, p. 75.

L'organicité de l'assemblée démocratique peut d'ailleurs être rapprochée de celle de la cité. De même, en effet, que la communauté politique peut être dite antérieure à ses parties parce que c'est en elle seulement que les individus accomplissent leur nature propre, de même la réunion des citoyens augmente les capacités morales de la cité, assurant ainsi en retour le perfectionnement de chaque homme particulier. On notera cependant que l'argument aristotélicien s'applique essentiellement au champ de la délibération, dans la mesure où ce qui est véritablement décuplé au sein de l'assemblée du peuple, c'est la capacité de bien juger grâce à la mise en commun des paroles et des arguments. En revanche, certaines vertus échappent à ce processus d'augmentation, parce qu'elles demeurent fondamentalement personnelles. C'est le cas, par exemple, de la prudence qui caractérise le bon stratège mais ne se rencontre pas au milieu de l'assemblée.

Malgré cette restriction, le chapitre III,11 nous semble ainsi confirmer que la métaphore organique utilisée par Aristote n'implique aucune réduction autoritaire de la cité à l'un. Au contraire, la référence au modèle du corps composé et vivant permet de mieux comprendre le fonctionnement et les bienfaits de la délibération démocratique. Puisque nous parlons du caractère « composé » du corps politique aristotélicien, il importe d'ailleurs de nuancer, ou de préciser, le sens de l'argument démocratique d'Aristote. Nous venons de souligner le fait que l'image du corps permet de justifier une constitution démocratique qui donnerait à tous les citoyens de participer eux-mêmes à la délibération politique. Même si certains individus sont personnellement plus vertueux, l'implication de tous les citoyens dans la discussion politique rend la cité globalement plus capable que lorsqu'elle est gouvernée par un petit nombre de gens de qualité. Cet argument en faveur de la démocratie ne doit pourtant pas dissimuler combien Aristote est sensible à la diversité interne de la cité, c'est-à-dire des citoyens. S'il est une raison pour ouvrir la délibération à tous, elle n'implique pas que tous les citoyens soient littéralement semblables. Au contraire, la cité apparaît chez Aristote, fondamentalement composée, non seulement d'individus aux capacités diverses, mais aussi de groupes à l'identité et aux revendications légitimes distinctes. C'est ce qui apparaît notamment à la fin du chapitre 12 du livre III, où Aristote passe en revue les divers critères, de nature à la fois personnelle, sociale et politique, pouvant être légitimement pris en compte dans la composition du gouvernement de la cité. Aristote écrit :

> Il est évident que dans le domaine politique aussi il est raisonnable de ne pas revendiquer les magistratures au nom de n'importe quelle supériorité (si, en effet, les

> uns sont lents et les autres rapides, ce n'est pas pour cela qu'il faut qu'il aient les premiers plus et les seconds moins de pouvoir, mais c'est dans les compétitions sportives que leur supériorité trouve sa récompense), mais qu'il est nécessaire de formuler sa revendication à partir de ce dont la cité est composée. Par suite, il est raisonnable que les gens bien nés, les hommes libres, les riches fassent valoir leurs droits aux honneurs publics. Car il faut qu'il y ait dans la cité des gens libres et des gens imposables : une cité ne peut pas plus n'être composée que d'indigents qu'elle ne peut l'être d'esclaves. Mais si ces qualités-là sont indispensables, il est clair que la justice et la valeur guerrière le sont aussi. Car il est impossible d'administrer une cité sans elles, à cela près que sans les premières, il est impossible qu'une cité existe, sans les secondes ⟨il est impossible⟩ qu'elle soit bien administrée[18].

Dans ce passage, il apparaît clairement, non seulement que la Cité est diverse, mais que les différences internes à la Cité revêtent pour Aristote une signification politique. Certes, il est tout d'abord des différences personnelles qui sont insignifiantes du point de vue politique : comme la vélocité à la course. Mais il est conjointement une série de particularités (la richesse, la capacité militaire, la justice) qui méritent de paraître au niveau de l'organisation de la cité et du gouvernement. Si l'image du corps politique permet d'éclairer le fondement rationnel de la constitution démocratique, elle doit donc également être rapportée, chez Aristote, à la composition interne de la cité et à sa mise en forme politique.

Avant de conclure, nous aimerions ajouter à notre étude deux remarques complémentaires. Premièrement, il nous faut revenir un instant à la question de l'organicisme chez Aristote. Nous avons défendu l'hypothèse que la théorie « organique » de la cité, telle qu'elle est présente dans Aristote, n'équivaut pas à une pensée organiciste. On pourrait se demander pourtant si tout organicisme est absolument absent de la *Politique*. Et en effet, si l'on maintient l'acception étymologique du mot, il y a sans doute un élément d'organicisme flagrant dans le propos aristotélicien : c'est la question de l'esclavage. S'efforçant de définir le statut de l'esclave, Aristote écrit : « est l'homme d'un autre celui qui, tout en étant un homme est un bien acquis, et un bien acquis, c'est un instrument en vue de l'action et séparé de celui qui s'en sert. »[19] Ici, l'esclave est précisément défini comme instrument (*organon*) entre les mains du maître. Comme le précise Solange Vergnières, l'esclave n'est pas un instrument ou un exécutant dans l'ordre de la production, comme l'est par exemple le

---

[18] *Politiques*, III, 12-1283a, trad. Pellegrin, *op. cit.*, p. 248.

[19] *Ibid.*, I, 4-1254a, p. 98.

manœuvre, mais un exécutant dans l'ordre de l'action : il est le moyen par lequel le maître agit dans le champ domestique[20]. Cette remarque d'Aristote s'inscrit dans une tentative pour définir le naturel servile. La question est de savoir ce qu'est un esclave par nature et non par accident. Aristote répond alors que l'esclave naturel est celui qui, par nature, n'est apte ni à délibérer ni à commander, même à soi-même, et qui est donc mieux gouverné par un autre. Certains commentateurs ont d'ailleurs insisté sur la fonction critique de la définition aristotélicienne : chercher à définir ce qu'est un véritable esclave, c'est déjà entrevoir la possibilité qu'il y ait des hommes réduits en esclavage quoiqu'ils ne soient pas esclaves par nature[21]. En ce qui nous concerne, l'intérêt de la réflexion d'Aristote sur l'esclavage est de mettre brutalement en évidence, d'une part, le rapport entre politique et liberté et, d'autre part, le caractère différencié de la conception aristotélicienne de la nature humaine. L'esclave naturel est serf précisément parce qu'il ne possède pas les capacités proprement politiques de délibération et de décision. Autrement dit, la liberté se définit exactement par la possession et la mise en œuvre de telles capacités. D'autre part, l'esclave est privé de liberté parce que, bien qu'étant un homme, il ne possède pas ces facultés qui distinguent spécifiquement la nature humaine. Par où nous percevons que la notion aristotélicienne de la nature humaine est non seulement politique mais différenciée : l'individu peut être d'un naturel plus ou moins politique et donc, peut être plus ou moins humain.

Notre seconde remarque concerne la place de la cité dans son environnement. Nous avions noté en introduction que le corps politique, entendu au sens large, constitue une unité collective et singulière, coexistant donc nécessairement avec d'autres unités de ce genre. En ce qui concerne l'enseignement d'Aristote, nous avons vu que la participation de l'individu au corps politique est nécessaire à l'accomplissement de sa nature humaine : l'affirmation du corps politique en tant que communauté est ici manifeste. Mais trouve-t-on chez Aristote un indice quelconque de la nécessaire pluralité des corps politiques ? La réponse est clairement positive. Les indications d'Aristote concernant le pluralisme des communautés politiques sont au moins au nombre de deux. Premièrement, Aristote affirme, en réfléchissant à la taille de la cité, que celle-ci doit demeurer relativement petite. La cité est une forme politique par définition limitée. Si elle veut être grande en tant que cité, elle ne peut dépasser une grandeur déterminée pour l'étendue du territoire et le nombre des citoyens. En effet, la cité est une

---

[20] *Ethique et politique chez Aristote*, *op. cit.*, p. 162.

[21] *Ibid.*, p. 164.

certaine capacité politique : elle donne pouvoir à ses membres de se gouverner et d'agir sur leur existence. Or cette capacité n'est préservée que dans des conditions déterminées. Ainsi, pour bien juger, en particulier en matière judiciaire et de désignation des magistrats, mais sans doute aussi dans l'exercice de la délibération, il importe que les citoyens se connaissent entre eux pour ainsi dire personnellement, de manière à pouvoir dire qui est coupable, qui fera un bon magistrat, et à mener ensemble une discussion effective. Il n'y a donc de cité solide que celle dont les citoyens ne sont pas trop nombreux. « Dès lors, il est évident que la meilleure limite pour une cité, c'est le nombre maximum ⟨de citoyens⟩ propre à assurer une vie autarcique et qu'on peut saisir d'un seul coup d'œil. »[22] La limitation nécessaire de la cité implique donc, en contrepartie, l'existence d'une pluralité d'unités politiques de cette sorte. Pour qu'une cité ne s'accroisse pas indéfiniment, il faut que la population se répartisse correctement entre des communautés politiques différentes. Mais il existe sans doute une seconde raison justifiant, chez Aristote, la diversité des corps politiques. Cette raison, c'est que l'interrogation permanente sur la justice qui fait la vie de la cité n'a de sens que s'il existe une pluralité d'options possibles quant à la nature du juste et de l'injuste. Or cette pluralité n'est pas seulement celle des opinions individuelles. Elle se manifeste aussi à travers l'existence de plusieurs régimes politiques exprimant chacun une version constitutionnelle différente de ce qu'est la justice. En lisant Aristote, nous sommes d'ailleurs conduits à penser que ces deux espèces de pluralisme sont liées. La première en effet semble se soutenir de la seconde, dans la mesure où, sans la mise en œuvre de conceptions diverses du juste au sein des différents régimes, la variété des opinions sur la justice resterait purement abstraite. La multiplicité des cités vient ainsi donner corps à la délibération civique sur le juste et l'injuste[23].

Au terme de cette excursion dans le texte d'Aristote, récapitulons les éléments d'interprétation essentiels que notre lecture a permis de dégager. Dans la *Politique*, la comparaison de la communauté politique et du corps est précisément destinée à manifester l'antériorité de la cité, c'est-à-dire son adéquation toute particulière à la nature politique de l'homme qui fait d'elle le lieu de réalisation privilégié de l'humanité du citoyen. Cette

---

[22] *Politiques*, VII, 4-1326b., trad. Pellegrin, *op. cit.*, p. 464.

[23] Il est notable que dans sa propre enquête sur le juste en politique, Aristote multiplie les références aux différentes constitutions existant dans les autres cités. Pour connaître les différentes versions possibles de l'idée de justice, il faut partir des opinions *incarnées dans les diverses formes de régime*.

antériorité pourrait concerner spécialement la cité démocratique, dans la mesure où la participation de tous à la délibération augmente les capacités morales et politiques de chacun.

Cependant, il nous a paru important de souligner que l'idée aristotélicienne du corps politique n'est pas synonyme d'organicisme à proprement parler. Cette idée n'est pas liée, en effet, à une conception matérialiste du lien civique : la cité d'Aristote ne repose pas sur un fondement biologique, par opposition avec d'autres formes de communauté, la famille ou la village, en particulier. De plus, le citoyen individuel n'est pas subordonné à l'existence de la cité, en ce sens que la communauté politique ne constitue pas une entité réellement séparée des membres qui la composent. En revanche, il n'en reste pas moins évident que l'invocation de l'image du corps, chez Aristote, nous place d'une certaine façon en dehors du cadre de la pensée moderne. Si l'idée d'une théorie aristotélicienne du corps politique a un sens, c'est en effet que l'argument organique d'Aristote contient une proposition philosophique forte : à savoir que l'homme est à lui seul un être inachevé. Or cette proposition repose directement sur la définition aristotélicienne de la nature humaine. Pour reprendre à son compte la conception du corps civique exprimée dans la *Politique*, il faudrait donc pouvoir assumer non seulement l'interprétation de la nature humaine offerte par Aristote, mais l'idée même qu'il existe quelque chose comme une nature de l'homme, requérant tel ou tel mode d'accomplissement.

Nous disions, au début de ce chapitre, que l'expression « corps politique » n'est pas présente telle quelle dans le corpus aristotélicien, et n'a pas, semble-t-il, d'équivalent littéral dans la langue grecque. Cette expression, en effet, est d'origne latine. Elle apparaît comme une déclinaison de la formule du *corpus mysticum et morale* ayanté été forgée dans le double contexte du droit romain et de la théologie chrétienne. Au reste, c'est au Moyen Âge que l'image du corps politique connaît un développement sans précédent. Pour saisir la signification historique du « corps politique », on ne peut ainsi se passer d'une analayse de l'interprétation médiévale de cette notion. Étant donné la récurrence de l'image du corps dans la pensée médiévale, nous proposons de nous concentrer sur un texte en particulier, le *Policraticus* de Jean de Salisbury.

II - Jean de Salisbury et l'unité spirituelle du royaume chrétien

A - Jean de Salisbury en son siècle

1) La figure du corps au Moyen Âge

Si les prémisses essentielles d'une philosophie du corps politique ont été posées par les Anciens[24], la métaphore organique a connu au Moyen Âge un épanouissement sans précédent. Sous la plume des écrivains médiévaux, les images du corps fleurissent avec une extraordinaire abondance. On pourrait s'interroger sur les raisons de cette profusion métaphorique. Sans doute trouverait-on alors dans l'environnement culturel chrétien les principaux éléments d'explication de la centralité du corps dans les lettres médiévales. Religion de l'incarnation, selon laquelle Dieu a pris chair afin de constituer l'unité de l'Église en son propre corps, le christianisme, en devenant le fondement de l'ordre médiéval, a naturellement contribué à faire du corps un modèle de pensée et d'organisation sociale. Qu'une institution aussi importante que l'Église du Moyen Âge se soit elle-même pensée comme un corps collectif a certainement influé de façon déterminante sur la manière de concevoir la forme de la société à cette époque. Nous ne nous attarderons pas ici sur l'élaboration de l'interprétation théologique de l'Église comme corps mystique. Cette histoire est relativement bien connue. Le père Henri de Lubac, en particulier, a retracé avec précision le passage de l'idée du corps mystique du Christ, identifié à l'Eucharistie, à la notion du corps mystique de l'Église composé par la multiplicité des fidèles et tenu ensemble par la hiérarchie ecclésiastique[25]. Il nous semble seulement important de noter que, au cours de ce passage, la définition ecclésiale du corps mystique ne se substitue pas purement et simplement à sa définition eucharistique, dans la mesure où l'unité de l'Église s'enracine, théologiquement,

[24] En dehors de Platon et Aristote, les écrivains romains, Tite-Live, Cicéron, Sénèque, ont également parlé de la *civitas* comme d'un corps collectif.

[25] Henri de Lubac, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*, Paris, éd. Du Cerf, nouvelle édition, 2010 [1e éd. 1944], 592 p.

dans la communion de tous les membres à la vie du Christ présent dans l'hostie. Le corps mystique de l'Église, autrement dit, est fondé dans l'Eucharistie : son unité est sacramentelle. Cette fondation sacramentelle de l'Église nous semblait devoir être soulignée ; car elle révèle la difficulté inhérente à toute transposition des notions ecclésiologiques à la société ; aussi nombreux qu'aient été les transferts théoriques entre l'Église et la société, la théologie et le droit[26], l'application à l'ordre politique des concepts ecclésiologiques ne saurait être évidente ou mécanique ; en effet, l'institution sacramentelle de l'Église ne peut être simplement reproduite pour la communauté politique.

D'autres traits de la culture médiévale éclairent la centralité de l'image du corps dans la pensée politique du Moyen Âge. Les spécialistes de cette période ont insisté, en particulier, sur le mode d'appréhension de la réalité propre aux médiévaux, un mode d'interprétation fondé sur l'analogie[27]. Pour l'homme du Moyen Âge, l'univers formerait un tout cohérent, ordonné selon un principe raisonnable. Or, ce principe étant à l'œuvre en chaque partie comme dans l'ensemble de l'univers, une sorte de correspondance réflexive pourrait être établie entre les divers éléments du monde. L'ordre universel serait réfléchi dans la constitution de chaque chose, de chaque composé. D'où la possibilité de saisir analogiquement le réel, de construire parallèles et rapprochements entre les différents objets offerts à l'analyse. Dans ce contexte, le corps humain, si riche et si proche, constitue un modèle privilégié pour l'intelligence de la réalité. Car en lui, les lois qui régissent l'ordonnancement du monde sont aisément déchiffrables. Ainsi la faveur dont jouit la métaphore organique parmi les penseurs médiévaux serait-elle rattachée au type de représentation du monde en vigueur au Moyen Âge. Mais sans doute doit-elle aussi être rapportée aux règles du discours médiéval. Il nous semble en effet que le recours à l'image du corps répond à certaines exigences que la parole médiévale s'impose. Cette parole s'oblige visiblement à demeurer concrète. Elle cherche à revêtir chaque pensée abstraite d'un habillage de mots qui la rende sensible. Bref, la parole au Moyen Âge se veut incarnée, et la langue,

---

[26] L'ouvrage de Kantorowicz, *Les Deux corps du roi*, constitue le récit de ces transferts, passages, et allers-retours permanents entre la théologie et la pensée juridique médiévale. Il permet ainsi de mesurer la complexité des opérations d'appropriation politique des notions ecclésiologiques. *Op.cit.*, 1368 p.

[27] Voir, par exemple, A. Gourevitch, *Les Catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, en particulier le chapitre « macrocosme et microcosme», p. 47-95.

l'instrument d'incarnation de l'idée[28]. Dans un tel contexte, il n'est pas tellement surprenant que la métaphore organique soit privilégiée, quand il s'agit, précisément, de donner corps à la pensée.

2) La vie de Jean de Salisbury

C'est dans ce contexte, grossièrement brossé, que Jean de Salisbury a vécu et écrit[29]. Cet auteur anglais est né dans la ville actuelle de Old Sarum, aux alentours de 1115, sans fortune, ni carrière prédestinée. Après de longues études menées à Paris auprès des maîtres de la montagne Sainte Geneviève, il s'engage, en 1147 comme clerc chez l'Abbé Pierre de Celle (vers 1115-1183), dont il devient un ami proche. Puis, sur une recommandation de Bernard de Clairvaux, Jean de Salisbury est recruté par l'archevêque de Canterbury Théobald, qui l'emploie tour à tour comme diplomate, secrétaire, conseiller juridique. Dans le cadre de son service, Jean de Salisbury effectue de nombreux et longs séjours à la Cour pontificale. Il a également affaire au roi d'Angleterre et se trouve bientôt engagé dans la lutte qui oppose la monarchie britannique et l'Église au XIIe siècle. En 1156, il tombe ainsi en disgrâce : Henri II semble lui reprocher de mener la politique de Théobald et non la sienne. C'est à cette époque que, soulagé de son office, il rédige les livres VII et VIII du *Policraticus*. Cependant, Salisbury est bientôt réhabilité et son rôle s'accroît d'autant plus que Théobald est désormais malade. À sa mort en 1161, ce dernier est remplacé par Thomas Becket. Cette nomination inaugure une grave querelle politique avec Henri II (qui aboutira à l'assassinat de Becket le 29 décembre 1170). Salisbury, envoyé en France en 1163, chercha d'abord à ne pas s'impliquer dans une dispute qu'il considérait comme une affaire personnelle entre Becket et le roi. Pourtant, il change radicalement d'attitude en 1166. Après une entrevue particulière avec Henri II, Salisbury prend ouvertement le parti de son archevêque. On suppose que le roi lui fit quelque proposition inacceptable, le poussant ainsi à quitter sa position de neutralité. Sans doute Henri II lui demandait-il de cesser d'obéir à Becket, ce qui constituait pour le clerc

---

[28] Voir, notamment, Paul Brémond, Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *L'Exemplum*, *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, Turnhout, Brepols, 1982, p. 85 *sq*.

[29] Les informations qui suivent son principalement tirées de Cary J. Nederman, *John of Salisbury*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe Arizona, 2005, 100 p. C. J. Nederman s'impose comme le premier spécialiste de la pensée de Salisbury. L'analyse que nous proposons doit énormément à ses différents écrits sur le sujet.

une impossible rupture de loyauté. À partir de ce moment, Salisbury agit comme si c'était l'Église elle-même qui se trouvait menacée par l'ambition du monarque anglais. À peine Salisbury est-il rentré en Angleterre à la fin de l'année 1170 que Thomas Becket est assassiné. C'est Salisbury qui organise alors la défense et le culte du défunt archevêque. En 1176 enfin, il est lui-même nommé évêque de Chartes ; il meurt dans cette fonction en 1180.

B - L'image du corps politique dans le Policraticus

1) Composition du *Policraticus*

À première vue, la biographie de Salisbury est plutôt celle d'un clerc et, au sein de l'Église, d'un homme d'action. Pourtant, il est aussi un des premiers théoriciens politiques du Moyen Âge. Sa formation intellectuelle le prédisposait en effet à la spéculation et son expérience de la cour et des intrigues le conduit à méditer sur la politique. Salisbury est ainsi l'auteur d'un ouvrage original, connu sous le nom du *Policraticus*[30]. Si les sujets et le ton de ce traité sont variés, le livre nous intéresse particulièrement en raison de l'analogie dressée par l'auteur entre la société politique (la *res publica*) et le corps humain. Cette analogie, qui se distingue par son ampleur et son caractère détaillé des autres représentations médiévales du corps social, a valu à Salisbury une certaine renommée, mais non des meilleures. La plupart des commentateurs jugent en effet de mauvais goût la peinture signée par Salisbury, y voyant l'expression d'une forme très grossière d'organicisme[31]. Force est de reconnaître l'allure un peu baroque de l'analogie et, en général, du traité de Salisbury. Cependant, au-delà du

---

[30] Le titre complet est le suivant : *Policraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* (Policraticus, soit de la frivolité des courtisans et des traces des philosophes). *Policraticus* est un néologisme forgé par l'auteur et difficilement traduisible. Les traducteurs anglais ont pris le parti de la simplicité en intitulant tout bonnement leur traduction des chapitres politiques du livre : *L'Homme d'État*. Apparemment, Salisbury affectionnait ce genre de construction, puisqu'un autre de ses ouvrages porte également un titre fabriqué de toutes pièces : *L'Entheticus.*

[31] Même un défenseur avoué de la pensée médiévale comme Von Gierke a pu écrire, se référant précisément au travail de Salisbury : « de bonne heure, quelques auteurs, par anticipation sur certaines erreurs modernes, se mettent à poursuivre cette comparaison [entre le corps et la société] dans les moins détails et souvent d'une façon aussi superficielle que dénuée de goût. » Otto Von Gierke, *Théories politiques du Moyen Âge*, Paris, Dalloz, 2007, p. 139-40.

jugement esthétique, la question est de savoir si la philosophie politique contenue dans le texte salisburien justifie les critiques qui lui furent régulièrement adressées.

L'analogie esquissée par Salisbury entre la constitution du corps et celle du royaume, ou de la *res publica*, se situe au centre du *Policraticus.* Dans son ensemble, le traité est composé de huit livres, rédigés à des moments différents et portant sur des objets plus ou moins hétérogènes. Les deux derniers livres, qui furent composés en premier (probablement en 1156), sont de nature essentiellement philosophique. L'auteur tente de déterminer quelle théorie, parmi les grandes écoles philosophiques connues, est davantage propre à inciter à la vertu et à offrir le vrai bonheur. Dans les premiers livres, au contraire, Salisbury abandonne le terrain des idées pour se concentrer sur les observations des mœurs contemporaines, en particulier celles des courtisans que l'auteur décrit avec force détails et ironie. Enfin, les livres IV à VI, situés au milieu du traité, datent selon toute vraisemblance de 1159, année de parution du *Policraticus*. Ils constituent le cœur politique de l'ouvrage. Si l'on considère l'architecture d'ensemble du traité, ces trois livres forment comme un pont entre l'analyse des comportements réels des hommes en société et la recherche théorique des bonnes fins. C'est à la théorie politique que semble ainsi revenir la tâche de définir le meilleur ordre social possible ou de rapprocher, autant qu'il se peut, les hommes tels qu'ils sont du bien moral et spirituel.

2) L'analogie du Pseudo-Plutarque

À son tour, la description salisburienne du corps politique est située au cœur de la partie politique du traité. Développée tout au long du chapitre V et sur une partie du livre VI, elle représenterait environ un quart de l'intégralité du *Policraticus*[32]. On trouve cependant une version synthétique de cette analyse au deuxième chapitre du livre V, laquelle annonce et introduit les développements ultérieurs. Pour la compréhension de ce passage, que nous allons citer tout à l'heure, il est important de noter que Salisbury ne se présente pas comme l'auteur de l'analogie qu'il développe pourtant d'une façon si personnelle. Il est d'usage au Moyen Âge de se référer à un auteur classique dont le nom doit conférer force et autorité au propos tenu. Ainsi Salisbury attribue-t-il à Plutarque sa conception du corps social. Plus exactement,

[32] Selon le calcul de J.C. Nederman, *John of Salisbury*, *op.cit.*, p. 55.

il prétend l'avoir empruntée à une lettre que Plutarque aurait adressée à Trajan et connue sous le titre de l'*Instruction de Trajan* (*Institutio Trajani*). Il est vraisemblable, cependant, que cette lettre n'a jamais existé, l'*Instruction* n'étant jamais citée autrement qu'à travers le texte de Salisbury lui-même[33].

Dans l'extrait suivant, Salisbury prétend donc résumer ce qu'il a retenu du texte de Plutarque, à propos de l'organisation de la société.

> Le prince occupe vraiment la place de la tête dans la république, soumis seulement à Dieu et à ceux qui exercent Ses pouvoirs sur terre, car dans le corps humain aussi la tête est animée et commandée par l'âme.
>
> Le sénat occupe la place du cœur, duquel procèdent les commencements des bonnes œuvres et des mauvaises.
>
> Les juges et les gouverneurs des provinces revendiquent pour eux les fonctions des yeux, des oreilles et de la langue.
>
> Les officiers et les soldats correspondent aux mains. Ceux qui assistent toujours le prince sont assimilés aux flancs.
>
> Les questeurs et les gardiens (je ne parle pas de ceux qui dirigent les prisons, mais de ceux qui surveillent les biens privés), l'image les rapporte au ventre et aux intestins. Ceux-là, s'ils ont amassé avec une avidité démesurée et conservé leurs accumulations trop obstinément, génèrent des maladies innombrables et incurables, de sorte que, par leur vice, la ruine menace tout le corps.
>
> Les paysans correspondent véritablement aux pieds adhérant sans cesse au sol, eux à qui la bienveillance de la tête est d'autant plus nécessaire qu'ils rencontrent des obstacles divers tandis qu'ils marchent sur la terre au service du corps ; eux à qui la protection de chaussures est due d'autant plus justement qu'ils font tenir debout le corps entier, l'alimentent et en soutiennent la masse. Enlève le soutien du pied au corps le plus robuste, il n'avance plus de ses propres forces, mais soit il se traîne honteusement, inutilement et avec peine sur les mains, soit il se meut par quelque moyen propre aux animaux sauvages.[34]

---

[33] Voir Liebeschütz, « John of Salisbury and Pseudo-Plutarch », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1943, 6, p. 33-39.

[34] Le *Policraticus* a été édité dans sa version latine originale par C.I. Webb, cf. *Ioannis Saresberiensis episcopi carnotensis, Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, Francfort-sur-le-Main, Minerva 1965, deux volumes. Le livre a été traduit en anglais en plusieurs fois : les chapitres politiques sont réunis dans la traduction de Dickinson, *The Stateman's Book*, New York, Russel and Russel, 1963 (première édition 1927). Les premiers livres, ainsi qu'une partie des livres VII et VIII ont été publiés par J. B. Pike, *Frivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers*, London, H. Milford, 1938, 436 p. Enfin, une anthologie conséquente et bien choisie des chapitres les plus importants du *Policraticus* a été composée par C. J. Nederman, cf. *Policraticus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. En français, le livre n'a malheureusement été traduit qu'une seule fois, au XIVe siècle, par Denis Foulechat. Charles Brucker a repris la publication de cette traduction, en commençant par le livre IV (Presses Universitaires de Nancy, 1985), mais elle n'est, hélas, pas véritablement utilisable, en

3) Comment lire le *Policraticus*

Une interprétation rapide, et qui eut longtemps cours, de cette page de Salisbury a cru y lire l'expression d'une philosophie organiciste des plus archaïques et des moins subtiles. En effet, ce qui frappe dans ce passage, c'est la comparaison terme à terme que l'auteur établit et développe systématiquement entre les membres du corps et les parties de la république (le terme signifie ici la communauté politique au sens large, et non pas le régime républicain). Ce parallélisme rigoureux constitue une originalité, y compris par rapport aux autres textes du Moyen Âge, dans lesquels la métaphore organique n'est jamais à ce point systématisée. Aussi a-t-on parfois jugé que l'auteur manquait de finesse – finesse de style et d'esprit. Du point de vue de la forme d'abord, Salisbury conduit si loin son analogie que le résultat peut paraître forcé et artificiel. Quant au contenu, l'analogie salisburienne ne traduit-elle pas, par sa rigueur même, l'idéal d'une société exactement hiérarchisée et donc autoritaire ?

Un tel idéal serait notamment perceptible dans les premières lignes du passage cité. La critique de la pensée de Salisbury s'est particulièrement concentrée sur ces lignes qui définissent la position sociale du prince et celle du clergé. En situant le prince à la tête de la hiérarchie sociale, l'auteur semble inviter l'ensemble des citoyens à se soumettre entièrement au commandement de celui qui peut seul garantir l'unité de la société. L'image du corps justifierait ainsi l'autorité plus ou moins absolue du souverain. Néanmoins, l'idée du prince *caput rei publicae* est suffisamment fréquente au Moyen Âge pour ne pas trop surprendre. Cependant, Salisbury ne s'en contente pas, puisqu'il la complète aussitôt par l'affirmation de la supériorité du clergé, dont le commandement passe celui du prince. En tant qu' « âme » de la république, les prêtres devraient gouverner tout le corps social à travers celui qui en est la tête. La mise en ordre de la société semble culminer dans le primat accordé au pouvoir religieux sur l'institution temporelle. Aussi Salisbury fut-il parfois présenté comme un tenant

---

raison de l'archaïsme de la langue de Foulechat et des libertés qu'il prend avec le texte original. C'est pourquoi nous avons choisi de traduire nous-mêmes les extraits que nous aurons à citer, en privilégiant le plus souvent une traduction littérale, faisant ressortir la forme originale du texte de Salisbury. L'édition citée sera donc l'édition latine de Webb.

de la doctrine hiérocratique, selon laquelle l'origine de tout pouvoir se situe dans l'Église, quand bien même l'exercice de la puissance se trouverait délégué à un souverain temporel[35].

Ce genre d'approche, qui consiste à durcir au maximum le sens de quelques formules isolées, est en réalité superficiel. De cette manière, on dissimule aussi bien la complexité de l'œuvre que celle de la situation politique dans laquelle elle s'inscrit et à laquelle l'auteur tente de se confronter. Ainsi, les études les plus récentes ont-elles profondément renouvelé l'interprétation du texte de Salisbury. Elles nous apprennent à lire le *Policraticus* dans son entier, en gardant à l'esprit les véritables motifs politiques de la rédaction du livre. Confronté aux excès de la monarchie anglaise, mais aussi à la frivolité, voire à la cupidité des courtisans du Pape et des prélats, Salisbury n'écrivait pas dans le seul but de renforcer des puissances dont il avait toutes les raisons de se méfier. Déjà, dans l'extrait que nous avons rapporté, nous devrions être frappés par l'attention particulière que Salisbury marque à chaque groupe social, y compris le plus modeste. Nous devrions voir là un indice du véritable projet de l'auteur, lequel consiste, comme nous le verrons, à restaurer le sens de l'obligation réciproque entre tous les membres du corps civique. C'est à la lumière de ce projet que nous proposons de lire le *Policraticus*, en nous appuyant sur les commentaires spécialisés, ce qui nous conduira d'abord à renoncer aux interprétations les plus hâtives du texte.

C - Le prince, clef de voûte de la république

1) Le prince et l'unité de la société

La question du rôle politique du prince apparaît au cœur du rapprochement théorique entre la société et le corps humain. Une interprétation plus exacte de la position du prince chez Salisbury devrait donc nous permettre d'aborder convenablement la conception du corps politique exprimée dans le *Policraticus.* Or la pensée de l'auteur concernant le pouvoir politique est une pensée complexe. À travers la place accordée au prince, il apparaît d'abord clairement que la république de Salisbury repose sur une hiérarchisation politique des groupes

[35] Sur la doctrine hiérocratique, voir les différentes explications apportées dans la volumineuse *Histoire de la pensée politique médiévale*, dirigée par J.H. Burns, Paris, PUF, 1993, en particulier p. 164-65, 236, 348-50.

et des fonctions. Le prince se trouve ainsi juché au faîte de la société dont il est le véritable chef, c'est-à-dire la tête. La question demeure cependant de savoir quelle signification revêt l'élévation du prince au sommet de la communauté politique. Celle-ci exprime, en premier lieu, une attente, ou une recherche d'harmonie sociale entre les citoyens. Conformément à un mode de pensée très présent au Moyen Âge, le *Policraticus* suggère que l'harmonisation des rapports sociaux ne peut se réaliser de manière satisfaisante qu'à travers la référence à une autorité supérieure, en fonction de laquelle les éléments de la société se mettent en ordre et en place. Cette autorité, notons-le, ne surplombe pas absolument la société ; elle en demeure partie prenante. Mais tout en restant membre de la communauté politique, l'autorité suprême transcende pourtant les relations entre les sujets, de manière à rendre possible l'harmonie collective. Ainsi la première fonction du prince consiste-elle à garantir, par sa présence même, l'unité interne de la communauté dont il a la charge. « En cela, écrit Salisbury, nous suivons la nature, le meilleur guide pour ce qui est de vivre, laquelle a logé dans la tête l'ensemble des sens du microcosme (c'est-à-dire monde en plus petit), autrement dit de l'homme, et *lui a soumis tous les membres, afin que tous se meuvent de manière droite, tandis qu'ils suivent le commandement d'une saine tête.* »[36] Si le prince se trouve élevé au statut de chef, c'est afin d'imprimer l'unité de mouvement à une société par nature diverse. Le passage que nous venons de citer ajoute cependant une dimension supplémentaire au rôle du prince que nous tentons de définir. Ce passage, en effet, révèle le caractère moral de la fonction unificatrice du prince. Car il revient au souverain de faire avancer ses peuples, non seulement d'un même pas, mais *de manière droite*, comme se meut le corps sous l'impulsion d'un esprit *sain*, c'est-à-dire moralement bien constitué. Il apparaît alors que le rôle du prince consiste moins à faire tenir ensemble une société éparse qu'à orienter l'existence collective vers l'accomplissement du bien. Chez Salisbury, l'unité de la société ne constitue donc pas, en tant que telle, la fin ultime de l'autorité reconnue au prince - à moins d'entendre l'unité sociale en son sens moral, comme désignant la communion qui s'établit entre des citoyens partis ensemble à la recherche du bien.

[36] *Policraticus*, vol. 1, IV, 1, 513 c, éditeur scientifique C. J. Webb, *op.cit.*, p. 235. (Je souline.)

2) Le prince et l'amour de la Loi

Que la recherche de l'unité politique soit inséparablement liée à une recherche du bien moral implique, de la part de Salisbury, le rejet de l'absolutisme politique. L'absolutisme en effet ne se justifie que par la priorité donnée à l'exigence d'unité, dans la mesure où seule une autorité vraiment souveraine est censée pouvoir répondre à cette exigence. Mais dès lors qu'une dimension morale est jointe à l'harmonie sociale recherchée, les prétentions du pouvoir se trouvent nécessairement encadrées. C'est pourquoi, contrairement à ce qu'une lecture rapide pourrait nous faire croire, la représentation du prince comme tête du corps politique ne consacre pas la domination inconditionnelle du souverain sur ses sujets. On remarquera, premièrement, que l'autorité du prince ne réside pas dans sa *volonté* personnelle. Ce n'est pas en imposant à tous sa propre volonté que le prince peut, et doit conférer l'unité à la société. Salisbury l'affirme très clairement : dans un État où la volonté d'un seul règne, il n'y a plus de république. En effet, tous sont alors privés de liberté, le souverain y compris, car celui qui réduit les autres en esclavage se montre lui-même esclave – esclave de ses passions, de son péché. « De cette façon, écrit Salisbury, aussi longtemps que tous sont commandés par la volonté d'un seul dirigeant, tous et chacun sont privés de leur libre-arbitre. »[37] Or, la liberté apparaît à l'auteur comme la condition nécessaire à l'exercice de la justice et de la vertu, c'est-à-dire à la vie même de la république. Considérée comme une communauté morale et spirituelle, la république exige en effet la participation de tous ses membres au bien commun. Par conséquent, là où tous vivent sous la contrainte, aucun n'étant juste positivement, le corps social dépérit.

Ces considérations conduisent Salisbury à rejeter explicitement la perspective d'un pouvoir absolu, au sens propre du terme. À proprement parler, le principe de l'absolutisme suppose que le souverain se trouve délié de la contrainte de la loi. Le Moyen Âge chrétien, jusqu'à l'aube de l'époque moderne, s'est plutôt montré réticent à l'idée de placer un homme quel qu'il soit au-dessus des lois. Il lui fallait pourtant composer avec la réalité du régime monarchique dans lequel le roi possédait en pratique la capacité de dire le droit, ce qui impliquait qu'il ne lui fût pas entièrement soumis. Les juristes médiévaux se tiraient plus ou moins de cette difficulté en distinguant le droit positif, humainement fabriqué et auquel le roi n'était pas forcé d'obéir, de la loi naturelle qui ne cesse jamais de lier les actions humaines ;

[37] *Ibid.*, vol 1, III, 10, 496 c, p. 203.

et en insistant tantôt sur la liberté d'action extraordinaire du prince, tantôt sur sa soumission à une norme supérieure. Dans ce débat, Salisbury se place clairement du côté de ceux qui trouvent plus urgent de rappeler l'obligation où se tient le roi de respecter la loi naturelle. Certes, comme nous le verrons, Salisbury n'évacue pas complètement la spécificité de la position du prince par rapport au droit, mais il en donne une interprétation telle qu'elle renforce, plutôt qu'elle n'affaiblit le lien attachant le roi au respect de la justice.

Pour Salisbury, il est donc impératif de maintenir la primauté de la loi de nature qui doit régir toute opération humaine, celle du gouvernement en particulier. Mettre le prince au-dessus des lois, affirme-t-il, reviendrait à faire du premier citoyen un véritable hors-la-loi. Il s'agit d'une perspective qu'un sujet fidèle et soucieux du bien public ne saurait soutenir.

> Que s'avancent maintenant les blanchisseurs des puissants ; qu'ils murmurent, ou si cela est trop peu, qu'ils proclament publiquement que le prince n'est pas sujet de la loi, et que ce qui lui plaît a force de loi, non seulement lorsqu'il établit le droit conformément à la justice, mais de quelque façon que ce soit. Le roi qu'ils soustraient aux étreintes de la loi, s'ils le veulent et s'ils l'osent, qu'ils en fassent un hors la loi. Moi, quand bien même non seulement ceux-ci résisteraient, mais le monde entier protesterait, je maintiens que les rois eux-mêmes sont tenus par cette loi.[39]

La vigueur de ce passage témoigne de l'hostilité de Salisbury à toute absolutisation du pouvoir. Pourtant, Salisbury ne peut pas méconnaître la maxime juridique selon laquelle le prince est « délié des lois ». D'autant que cette formule est souvent associée dans les textes médiévaux à la métaphore du prince, tête du royaume : la suprématie du prince se fonde, ou s'exprime, dans le rapport tout particulier qu'il entretient avec les lois. On peut donc considérer que, à travers l'analogie qu'il met en œuvre, Salisbury reprend d'une certaine manière à son compte l'idée que le prince serait libre par rapport à la loi. Mais l'auteur entend cette idée en un sens tout particulier. Pour Salisbury, en effet, la liberté du souverain à l'égard de la loi, loin de lui épargner l'obéissance aux règles de la nature, signifie que le prince agira selon la loi, non par peur du châtiment, mais porté par son plus grand amour de la justice. Le prince est donc délié des lois en ceci qu'il a cessé d'obéir à la crainte qu'elles inspirent pour épouser pleinement leur esprit et leur finalité. Ainsi, la position extraordinaire du prince, au lieu de le mettre en contradiction avec la loi, l'en rapproche.

---

[39] *Ibid.*, vol.1, IV, 7, 527 b et c, p. 259.

3) Prince et tyran dans la doctrine de Salisbury

L'interprétation salisburienne du rôle du prince, son opposition à l'absolutisme, débouchent naturellement sur une critique de la tyrannie. Salisbury a, sur ce sujet, des formules particulièrement audacieuses et tranchantes, puisqu'il va jusqu'à légitimer le renversement, voire la mise à mort du monarque tyrannique. « Au surplus, écrit-il, faire périr le tyran est non seulement permis, mais cela est juste et conforme à l'équité. »[40] Et dans un autre passage : « Toujours, il fut permis de flatter un tyran, il fut permis de le tromper, et il fut considéré honnête de le tuer, à condition qu'il ne pût être corrigé autrement. »[41] De telles affirmations sont à prendre avec prudence. Les spécialistes discutent en effet pour savoir jusqu'à quel point il faut donner une signification pratique à la doctrine salisburienne du tyrannicide. Il est certain en tout cas, comme l'indique la dernière citation, que Salisbury ne défend la possibilité d'exécuter un tyran que comme un ultime recours, après que tous les autres moyens de réformer le souverain ont été épuisés. Peut-être même ne faudrait-il voir là qu'un argument purement théorique.

Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse ici c'est la logique interne de l'argument de Salisbury. Si la tyrannie mérite un châtiment radical, c'est qu'elle constitue un crime d'un genre particulier. Qu'est-ce donc que la tyrannie pour qu'elle légitime, au moins théoriquement, l'exécution du tyran ? Le *Policraticus* suggère qu'elle est un crime contre l'intégrité même du corps politique. Comment comprendre cela ? Ce qui distingue le tyran, c'est l'impact politique de ses mauvaises actions. En pratiquant l'abus de pouvoir, il ne se contente pas d'enfreindre pour lui-même la loi, mais il introduit dans la vie sociale un désordre tel que les sujets eux-mêmes ne peuvent plus se conduire droitement. La tyrannie, en d'autres termes, rend improbable, voire impossible le respect des lois par les citoyens. Or l'existence même de la république se trouve fondée, pour Salisbury, dans la relation de justice qui s'établit entre ses membres. Dès lors que la justice disparaît des rapports sociaux, c'est la communauté politique elle-même qui se défait. On pourrait dire, par conséquent, que la tyrannie attente à la justice d'une manière toute particulière : elle s'en prend non pas au juste abstraitement conçu, mais à la justice incarnée, c'est-à-dire au corps politique que la relation de justice fait vivre. L'acte tyrannique, peut-on dire, ne détruit pas seulement le bien public,

---

[40] *Ibid.*, vol. 1, III, 15, 512 b, p. 232.

[41] *Ibid.*, vol. 2, VIII, 18, 788 d, p. 364.

mais il porte atteinte à la chose la plus publique qui soit : au fondement même de la république. Aussi la tyrannie apparaît-elle aux yeux de Salisbury comme le crime le plus public – ou, pour reprendre les mots de l'auteur, comme un crime « plus que public ». « Il n'y a pas de crime plus grave, écrit-il, que celui qui est commis contre le corps même de la justice. » Et l'auteur de poursuivre :

> …la tyrannie n'est pas seulement un crime public, mais, si cela se peut, un crime plus que public. Car si le crime de lèse-majesté admet tout le monde comme procureur, combien plus celui qui opprime les lois qui doivent elles-mêmes régner sur les rois ? Certainement, personne ne vengera un ennemi public, et qui quiconque ne le poursuit pas porte atteinte non seulement à lui-même, mais à tout le corps de la république temporelle.

Ainsi le tyran, en ruinant les conditions d'exercice de la justice, détruit du même coup l'existence de la communauté politique. C'est pourquoi tout citoyen est en principes fondé à lui résister, et à le combattre jusqu'au rétablissement de la république.

Cependant, le rapport du prince avec la tyrannie est double. Non seulement le souverain doit impérativement se garder de s'abandonner à ses penchants tyranniques, mais il lui appartient encore de contenir les méfaits des tyrans privés. En effet, la notion salisburienne de la tyrannie est relativement originale en ce qu'elle dépasse largement la figure du despote, pour englober toute personne, gouvernant, clerc ou particulier, animé par la passion de commander et ayant quelque moyen de l'exercer. La définition de la tyrannie, prise au sens large, implique à la fois le désir d'accroître ses capacités au détriment de la liberté d'autrui, et la jouissance d'un pouvoir permettant à ce désir de s'accomplir. Ainsi définie, la tyrannie ne constitue pas le monopole des princes, mais elle peut concerner tout individu venant à posséder ne serait-ce qu'un minimum de puissance. Il apparaît alors que la vie sociale produit continuellement quantité de petits tyrans qui menacent d'affaiblir le corps civique. Or il revient au prince de conjurer cette menace. Si le citoyen doit résister aux abus du tyran public, les tyrans privés, quant à eux, peuvent et doivent être contenus par la justice du prince. Ainsi joue-t-il son rôle de chef de la république en punissant les actes tyranniques commis par les particuliers, afin de maintenir l'équité parmi ses sujets. En particulier, le prince se montrera spécialement attentif au sort des membres les plus faibles que les autres sont facilement portés à opprimer. On aperçoit ici, au passage, une des qualités essentielles du prince selon

Salisbury, à savoir sa modération au sens aristotélicien du terme[42] : en effet, si le prince doit s'empêcher d'abuser de son pouvoir, il faut également éviter de se montrer trop doux à la face des tyrans locaux.

4) Le prince, porteur du bien commun

Ces réflexions sur la tyrannie achèveront de nous faire sentir quel rôle central joue le prince dans la pensée de Salisbury. Selon que le prince est lui-même un tyran ou qu'il est suffisamment attaché à la justice pour s'opposer aux tyrans privés, la république se délite ou se trouve au contraire garantie et revigorée. Ainsi, la supériorité du prince doit-elle finalement être interprétée comme un surcroît de responsabilité. Car de la qualité morale du prince dépend la nature même de toutes les relations civiques. Placé au sommet de la république, le prince de Salisbury, comme une clef de voûte, porte le poids de l'édifice public. « En ceci le prince est mis au-dessus des autres : en ce que tandis que chacun se préoccupe de ses choses propres, les princes se chargent des fardeaux de la société entière. »[43] Cette responsabilité du prince pour le *tout* doit être prise au sens fort, car c'est grâce à la vertu du prince, non seulement que sont gérées les affaires publiques, mais que se réalise cet échange entre les sujets qui est au fondement de la communauté politique. C'est pourquoi l'autorité lui est confiée : « afin que, dans la recherche et la réalisation de l'intérêt de tous et de chacun, il se suffise à lui-même, et que l'état de la république humaine soit ordonné de la meilleure manière, *jusqu'à ce que tous soient membres les uns des autres.* »[44] La supériorité du prince ne réside donc pas essentiellement dans sa puissance de *commander*, mais dans sa capacité à faire *communiquer* entre elles les différentes parties de la société de sorte qu'il y ait vraiment république ou *communauté*. C'est ainsi que se justifie réellement la comparaison du prince et de la tête, laquelle assure – rappelons-le – la communication entre les différents organes et les divers sens du corps.

---

[42] Voir Cary J. Nederman, « The Aristotelian Concept of the Mean and John of Salisbury's Concept of Liberty », *Vivarium,* XXIV, 1986, p. 128-42.

[43] *Policraticus*, *op.cit.*, vol. 1, IV, 1, 513 c, p. 235. (Je souligne.)

[44] *Ibid.*, vol. 2, IV, 2, 675 d, p. 161.

D - Les prêtres, mémoire de la Loi divine

1) La distinction du corps et de l'âme

Il importe à présent de nous interroger sur la place accordée au clergé dans la figure salisburienne du corps politique. Si le prince n'occupe pas la position d'un souverain absolu, s'il demeure soumis *in fine* à l'autorité de la loi naturelle, cela pourrait-il signifier qu'il est également soumis aux ordres du clergé ? En réalité, rien, dans le texte de Salisbury, n'indique qu'une telle interprétation soit justifiée. Au contraire, l'auteur semble particulièrement conscient de la nécessité de contenir l'ambition politique d'un clergé qui se détournerait de ses fins spirituelles. Comme l'écrit C.J. Nederman, l'image de l'âme appliquée au clergé suppose déjà une dissociation du politique et du religieux, dans la mesure où elle met d'une certaine façon les prêtres à part du corps politique et leur refuse d'ailleurs toute fonction sociale à l'intérieur même de ce corps[45]. Pourtant, Salisbury assigne bien à l'âme la mission d'animer la vie du corps social entier, y compris de la tête. Il écrit même que le prince doit être considéré comme « une sorte de ministre du *sacerdotium* », c'est-à-dire des prêtres[46]. Il s'agit donc de savoir en quel sens le clergé oriente la vie de la république, et quelle sorte de ministère le prince exerce par rapport au prêtre.

2) L'impuissance politique de l'Église

Chez Salisbury, le prince est invité à suivre l'enseignement moral et spirituel du prêtre, dans la mesure où cet enseignement constitue normalement le réceptacle de l'esprit de justice. Ainsi, le prince qui aime la justice et suit fidèlement ses lois obéit-il nécessairement, et par là même, aux recommandations du clergé. Cette invitation ne confère pourtant au prêtre aucun droit de contrôle sur le gouvernement politique. En effet, la soumission du prince à la loi naturelle et divine ne saurait lui être imposée de l'extérieur. Nous avons vu que, dans le

---

[45] "The Physiological Significance of the Organic Metaphor in John of Salisbury's *Policraticus*", *History of Political Thought*, VIII, 11, Spring 1987, p. 212.

[46] *Policraticus*, *op. cit.*, col. 1, IV, 3, 516a, p 239.

regard de Salisbury, le prince est celui qui agit conformément à la justice, par amour et non par crainte du châtiment. En ce sens, le motif d'action du bon prince n'est jamais la contrainte. S'il fait le bien, c'est librement et de sa propre volonté. La justice princière ne saurait s'exercer en dehors de cette liberté essentielle. C'est pourquoi le clergé, en tant qu'institution, n'a pas reçu le pouvoir de contraindre les princes, lors même que la loi qu'il enseigne constitue bien une loi supérieure. Il est significatif que, même dans le cas d'un monarque tyrannique, il n'appartient pas aux prêtres de s'attaquer directement au souverain. Le seul acte de résistance qui leur soit alors permis, selon Salisbury, consiste à ne pas obéir à un ordre émané du pouvoir et qui serait explicitement contraire à la justice. Il s'agit donc d'une résistance toute négative. Salisbury accepte ainsi de théoriser une certaine impuissance de l'Église devant les débordements du politique.

3) Le véritable clergé

Le prince apparaîtra donc comme le ministre du prêtre dans la situation idéale où les deux personnages sont également fidèles à la Loi : dans cette situation, le prince accomplira en pratique ce que le prêtre enseignera. Deux conditions doivent ainsi être réunies pour que cette possibilité s'actualise : que le prince aime la justice, et que le prêtre porte fidèlement la parole divine. Or cette dernière condition n'est pas plus nécessairement réalisée que la première. C'est pourquoi, Salisbury établit une distinction entre le *sacerdotium* authentique et le clergé en tant qu'institution concrète. Celui-ci, comme toute institution humaine, est peuplé de bons et de mauvais sujets. (Il existe même, selon Salisbury, une catégorie de tyrans ecclésiastiques, plus pervers et condamnables peut-être que les tyrans publics et privés.) Les commandements venus du clergé historique ne sauraient par conséquent s'imposer au prince de manière obligatoire. C'est donc au « sacerdoce » véritable seulement que le souverain politique doit se montrer obéissant. Celui-là comprend uniquement ceux qui prêchent fidèlement la Parole et agissent de manière exemplaire. « Ceux, écrit Salisbury, qui ne connaissent pas l'incitation à l'avarice, ni le mobile de l'ambition, ni l'influence de la chair et du sang »[47].

---

[47] *Ibid.*, vol. 1, IV, 6, 523 a, p. 251.

Dans ces conditions, il appartient au prince de discerner quels sont ceux d'entre les prêtres qui méritent d'être écoutés. Puisque le bon grain et l'ivraie ecclésiastiques sont mélangés, seul celui auquel l'enseignement de l'Église est destiné peut décider quels maîtres il doit suivre. En pratique, l'obligation faite au prince d'obéir au prêtre confère donc un pouvoir supplémentaire au représentant de l'autorité politique. Ce n'est pas un des moindres paradoxes de la théorie salisburienne que de renforcer ainsi l'autonomie du pouvoir civil sous couvert d'obéissance à la loi divine. Pour autant, cela ne signifie pas que le souverain se verrait accorder un pouvoir de contrainte juridique sur les membres de la hiérarchie ecclésiastique. Pas plus que l'Église n'a le pouvoir de contrôler les rois, ceux-ci ne sont en mesure de destituer un évêque infidèle : Salisbury réserve absolument cette faculté aux tribunaux ecclésiastiques. De cette manière, la division des institutions politique et religieuses se trouve confirmée.

Que penser alors de l'affirmation de Salisbury selon laquelle les prêtres forment l'âme de la république ? Celle-ci dissimule, à notre avis, une proposition fort simple : elle ne fait que traduire à son tour la primauté de la justice, que les prêtres devraient en principes incarner.

E - Le primat de la justice

1) Une philosophie de la coopération

Ni le prince, ni les prêtres ne peuvent prétendre détenir la puissance souveraine. En ce sens, l'analogie du corps et de la république ne semble pas traduire une vision autoritaire de l'ordre politique. Plutôt qu'une philosophie de la domination, nous dirions donc que l'œuvre de Salisbury exprime une philosophie de la coopération, ou, pour parler le langage chrétien de Salisbury, de la communion. Idéalement, il s'agirait que le prince encourage et soutienne la vertu des citoyens ; idéalement, politiques et religieux devraient œuvrer d'un seul cœur à l'accomplissement de la justice. Cette exigence de coopération, cependant, concerne l'ensemble des citoyens. Conformément à l'image du corps, chaque membre de la république devrait participer également au bien de toute la société. Le parallélisme systématique que Salisbury construit entre l'ordre politique et l'organisme humain éclaire ainsi le caractère

universel de la coopération sur laquelle la république est assise. Le sort de la communauté politique ne dépend pas moins du comportement du collecteur d'impôt, du conseiller du roi, du magistrat, que de celui du prince. Sauf à rappeler que le rôle du prince consiste à rendre possible la coopération des autres membres de la société.

La participation de tous au bien de la république revêt une double signification. Elle suppose que chacun puisse jouir et contribue en même temps à la production du bien commun. Elle revêt, autrement dit, une dimension passive et active, exigeant à la fois la protection et l'investissement moral de chaque citoyen. Ainsi s'éclaire le véritable sens du principe hiérarchique qui sous-tend l'analogie de Salisbury. En effet, dans le tableau de la société peint par Salisbury, la hiérarchisation des groupes sociaux ne sert pas seulement – peut-être pas essentiellement – à séparer l'inférieur et le supérieur afin de consacrer la subordination du premier au second ; mais elle permet surtout de définir ce que chacun doit à tous les autres, et ce qui lui est dû[48]. Si les questeurs, par exemple, et les gardiens du trésor, occupent une place centrale dans la république (la place du ventre), cela signifie que ces agents sont comptables de la santé économique de toute la société. En effet, une mauvaise gestion du trésor produit des effets sociaux comparables à ceux qu'un désordre gastrique provoque dans le corps humain. En tant que gérants de la fortune publique, il importe donc que les agents du trésor perçoivent tout l'argent nécessaire à l'alimentation de l'État. Mais ils doivent à leur tour faire preuve de modération, car des taxes trop lourdes entraîneraient la ruine de la société. Et pour les paysans, ils ne sont pas mis au bas de la société pour être maintenus dans une soumission complète à l'égard des autres citoyens. Salisbury les désigne comme les pieds de la république afin de nous faire percevoir, d'une part, quel rôle fondamental est le leur, et, d'autre part, quelle protection particulière est due à ce groupe aussi important que fragile. À travers l'image du pied, Salisbury évoque d'abord l'importance du travail agricole sur lequel repose toute l'existence matérielle de la société. Mais il tente aussi de nous rendre sensibles à la vulnérabilité du paysan, se heurtant frontalement à tous les obstacles que lui opposent la nature, le temps, le noble, le collecteur d'impôt. Un peu plus loin dans le *Policraticus*, Salisbury demande ainsi au prince de prendre un soin particulier des paysans. Poursuivant sa métaphore, il fait au prince un devoir de *chausser* le corps social,

[48] « Ainsi donc la santé de toute la république sera préservée et brillante si les membres supérieurs se dévouent aux inférieurs et les inférieurs répondent au droit égal des supérieurs ; afin que tous soient comme les membres les uns des autres (…) ». *Ibid.*, vol. 2, VI, 20, 619 c, p. 59.

c'est-à-dire de protéger les travailleurs afin d'éviter la chute, ou la déchéance, de la république[49].

2) À la recherche du bien commun

La coopération nécessaire entre les membres de la république ne doit pas être réduite à son sens matériel ou économique. La contribution de chaque individu ne se résume pas à bien faire son travail, quel qu'il soit. Mais au contraire, l'idée de coopération constitue, chez Salisbury, une idée vraiment morale et spirituelle. L'harmonie sociale apparaît en effet comme une exigence éthique, car elle résulte de la vertu des citoyens et permet le respect de chacun. Dans les termes de la philosophie médiévale, qui sont ceux de Salisbury, il s'agit d'accéder au bien commun par l'accomplissement de la justice.

La nature du bien commun, chez Salisbury comme dans toute la pensée médiévale, est d'être à la fois collectif et particulier. Par définition, le bien commun appartient en même temps à l'ensemble de la communauté politique et à tout citoyen. Il réside, écrit Salisbury, dans « cette bonne condition de l'État qui soutient les forces de tous et de chacun »[50]. Or, ainsi définie, la *salus publica* ne peut se réaliser – le bien ne peut prendre son caractère commun – que si tous et chacun agissent conformément à l'intérêt public. L'exercice universel de la justice apparaît donc comme la condition indispensable à l'avènement du bien commun. Plus encore, cet avènement s'identifie littéralement au règne de la justice, dans la mesure où le bien commun ne diffère pas de l'harmonisation des relations sociales. En effet, dans l'existence individuelle, le bonheur peut être considéré comme distinct de la vertu dont il est la récompense[51]. Tel n'est pas le cas dans le domaine politique où l'exercice de la vertu se confond avec sa fin qui est la réalisation de la justice. La justice, qui consiste à rendre à

---

[49] « C'est donc pour cette raison que les magistrats ont été institués : afin que les injures soient écartées des sujets et que la république elle-même, par leur office, soit pour ainsi dire chaussée. Car elle est comme déchaussée quand elle est exposée aux injures (…). » *Ibid.*, vol. 2, VI, 20, 619b, p. 59.

[50] *Ibid.*, vol. 1, III, 1, 4777b, p. 171.

[51] « Nul ne parvient à la béatitude, si ce n'est par la vertu. (…) La vertu est donc l'acte qui justifie le bonheur, et le bonheur, la récompense de la vertu. Et [ces deux biens] sont vraiment les biens suprêmes, l'un [est le bien] de la route, l'autre de la patrie. Car rien n'est plus excellent que la vertu tant que l'exilé est en pèlerinage vers le Seigneur ; rien n'est meilleur que le bonheur quand le citoyen règne et se réjouit avec le seigneur. » *Ibid.*, vol. 2, VII, 8, 651 b et c, p. 118.

chacun ce qui lui est dû et à recevoir de l'autre ce que notre dignité exige, peut donc être conçue comme le versant actif du bien commun. Mais elle n'en est pas dissociable.

3) La justice, âme de la république

Si l'on pousse jusqu'à son terme logique l'analyse du *Policraticus*, il apparaît alors que c'est la justice qui constitue, *in fine*, l'âme véritable du corps politique. Pour un médiéval tel que Salisbury, en effet, l'âme désigne une substance intangible animatrice de la vie du corps. Substance unique, disent les théologiens, substance insécable et qui se révèle pourtant co-extensive au corps, puisqu'elle est présente en chaque point de l'organisme. Vivre, pour un corps, cela signifie d'être envahi jusque dans ses moindres recoins par la présence vivifiante de l'âme. « Par conséquent, aussi longtemps que l'ensemble du corps vit, il est tout entier ordonné vers elle, l'âme, qui ne se répand pas dans les parties par morceaux, mais qui est entière dans toutes les parties et opère dans chacune. »[52] Or, de la même manière, la justice donne forme et vie au corps politique. Elle règle en effet l'ensemble des relations sociales, tout en étant active en chaque citoyen. À notre sens, c'est ici que réside la signification profonde de la métaphore organique développée par Salisbury. Cette métaphore illustre, en dernière analyse, l'action dynamique de la justice en tout endroit de la société politique.

> Or la république est, comme il sied à Plutarque, une espèce de corps, lequel est animé par la grâce du don divin et mis en action par l'impulsion de la suprême justice et réglé en quelque sorte par la direction de la raison.[53]

F - Richesse et difficulté de la théorie politique de Salisbury

La métaphore salisburienne du corps est ainsi destinée, en résumé, à exprimer la responsabilité morale qu'ont tous les citoyens dans le destin de la république. Comme l'indique C.J. Nederman, le modèle du corps qui commande la réflexion de Salisbury n'est

---

[52] *Ibid.*, vol. 1, III, 1, 478 a, p. 171.

[53] *Ibid.*, vol. 1, V, 2, 540 a, p. 282.

donc pas de nature mécanique, mais organique. En effet, ce que la république reproduit, ce n'est pas la répercussion du mouvement, ou des ordres du cerveau, depuis la tête jusqu'aux différents organes, mais plutôt la solidarité vitale entre tous les membres du corps. Le grand intérêt de la réflexion de Salisbury est ainsi de manifester visiblement la dépendance mutuelle entre les membres de la communauté politique. Dans l'ordre politique en effet chacun dépend réellement des autres pour la réalisation de son propre bien. Et par suite, chacun doit se savoir responsable du sort commun. Cette dépendance est particulièrement sensible entre citoyens et gouvernants : « car le peuple est formé par le mérite du prince, et le prince reçoit sa formation du mérite du peuple ». « Ainsi le prince s'adoucit grâce à l'innocence du peuple, et l'innocence du prince réprime les passions du peuple. »[54] Pareille solidarité entre les sujets, ou entre eux et leurs dirigeants, si elle peut produire une amélioration réciproque des mœurs, peut aussi fonctionner de manière négative et conduire à une dégradation générale de la république. Le mérite du texte de Salisbury tient aussi à ce réalisme du regard de l'auteur qui nous donne à voir l'entraînement fatal de toute la société dans la déchéance de quelques-uns.

Et pourtant, quoique riche et souvent subtile, la philosophie politique du *Policraticus* apparaît, à certains égards, étrangement incertaine. Cela tient d'abord à ce que le cadre institutionnel dans lequel s'inscrit la réflexion de Salisbury n'est pas véritablement déterminé. En effet, les contours du royaume, l'organisation du pouvoir, la répartition des tâches ne sont jamais clairement définis. Au contraire, le paysage à l'arrière-fond du livre est celui d'un enchevêtrement institutionnel à la fois passablement compliqué (on y rencontre des papes, des prélats, des évêques, des questeurs, des conseillers, des magistrats, des hommes de loi, des soldats etc…) et parfois incohérent (comme il est impossible de savoir qui fait quoi et en fonction de quels principes, le *Policraticus* donne parfois le sentiment d'une impuissance généralisée). À cet égard, il est significatif que Salisbury use indifféremment du vocabulaire institutionnel antique ou contemporain, parlant tantôt du Sénat, tantôt du conseil du roi, tantôt de la république et tantôt du royaume. Tout se passe, de ce point de vue, comme dans un entre-deux politique, entre la Rome antique et le Moyen Âge chrétien. Par ailleurs, si la politique de Salisbury nous paraît relativement incertaine, c'est qu'elle repose sur un appel à la justice qui ne trouve à s'appuyer que sur la bonne volonté des citoyens. La république de Salisbury repose sur la coopération morale et active de tous les sujets. Mais le prince, par exemple, ne trouve d'incitation à coopérer que dans l'amour de la loi elle-même, ou bien dans

[54] *Ibid.*, vol. 2, VI, 29, 633 d et 634 b, p. 86.

le rappel des conséquences négatives du vice ou de l'indifférence civique. La véritable force du *Policraticus* réside en grande partie dans la qualité des récits et des anecdotes à travers lesquels l'auteur met en scène le ridicule des courtisans, la misère du tyran ou les malheurs d'une république déréglée. De la puissance évocatrice de ces récits dépend, en réalité, tout l'impact pratique du livre.

Ces difficultés illustrent peut-être l'influence équivoque du christianisme sur la pensée politique européenne. Par rapport à l'expérience antique, il semble, en effet, que le triomphe du christianisme ait entraîné à la fois un renforcement et un certain affaiblissement de la conception du lien politique. Renforcement, dans la mesure où le commandement de charité et l'idéal de fraternité ont fourni une base nouvelle à la compréhension de la communauté politique. Mais affaiblissement aussi dans la mesure où l'exigence spirituelle paraît s'être substituée, pour un temps, à tout autre motif ou mécanisme d'intégration politique. Cette double conséquence nous semble particulièrement perceptible dans la redéfinition salisburienne du modèle du corps politique. D'un côté, la conception chrétienne de l'unité des croyants, l'interprétation de l'Église comme corps du Christ, semblent fournir un fondement solide à la reprise de la métaphore du corps politique. D'un autre côté, cependant, le transfert à la société politique du modèle du corps mystique de l'Église conduit à penser l'unité politique en termes essentiellement moraux et spirituels. De sorte que, comme dans le *Policraticus*, la préservation ou l'amélioration de la communauté civique semble dépendre directement de la conversion des citoyens.

Pour finir, nous dirons donc que, chez Salisbury, l'analogie du corps politique est principalement destinée à illustrer la dépendance morale réciproque entre tous les citoyens : pour que l'individu puisse vivre selon la loi naturelle et chrétienne, il faut que les autres citoyens et la république entière se conforment à cette même loi. Il est impossible, en d'autres termes, de vivre selon la justice à part soi, parce que la justice est une action à l'égard des autres et qui doit entrainer les autres au bien ; et, parce que l'injustice d'autrui contamine nécessairement les autres membres du corps social, qu'il s'agisse du paysan ou du prince, et plus encore s'il s'agit du prince. Cependant, la définition par Salisbury de cette exigence de coopération morale entre les citoyens n'est pas soutenue par l'élaboration de mécanismes politiques et institutionnels destinés à en favoriser l'accomplissement. Chez Hobbes, au contraire, l'accent est mis tout entier sur la nécessité de ce grand mécanisme institutionnel qu'est l'État.

III - Thomas Hobbes : l'État moderne à visage humain

A - La renaissance moderne du « corps politique »

Avec la naissance de la politique moderne, l'image du corps politique n'est pas abandonnée, en dépit de la rupture accomplie et revendiquée par la plupart des penseurs politiques depuis le XVIe siècle. Dans ce nouveau contexte, l'idée du corps politique se trouve cependant investie d'un sens tout à fait inédit. Derrière la continuité des images se dissimule une évolution théorique profonde. Thomas Hobbes apparaît ici comme le grand concepteur de la théorie moderne du corps politique. La métaphore du corps, en effet, joue un rôle essentiel dans la composition du *Leviathan*, mais elle est mise au service d'une interprétation résolument nouvelle des problèmes politiques. Avec Hobbes, la vieille idée du corps politique connaît, pour ainsi dire, un autre départ. Après des siècles de réinterprétation, cette idée, que l'on aurait pensée épuisée, semble renaître, mais elle renaît sous une forme toute différente.

On pourrait s'interroger sur cette renaissance hobbesienne. Pourquoi chercher à régénérer une figure ancienne quand on veut inaugurer un nouvel ordre politique ? Pourquoi habiller de vieux une pensée encore jamais formulée ? Pour se faire entendre, répondra-t-on, et sans doute aussi pour être toléré. Léo Strauss a montré comment déchiffrer cette opération par laquelle un auteur exprime en langage traditionnel, en respectant les codes d'une époque, des pensées en réalité subversives. C'est ce qu'il appelle l'écriture ésotérique. L'usage hobbesien de la métaphore du corps serait donc ésotérique en ce sens. Il permet en effet à l'auteur du *Leviathan* de couler dans une forme traditionnelle une théorie politique extrêmement novatrice, de manière à déjouer les plus vives contestations, tout en laissant au lecteur avisé la possibilité de le comprendre. Un regard jeté aux différents ouvrages de Hobbes renforcera cette interprétation. Dans les premiers écrits, en effet, l'image du corps est absente, ou bien elle n'apparaît que furtivement. Encore dans le *De Cive*, c'est le modèle mécanique de la montre qui occupe la place centrale. La figure du corps ne semble ainsi avoir joué aucun rôle fondamental dans la constitution de la théorie hobbesienne. En revanche, l'image du corps apparaît et pèse de tout son poids dans le texte du *Leviathan*. Or, entre la publication du *De Cive* et la rédaction de son maître ouvrage, Hobbes a essuyé la critique et subi les attaques de tous les opposants à sa théorie nouvelle. Aussi, sous bien des rapports, le

Leviathan apparaît-il comme une œuvre stratégique, destinée à redire, et même à approfondir, mais en termes plus séduisants ce qui avait été démontré dans les textes précédents. Le recours à l'image du corps apparaît alors comme un des pivots de la stratégie du *Leviathan*. À travers la métaphore du corps humain, Hobbes donne un visage familier et relativement acceptable à l'État qu'il cherche à fonder sur de nouvelles bases.

1) L'introduction du *Leviathan*

L'importance de l'image du corps dans le *Leviathan* se mesure moins au nombre des pages qui lui sont consacrées qu'au caractère clef des endroits où elle apparaît. La comparaison entre le corps et l'État occupe en effet une place bien délimitée dans l'argumentation de Hobbes. La comparaison est relativement circonscrite, si l'on songe à l'ampleur de la métaphore salisburienne, mais elle intervient de manière cruciale à certains moments choisis de la démonstration. Et, en particulier, la référence au corps joue un rôle essentiel dans l'introduction du texte. D'emblée (dès la première page après la dédicace), l'État hobbesien est présenté sous l'aspect plus facilement reconnaissable d'un grand corps politique. Aussi le geste de Hobbes - la manière dont il s'approprie l'idée traditionnelle du corps politique – est-il particulièrement perceptible dans l'introduction. C'est pourquoi nous avons jugé utile de citer intégralement le commencement du *Léviathan*.

> La NATURE (l'Art par lequel Dieu a fait le monde et le gouverne), se trouve, par l'*Art* de l'homme, comme en bien d'autres choses, imitée en ceci également que cet art peut fabriquer une animal artificiel. Car, étant donné que la vie n'est qu'un mouvement des membres, dont le principe [*begining*] se situe en quelque partie interne essentielle, pourquoi ne pourrions-nous pas dire que tous les *automates* (machines qui se meuvent grâce à des ressorts et des roues, comme fait une montre), ont une vie artificielle ? Car, qu'est-ce que le *cœur* sinon un *ressort* ; et les *nerfs*, sinon autant de *courroies* ; et les *articulations*, sinon autant de *roues*, imprimant le mouvement au corps entier, de la manière voulue par l'artisan ? L'*Art* va pourtant plus loin, en imitant cette œuvre rationnelle et vraiment excellente de la nature, *l'Homme*. Car, par l'art, est créé ce grand LEVIATHAN appelé RE-PUBLIQUE [*Common-wealth*], ou ÉTAT (en latin CIVITAS) qui n'est pas autre chose qu'un homme artificiel ; quoique de plus amples stature et force que l'homme naturel, pour la protection et la défense duquel il a été conçu ; et dans lequel la *souveraineté* est une *âme* artificielle, en tant qu'elle donne vie et mouvement au corps entier ; les *magistrats* et autres *officiers* de judicature et d'exécution, des articulations artificielles ; la *récompense* et le *châtiment* (par lesquels, attaché au siège de la

> souveraineté, chaque articulation et chaque membre est poussé à accomplir son devoir), sont les *nerfs*, qui agissent de même dans le corps naturel ; la *fortune* et les *biens* de tous les membres particuliers, en sont la *force* ; *salus populi* (la sécurité du peuple), son *affaire* ; les *conseillers*, par qui toutes les choses utiles à savoir pour l'État lui sont soumises, sont la *mémoire* ; l'*équité* et les *lois,* une raison et une *volonté* artificielles ; la *concorde, santé* ; la *sédition, maladie* ; et la *guerre civile*, la *mort.* Enfin, les *pactes* et les *accords*, par lesquels les parties de ce Corps politique furent d'abord créées, mises ensemble et unies, ressemblent à ce *Fiat*, ou *Faisons l'Homme*, prononcé par Dieu à la création.[55]

Ce passage, d'une véritable simplicité apparente, recèle en réalité une grande ingéniosité argumentative. À première lecture, en effet, le texte semble s'inscrire dans la lignée des grandes interprétations anciennes du corps politique. L'énumération détaillée des organes de l'État ne peut manquer d'évoquer pour nous la conception médiévale de l'ordre politique (notamment celle de Salisbury que nous connaissons). La référence à l'équité et aux lois, avec leur résonance latine immédiate (*equitas*, *leges*), ainsi que l'invocation de Dieu au tout début et à la toute fin du passage, confèrent au texte une certaine tonalité traditionnelle. Enfin, la référence à la Nature comme patron ou modèle devant être imité place l'ensemble du texte sous le signe de la philosophie la plus classique. Et pourtant, à bien y regarder, l'introduction du *Leviathan* accomplit déjà toutes les ruptures théoriques qui seront creusées et consommées dans le reste du livre. Déjà, nous apprenons que la société politique est une création artificielle ; déjà le mot d'État se substitue doucement à celui de cité ou de communauté civique ; déjà, la souveraineté apparaît comme la composante essentielle de l'organisation politique. Ainsi l'hommage rendu à la tradition dans les premières pages du *Leviathan* autorise-t-il un complet renouvellement des instruments de pensée de la chose publique ; et la métaphore organique sert-elle de principale couverture à l'édification d'un nouveau régime théorique.

---

[55] *Leviathan*, "The introduction", édition dirigée par Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 9-10. *Leviathan* ayant d'abord été publié en anglais, nous avons choisi de travailler sur la version anglaise et de traduire directement les passages cités.

B - L'unité de l'État hobbesien

1) Le passage de la multitude à l'unité politique

Chez Hobbes, le recours à l'image du corps correspond donc à une opération de retournement de la tradition. C'est bien ce que révèle l'introduction du *Leviathan*, dans laquelle la métaphore organique est reprise afin d'être mieux détournée. Dans ces conditions, comprendre l'idée hobbesienne du corps politique revient d'une part à élucider quelle théorie de l'État s'exprime à travers cette figure ; et d'autre part à mesurer combien Hobbes, grâce à elle, nous écarte des représentations anciennes de l'ordre politique.

En premier lieu, la peinture de la société sous les traits d'un grand corps vise à exprimer le type d'unité qui caractérise l'État aux yeux de Hobbes. La proposition centrale de la théorie hobbesienne est en effet que la formation de l'État permet à la multitude des individus de se constituer en une entité politique. Avec l'État, l'humanité passe de la dispersion de la foule à l'ordre civil et politique. Car, écrit Hobbes, avant la création de l'État, il n'est rien que des sujets disséminés, quels que soient leur nombre et leur proximité, « parce que la multitude par nature n'est pas *une* mais *plusieurs*. »[56] Ainsi la présentation de l'État sous les traits d'un grand homme traduit-elle en priorité l'unité du Commonwealth par opposition avec l'atomisation originaire des individus. Décrivant l'avènement de l'État, Hobbes dit en effet : « cela est plus que du consentement, ou de la concorde ; c'est une réelle unité d'eux tous en une seule et même Personne, créée par un contrat de tout homme avec tout homme (…). Ceci fait, la multitude ainsi unie en une Personne est appelée une RÉPUBLIQUE, en latin CIVITAS. »[57] Si donc la communauté politique est comparable à un corps, c'est que dans l'État la matière informe et mouvante des hommes prend une forme reconnaissable, comme celle d'une personne.

---

[56] *Ibid.*, Ière partie, chap. 16, p. 114.

[57] *Ibid.*, Ière partie, chap. 17, p. 120.

2) L'unité de la puissance souveraine

L'émergence de l'État ne se résume pas cependant à la réunion d'individus préalablement isolés. Selon les termes de la théorie hobbesienne, elle exige en outre la désignation d'une autorité supérieure à laquelle chaque homme remet son droit naturel à se défendre et à se gouverner lui-même. Pour Hobbes, en effet, il n'y a pas d'accord politique susceptible d'être passé entre les sujets qui ne soit en même temps un serment d'allégeance prêté à une autorité ainsi érigée en puissance souveraine. Cet argument, que l'on doit considérer comme le pivot du système hobbesien, implique, en d'autres termes, que l'intégration de la multitude en un ensemble politique passe nécessairement par la formation d'un centre du pouvoir unique. L'image du corps permet alors aussi de traduire l'unicité du pouvoir souverain. Pour les hommes, écrit Hobbes :

> …le seul moyen d'ériger un pouvoir commun tel qu'il soit capable de les défendre de l'invasion étrangère et des préjudices mutuels (…) est de conférer tout leur pouvoir et toute leur force à *un seul Homme*, ou à une Assemblée d'hommes, *qui puisse réduire toutes leurs volontés*, par le mécanisme de la majorité, *à une seule volonté* ; ce qui équivaut à désigner un Homme, ou une Assemblée d'individus pour *porter leur personne*.[58]

Dans cet extrait, on aperçoit comment la multitude prend corps dans l'unicité de la personne souveraine (monarque ou assemblée, peu importe). Hobbes décrit d'ailleurs le même phénomène d'une autre façon comme un mécanisme de représentation. La signification de l'image du corps se trouve ainsi éclairée d'une lumière nouvelle par le fait que l'État n'existe que dans, et par, la personne du souverain qui le représente. « Une multitude d'hommes deviennent *Une* personne, lorsqu'ils sont représentés par un homme ou une Personne ; de façon que cela soit fait avec le consentement de chaque individu de cette multitude en particulier. Car c'est l'*unité* du représentant et non l'*unité* des représentés qui rend la personne *une*. »[59] L'État hobbesien est donc comparable à un grand homme, non seulement parce qu'il forme une unité politique, mais en ce qu'il repose sur la puissance représentative de la personne souveraine.

---

[58] *Ibid.*, Ière partie, chap. 17, p. 120. (Je souligne.)

[59] *Ibid.*, Ière partie, chap. 16, p. 114.

3) La souveraineté, âme de l'État

Utiliser l'image du corps conduit souvent, voire nécessairement, à évoquer celle de l'âme qui lui est logiquement attachée. Hobbes ne manque pas à cette règle. Ainsi écrivait-il dans l'introduction que la souveraineté constitue pour l'État une âme artificielle « en tant qu'elle donne vie et mouvement au corps entier ». Au chapitre 21, il affirme encore que la « Souveraineté est l'âme de la république ; de sorte que, une fois séparée du corps, les membres ne reçoivent plus d'elle aucun mouvement. »[60] Cette référence à l'âme pourrait en réalité nous surprendre. Hobbes, en effet, fut au XVIIe siècle un avocat du matérialisme ontologique et un critique farouche de l'idée même de l'âme. Cependant, étant donné ce qui précède, on perçoit au moins clairement en quel sens le pouvoir souverain donne vie la république, puisqu'en effet, c'est par l'institution de la souveraineté que l'État vient à l'existence. Demeure alors la question de savoir pourquoi l'auteur emploie ici un mot qu'il rejette habituellement comme équivoque. Dans une controverse avec Descartes, Hobbes demandait que l'on remplace l'idée de l'âme par celle du cœur, comme organe source de la vie. Pourquoi ne pas utiliser ici ce mot de cœur qu'il opposait au philosophe français ? A ce stade de notre analyse, nous pouvons déjà proposer deux hypothèses de réponse. Premièrement, le mot « âme » semble traduire la nature juridique de la souveraineté[61]. La puissance du souverain hobbesien, quelque imposante qu'elle soit, trouve en effet son origine dans un contrat passé entre tous les sujets de l'État. Elle repose donc sur une construction et même une abstraction juridique. Un pouvoir tel que le pouvoir souverain ne se rencontre pas dans la nature. Il ne se réduit pas non plus à la force matérielle grâce à laquelle il s'exerce. Mais il semble bien dépendant, en dernière analyse, de la volonté d'obéissance des citoyens. En cela, la souveraineté constitue bien une abstraction. L'idée de l'âme qui, dans la philosophie même de Hobbes, apparaît comme un non-être, c'est-à-dire un fantasme de l'esprit, pourrait ainsi trahir l'origine purement artificielle de cette autorité qui dispose pourtant de tous les attributs massifs de la puissance. Ceci nous mène à notre seconde hypothèse. D'un autre point de vue, l'image de l'âme semble propre à exprimer le caractère

---

[60] *Ibid.*, IIème partie, chap. 21, p. 153.

[61] Nous nous inspirons ici de Jean Terrel, *Hobbes, matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994, p. 275 *sq*.

exorbitant du pouvoir souverain. La théorie hobbesienne, en effet, dote le souverain d'une puissance littéralement absolue, « telle qu'il est impossible d'en concevoir de plus grande ». Investi d'un tel pouvoir, le souverain semble vraiment mis à part du corps social. En ce sens, l'âme, distincte traditionnellement de la matière corporelle, paraît mieux à même d'illustrer la position du souverain que tout autre organe faisant partie intégrante du corps[62].

Que la souveraineté soit une composante vitale de la république, et qu'elle puisse à ce titre être désignée comme l'âme de l'État, cela est donc clair. Il nous reste cependant à comprendre en quel sens le souverain forme aussi le moteur de l'État. Hobbes écrit en effet que la souveraineté donne non seulement vie, mais mouvement au corps politique. Il est vrai que, dans la philosophie mécanique de l'auteur, les deux termes sont presque synonymes : la vie consiste dans le mouvement continu des membres, amorcé par quelque organe central. Mais ceci ne nous épargne pas de chercher comment se manifeste concrètement la fonction motrice de la souveraineté. Or, dans le domaine politique, le mouvement de l'État trouve sa source dans le pouvoir souverain de commander. L'État, autrement dit est mû par la volonté du souverain répercutée dans tout le corps social. Le souverain joue ainsi son rôle moteur en imposant ses décisions à la société. Et le principal moyen d'expression de la volonté souveraine, c'est la loi. Aussi le souverain apparaît-il comme le seul et unique détenteur du pouvoir législatif : pouvoir à la fois d'émettre les lois, de les interpréter, de les faire respecter. La loi sert ainsi de canal de transmission du commandement souverain. C'est par elle que la volonté étatique se communique à tout le corps social. Concernant les lois, Hobbes écrit ceci : « de même que les hommes, pour atteindre la paix et par là leur propre conservation ont créé un Homme artificiel appelé république, de même aussi ont-il fabriqué des chaînes artificielles, appelées *lois civiles*, qu'ils ont, par un accord mutuel, attaché à une extrémité aux lèvres de cet Homme, ou Assemblée, à qui ils ont donné le pouvoir souverain, et à l'autre extrémité à leurs oreilles. »[63] Ainsi chacun est-il poussé à faire ce que la loi ordonne et contraint de s'arrêter devant ses interdits. De sorte que la république, non seulement existe, mais se trouve effectivement mise en mouvement par la puissance souveraine.

---

[62] Pour Hobbes, la distinction de l'âme et du corps est donc valide en politique, sinon dans l'existence individuelle. « Si le corps naturel retrouve une âme qui le maintient en vie, c'est par analogie au corps politique », J. Terrel, *ibid.*, p. 276.

[63] *Leviathan,* IIème partie, chap. 21, *op. cit.*, p. 147.

4) L'État comme système intégré

L'unité de l'État hobbesien est telle qu'à l'intérieur du *Commonwealth*, la différenciation des fonctions ne peut jamais constituer une division de la souveraineté. Si le souverain peut être conduit, pour des raisons pratiques, à déléguer l'exercice de certaines compétences, cela ne signifie pas que la souveraineté serait-elle même répartie ou partagée entre les services de l'État. Dans tous les cas, le souverain retient la source de la puissance. De ce point de vue également, l'image du corps illustre l'unité de l'État à travers la relation organique qui unit le souverain et les pouvoirs délégués. La métaphore organique réapparaît ainsi au chapitre 22 du *Léviathan*, consacré à l'étude des « systèmes subordonnés », c'est-à-dire des offices, corporations ou fonctions situés en dessous de l'autorité souveraine. Ceux-ci, affirme Hobbes, sont comparables aux « muscles d'un corps naturel ». Le sens de cette appellation est double. D'une part, elle permet d'exprimer l'importance fonctionnelle des organes qui assurent la marche quotidienne de l'État. Et d'autre part, à travers l'image du muscle, Hobbes entend surtout souligner la dépendance des systèmes à l'égard de l'autorité souveraine. Aucun muscle, est-il suggéré, ne saurait fonctionner sans l'impulsion et le contrôle d'un centre nerveux. Ainsi les systèmes sociaux subordonnés se trouvent-ils soumis à l'autorisation et à la surveillance du souverain.

Dans la continuité du chapitre 22, Hobbes analyse les diverses fonctions existant au sein du corps politique, en commençant par les ministères publics, attribuant à chacune le nom d'un organe comparable. Comme dans le cas général des « muscles », il s'agit toujours de désigner le rôle joué par telle ou telle fonction, tout en renforçant le lien de subordination le rattachant au siège du pouvoir. Chaque nouvelle fonction apparaît ainsi comme un autre relais de la volonté souveraine à l'intérieur de l'État. Une analyse détaillée de toute la série de ces comparaisons serait sans aucun doute fastidieuse. On peut se contenter d'évoquer les ministres publics responsables de l'administration générale du pays, qui « ressemblent aux nerfs et aux tendons qui fon se mouvoir les différents membres du corps naturel » ; ou bien les fonctionnaires autorisés à instruire et à juger, qui sont comme la « voix » du corps politique ; ou encore les personnes chargées de maintenir la paix civile et de prévenir les troubles à l'ordre public, qui servent ainsi de « mains » au souverain[64].

---

[64] Toutes ces citations sont tirées du chapitre 23 de la IIème partie, *ibid.*, p. 167-69.

5) Les pathologies de l'organisme étatique

Plus intéressante pour notre sujet apparaît la description clinique des pathologies du corps politique élaborée par Hobbes au chapitre 29 en particulier. Ce tableau des maladies politiques confirme le rapport entre la métaphore organique et l'unité de l'État, dans la mesure où chaque pathologie résulte d'une division introduite au sein de la république. Par exemple, il peut arriver que l'État souffre d'une faiblesse congénitale. Ce genre de maladie provient de ce que le premier détenteur du pouvoir n'a pas osé s'approprier la totalité des droits attachés à la souveraineté, laissant ainsi subsister des rivalités internes souvent entretenues, d'ailleurs, par des souverains étrangers. Guillaume le Conquérant, à en croire l'auteur du *Leviathan*, aurait ainsi eu tort de s'engager à respecter la liberté de l'Église. C'était préparer la rébellion d'un Thomas Becket, alimentée et soutenue par le souverain pontife. À travers cet exemple, on perçoit que la fragilité de l'État est toujours l'expression d'un quelconque manque d'unité politique intérieure.

Dans cette perspective, le cas le plus frappant est celui de l'épilepsie. Cette dernière maladie est censée illustrer les effets dramatiques de la distinction des pouvoirs spirituel et temporel. Selon Hobbes en effet, là où l'autorité religieuse est reconnue comme un pouvoir non seulement étroitement subordonné, mais d'une certaine manière concurrent du pouvoir souverain, il existe pour ainsi dire deux royaumes en un. Or le royaume spirituel, comme son nom l'indique, prétend être gouverné par quelque Esprit supérieur. Bien que celui-ci ne soit qu'un fantasme, ou un fantôme, né de l'entendement humain, c'est alors comme si l'État était effectivement possédé par un esprit mauvais. S'ensuivent des convulsions et de graves désordres liés au fait que le peuple se trouve partagé entre deux loyautés incompatibles. Finalement, la société, oublieuse de sa propre sécurité, se jette dans les tourments de la guerre civile comme l'épileptique dans l'eau et dans le feu.

> Car, de même que dans cette maladie, il y a un esprit non naturel, ou un vent dans la tête qui obstrue les racines des nerfs et qui, les secouant violemment, refoule le mouvement qu'ils devraient naturellement recevoir du pouvoir de l'âme et du cerveau, et ainsi provoque des mouvements violents et irréguliers (que les hommes appellent convulsions) – au point que celui qui est possédé tombe parfois dans l'eau et parfois dans le feu, à l'instar d'un homme privé de ses sens ; de même aussi dans le Corps politique, lorsque le pouvoir spirituel, par la menace des châtiments et la

> promesse de certaines récompenses (qui sont les nerfs de ce corps), meut les membres de la république autrement qu'ils devraient l'être par le pouvoir civil (qui est l'âme de la république), et lorsqu'il étouffe leur intelligence par des mots durs et étranges, il parvient ainsi à diviser le peuple, et soit à provoquer la submersion de l'État sous l'oppression, soit à le jeter dans le feu de la guerre civile.[65]

Le rapprochement élaboré par Hobbes entre les troubles qui résultent de la présomption de l'Église et l'épilepsie nous semblait suffisamment impressionnant pour être cité longuement. De même, l'auteur consacre un passage d'une étonnante force de suggestion à la peinture d'une autre pathologie, celle qui procède de la mixité du gouvernement. Par là, Hobbes veut évoquer la répartition de compétences (législatives, exécutives, fiscales) entre plusieurs pouvoirs – par exemple, entre un monarque et deux chambres. Une telle division des pouvoirs, si elle est réelle et non seulement fonctionnelle, ne peut que conduire à la dissolution de l'État. Usant d'abord d'ironie, Hobbes remarque qu'en Dieu le pouvoir peut sans doute demeurer à la fois un et trine ; mais que pour les hommes, ils ne peuvent servir plusieurs maîtres sans se diviser en autant de factions. Puis l'auteur avance une comparaison entre la mixité du pouvoir et la plus surprenante des malformations. « A quelle maladie du corps naturel de l'homme je puis exactement comparer cette anomalie de l'État, je ne sais. Mais j'ai vu un homme qui avait un autre homme lui poussant au côté, avec une tête des bras, une poitrine, un estomac bien à lui. S'il avait eu encore un autre homme poussant de l'autre côté, la comparaison eût pu être exacte. »[66]

Chez Hobbes, la métaphore organique permet donc avant tout d'illustrer le principe selon lequel il n'y a d'État civil qu'un, placé sous l'autorité d'un souverain sans rival. Toute contestation du pouvoir, toute compétition à l'intérieur de l'État, s'apparentent ainsi à un dédoublement de personnalité ou, pour employer un terme contemporain, à une schizophrénie. Si l'État peut mourir, ce n'est donc jamais de vieillesse ou de mort naturelle, mais toujours en raison d'un trouble de la personnalité dont la conséquence est toujours identique : la guerre civile. Il arrive parfois une heure où l'unité du pouvoir est ainsi tellement affaiblie que la souveraineté s'est comme évanouie du corps politique. Il ne reste plus dans ce

---

[65] *Ibid.*, IIème partie, chap. 29, p. 227-28.

[66] *Ibid.*, IIème partie, chap. 29, p. 228.

cas qu'un « cadavre »[67] d'État que seul un nouveau souverain, un souverain conquérant, pourra réanimer.

C - Nature et politique chez Hobbes

L'État « n'est qu'un Homme artificiel, quoique de plus amples stature et force que l'homme naturel pour la protection et la défense duquel il a été conçu ». L'État hobbesien n'est certes pas naturel au sens où Aristote et les médiévaux l'entendaient. Cela ne signifie évidemment pas qu'il soit sans fondement dans la condition naturelle de l'homme. Au contraire, la dynamique de l'État hobbesien ne peut se comprendre qu'en référence à l'état de nature dans lequel il trouve son origine. Or, en enquêtant sur la genèse de la république à partir de la condition naturelle, on découvre un autre sens de la métaphore organique en usage dans le *Leviathan*. L'image du corps politique, en effet, fait également écho aux exigences du corps naturel pour la protection duquel il a été établi.

1) L'État et les passions humaines

La première partie du *Leviathan*, consacrée à l'étude de l'*Homme* en général, c'est-à-dire de l'homme naturel, permet de retrouver les circonstances originaires dans lesquels le projet étatique s'enracine. On y découvre le lien étroit qui rattache la création du *Commonwealth* aux nécessités du corps individuel. Et, en premier lieu, il apparaît que l'histoire de l'État trouve sa source dans les passions humaines qui ne sont, selon le vocabulaire de Hobbes, que des états du corps.

Quelques traits essentiels caractérisent les hommes dans l'état de nature. On sait, notamment, que les hommes y sont égaux, sinon par leur force ou leur intelligence, du moins par leur capacité de nuisance. D'autre part, les êtres humains sont naturellement des êtres de mouvement. Dès l'origine, ils apparaissent emportés dans une course sans fin vers les objets toujours renouvelés de leur désir, et pris dans une rivalité ininterrompue avec leurs

[67] *Ibid.*, IIème partie, chap. 29, p. 230.

semblables. Il existe ainsi une dynamique caractéristique de l'état de nature, effet de la compétition qui se joue constamment entre les individus. Cette dynamique est d'ailleurs bien conforme à la définition hobbesienne de la vie : car « la vie elle-même n'est que mouvement, et ne peut jamais être ni sans désir, ni sans peur, ni dépourvue de sensations. »[68] Or la cause du mouvement des hommes réside dans leurs passions. Ainsi, bien que nous ne l'ayons pas connu, n'y a-t-il pas à douter de l'instabilité de l'état de nature, puisque celle-ci n'est qu'une « inférence, faite à partir des passions »[69]. Mais une passion, à son tour, se définit comme un mouvement élémentaire du corps, soit d'attraction, soit de répulsion, suscité par quelque objet extérieur ou imaginaire. La passion, en d'autres termes, est essentiellement appétit ou aversion, désir ou dégoût. Parmi les passions de base animant l'homme naturel, on trouve ainsi l'appétit des biens matériels, le désir de gloire et la peur de la mort, qui n'est qu'une forme particulièrement aiguë d'aversion. Toutes ces passions ont en commun deux caractéristiques qui expliquent en grande partie l'agitation régnant dans l'état de nature. Premièrement, toutes sont par définition universelles, c'est-à-dire également présentes dans tous les individus. Il arrive par conséquent fatalement que les hommes veulent et cherchent à obtenir les mêmes choses, ce qui les place dans une situation de concurrence inévitable. En second lieu, aucune des passions naturelles de l'être humain ne peut être définitivement satisfaite. D'une part, parce que l'objet du désir ou de la peur de chacun se renouvelle incessamment, et, d'autre part, parce que les moyens imaginables pour se rapprocher d'une fin sont littéralement innombrables. Ainsi, quand un individu aurait trouvé le moyen de se procurer une chose quelconque, les autres n'auraient de cesse d'imaginer de nouvelles possibilités pour lui reprendre son bien. On voit donc comment l'activité humaine et la rivalité naturelle entre les hommes se nourrissent de telles passions aussi élémentaires qu'insatiables.

La peur de la mort mérite ici une attention particulière, car elle apparaît comme la passion dominante de l'homme naturel, éclairant à la fois la misère de l'état de nature et le recours ultérieur à la création de l'État. L'homme hobbesien vit naturellement dans la terreur de la mort, ou plus exactement de la mort violente, c'est-à-dire de l'assassinat. Ce qu'il crainte par-dessus tout, c'est de périr de la main d'un autre homme. Et pourtant, tel est bien le genre de mort qui le menace continuellement, tant que l'État n'a pas été institué. En effet, « là

---

[68] *Ibid.*, Ière partie, chap. 6, p. 46.

[69] *Ibid.*, Ière partie, chap. 13, p. 89.

où chaque homme est un ennemi pour chaque homme », on ne rencontre que misère et, « ce qui est le pire de tout, une peur continuelle et le danger de mort violente. »[70] La peur de la mort nous intéresse particulièrement en ceci qu'elle exprime une obsession naturelle des hommes pour leur sécurité *physique*. L'individu qui craint d'être assassiné apparaît entièrement préoccupé par l'intégrité de son corps, sur le point d'être brisée. Si l'état de nature est si misérable, c'est bien en raison de la détresse physique qui y règne. L'horreur propre de cet état vient de ce que les corps, comme les biens, y sont à la merci d'autrui[71]. Dans de telles circonstances, le souci du corps devient naturellement le principe de toutes les actions individuelles. Ainsi la loi de nature qui oblige tout homme à tenter de se préserver vise-t-elle essentiellement à la conservation des corps. Ceci apparaît le plus clairement dans la formulation du droit naturel proposée dans le *De Cive* : « il n'y a donc rien à blâmer, ni à reprendre – écrit Hobbes – il ne se fait rien contre l'usage de la droite raison lorsque par toute sorte de moyens on travaille à sa conservation propre, on défend son corps et ses membres de la mort ou des douleurs qui la précèdent. » Et l'auteur de conclure : « d'où je tire cette conséquence que le premier fondement du droit de la nature est que *chacun conserve, autant qu'il peut, ses membres et sa vie*. »[72] Dans le *Leviathan*, les mêmes principes sont exprimés sous la forme d'une loi naturelle de la raison, selon laquelle « il est interdit à un homme de faire ce qui peut détruire sa vie ou lui enlever les moyens de la préserver, et d'omettre de faire ce par quoi il pense qu'elle sera mieux préservée. »[73]

C'est encore la peur de la mort violente qui explique la sortie de la condition naturelle par l'invention de l'État. Dans le schéma hobbesien, en effet, il n'existe aucun moyen que cette crainte soit conjurée en restant à l'intérieur de l'état de nature. Car la dynamique de la peur est telle qu'elle entretient continuellement les conditions de la terreur. Tant qu'on demeure dans la condition naturelle, les relations humaines sont régies par la méfiance mutuelle et l'incertitude quant aux intentions d'autrui. Chacun, dans ces circonstances, est fondé à se sentir constamment menacé. Par conséquent, la conservation de soi non seulement motive, mais légitime tous les actes de guerre, y compris l'agression préventive commise pour

---

[70] *Ibid.*, Ière partie, chap. 13, p. 89.

[71] « Il s'ensuit que dans cette condition chaque homme possède un droit sur toute chose, y compris sur le corps des autres. » *Ibid.*, Ière partie, chap. 14, p. 91.

[72] *Du citoyen*, traduction de Samuel Sorbière, corrigée par Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1982, chap. 1, § VII, p. 96.

[73] *Leviathan*, Ière partie, chap. 14, *op. cit.*, p. 91.

déjouer une attaque considérée comme imminente. « A cause de cette défiance réciproque, chaque homme n'a pas de moyen plus rationnel pour se protéger que l'anticipation ; c'est-à-dire qu'il doit, par la force ou par la ruse, maîtriser la personne de tous les hommes possibles, aussi longtemps qu'il n'aperçoit pas d'autre pouvoir assez grand pour le menacer : et cela n'est rien de plus que ce que réclame sa conservation et lui est donc permis. »[74] On voit bien ici comment la tentative de se préserver accentue la précarité de l'existence humaine et diminue la sécurité. En voulant échapper à la mort, l'individu alimente au contraire les conditions de la mortalité. C'est pourquoi la peur de la mort ne peut être simplement corrigée dans le cadre de l'existence naturelle. En raison de l'auto-renforcement permanent de la terreur, la maîtrise de la peur suppose un saut, pour ainsi dire, dans une nouvelle condition humaine. Ce passage est rendu possible par la création de l'État. Grâce à sa puissance, qui surpasse le pouvoir de nuisance de tous les hommes pris ensemble, l'État parvient à rompre la logique de la terreur et fait ainsi naître comme une nouvelle humanité.

2) L'État et l'intégrité physique des citoyens

En remontant aux origines de l'État, on découvre ainsi la peur de l'agression physique que seule l'apparition d'un être tout puissant peut endiguer. L'inquiétude pour le corps apparaît donc comme le motif essentiel de l'institution du *Commonwealth.* « La cause ultime, ou fin, ou projet des hommes (lesquels aiment naturellement la liberté et la domination sur les autres) en introduisant cette contrainte sur eux-mêmes (dans laquelle nous les voyons vivre au sein des républiques), réside dans la perspective de leur propre préservation, et par là d'une vie plus satisfaisante. »[75] Le corps politique, en d'autres termes, n'a d'autre raison d'être que la sûreté des corps individuels. Aussi la garantie de cette sécurité constitue-t-elle la mission essentielle du souverain, pour l'accomplissement de laquelle tous les moyens lui sont autorisés. De même en effet que le droit naturel autorisait chaque homme à faire tout ce qui lui semblait nécessaire à sa conservation, de même la raison reconnaît à l'État tous les droits en vue du maintien de la sécurité civile. « Parce que la fin de cette institution est la paix et la défense de tous – écrit Hobbes, dans un des passages centraux du *Leviathan* – ; et parce que

---

[74] *Ibid.*, Ière partie, chap. 13, p. 88.

[75] *Ibid.*, IIème partie, chap. 17, p. 117.

quiconque a droit à la fin a droit aux moyens, il appartient de droit à n'importe quel Homme ou Assemblée doté de la souveraineté d'être juge à la fois des moyens de la paix et de la défense, et aussi de ce qui entrave et trouble cette même paix ; et de faire tout ce qu'il pensera nécessaire de faire, aussi bien à l'avance pour préserver la paix et la sécurité en prévention de la discorde intérieure que, lorsque la paix et la sécurité sont perdues, pour les recouvrer. »[76] Dans cette perspective, le souverain se voit reconnaître non seulement le pouvoir de dire le droit, mais également la maîtrise des opinions morales et des convictions religieuses. Ainsi le souci de la paix civile justifie-t-il l'absolutisme hobbesien. La liberté de parole, la liberté d'opiner, l'autonomie religieuse des individus s'inclinent logiquement devant l'impératif de protection des corps.

On notera d'ailleurs que l'État lui-même, dans sa quête de la sécurité, se comporte à son tour comme un individu craignant pour son intégrité physique. L'État, en effet, ne se contente pas d'organiser la tranquillité intérieure de la république. Mais il lui faut aussi protéger ses sujets de toute agression extérieure. Or, vis-à-vis des royaumes étrangers, l'État se retrouve dans la condition de l'homme naturel. Il lui faut se défendre, riposter, mais bien souvent aussi attaquer pour sauver son intégrité. Dans les relations internationales, dans la guerre et dans la paix, il semble bien ainsi que l'État raisonne comme s'il avait un corps qu'il se préoccuperait avant tout de préserver des coups et des atteintes.

L'image hobbesienne du corps politique ne sert donc pas seulement à caractériser l'unité de l'État fondée sur l'autorité exceptionnelle du souverain. Elle constitue aussi un rappel de l'origine de l'État qui s'enracine dans les passions de l'individu et dans la peur de l'homme naturel pour son corps. L'image du corps politique reflète ainsi, à l'intérieur même de l'état civil, quelque chose de la condition naturelle de laquelle la société a été tirée mais où elle menace toujours de retomber.

À ce titre, la métaphore organique est d'ailleurs susceptible de jouer un rôle non seulement théorique, mais pratique. Elle devrait en effet contraindre le citoyen à se ressouvenir de la raison ultime pour laquelle il a voulu l'institution de l'État souverain, c'est-à-dire la sécurité. L'image du corps politique est un rappel de ce que chaque sujet a désiré entrer dans l'état civil afin que soit garantie son intégrité physique. Elle invite chacun à garder en vue cet objectif unique et, s'il le faut, à lui sacrifier des motifs plus secondaires. La

---

[76] *Ibid.*, IIème partie, chap. 18, p. 124.

métaphore organique sous-tend ainsi et permet de redresser sans cesse la hiérarchie des valeurs individuelles.

3) Théorie politique et philosophie naturelle

La métaphore du corps permet de faire le lien entre le fonctionnement de l'État souverain et la réalité de l'état de nature. On peut reprendre cette conclusion en termes épistémologiques et montrer que l'image du corps est l'indice d'une continuité entre la politique de Hobbes et sa philosophie naturelle. L'une des ambitions affichées du *Leviathan*, en effet, consiste à fonder scientifiquement l'ordre politique. La réalisation de ce projet suppose une certaine cohérence méthodologique et conceptuelle entre les propositions politiques de Hobbes et ses recherches en science naturelle. Grâce à la métaphore organique, une certaine consonance devient ainsi sensible entre le langage de la science et celui de la théorie politique. On retrouve par exemple au niveau de l'État le couple conceptuel matière/forme forgé pour la description des corps naturels. Pour ce qui est de l'État, les individus constituent la matière première dont il est fait, tout le reste lui venant du mouvement que la souveraineté lui imprime. De même, Hobbes prétend appliquer à l'analyse du corps politique une méthode identique à celle dont il use pour étudier les corps physiques. Il s'agit dans un premier temps de décomposer un objet en ses éléments constitutifs, puis de reconstruire méthodiquement l'ensemble afin d'en suivre la genèse. Comprendre, ou connaître quelque chose signifie ici que l'on s'est rendu capable de reproduire sa formation. Tel est le mode de connaissance que Hobbes prétend appliquer à la république. Certes, la décomposition de la chose politique ne peut s'effectuer pratiquement. Mais il est possible de concevoir par l'imagination (comme Hobbes nous y invite dans la première partie du *Leviathan*), de quelles composantes la société est faite et, par là, de reproduire théoriquement l'émergence de la république. Cette méthode nous reconduit mentalement à l'état de nature, où l'on ne trouve que des corps individuels affectés de passions, puis elle nous donne à voir la formation de l'État souverain destinée à rendre possible la sécurité des sujets. En nous plaçant dans la perspective de l'auteur, nous percevons ainsi que la métaphore organique est également un marqueur de la scientificité de la théorie politique exposée dans le *Leviathan*.

Comme le suggère R. Prokhovnik[77], on pourrait alors dire que *l'image du corps* est la garante de *l'unité organique* de la science hobbesienne (c'est-à-dire de la cohérence entre la physique de Hobbes et son système politique).

D - Le retournement de l'image du corps politique

1) Hobbes et ses prédécesseurs

Avec la métaphore du corps politique, Hobbes recourt à une figure ancienne pour tenir un langage nouveau. Nous avons vu comment la théorie hobbesienne de l'État s'exprime presque complètement à travers l'image du corps. Il nous reste par conséquent à dégager les transformations que l'auteur fait subir à l'idée traditionnelle du corps politique. Ces transformations se montrent d'ailleurs d'elles-mêmes par le contraste entre les positions de Hobbes et la pensée d'Aristote et celle de Salisbury que nous avons précédemment étudiées.

En premier lieu, la théorie hobbesienne du corps politique suppose, paradoxalement, que la communauté politique est une création artificielle et non pas naturelle. Dès l'introduction du *Leviathan*, l'organisme étatique est ainsi présenté comme le chef-d'œuvre de l'artifice humain. Cette interprétation, qui repose sur un procédé argumentatif remarquable (l'État est une pure création, *tout corps étant un artefact*), introduit une rupture radicale avec la philosophie politique d'Aristote. Chez ce dernier, l'argument de l'organicité de la cité visait précisément à établir le caractère naturel de la communauté politique, c'est-à-dire son adéquation avec la nature humaine. Dans la mesure où l'homme dépend de la cité pour accomplir son humanité, il se trouve à son égard dans le même rapport que le membre vis-à-vis du corps entier. Le principe du fondement naturel de la communauté politique fut ensuite préservé à l'intérieur de la philosophie médiévale, quoique sous une forme différente. Dans le texte de Salisbury, l'existence de la communauté civique apparaît conforme à la loi naturelle. Cette communauté étant le lieu où l'homme est appelé à exercer la justice, l'appartenance de l'individu à la république est l'expression de sa vocation morale et spirituelle. En définissant la justice comme l'âme du corps politique, l'analogie organique de Salisbury confirme ainsi la

[77] Raia Prokhovnik, *Rhetoric and Philosophy in Hobbes'Leviathan*, *op. cit.*, p. 215.

correspondance entre la nature et la république. Au contraire, chez Hobbes, la métaphore organique permet de caractériser l'unité de l'État en ce qu'elle rompt avec la division naturelle des individus et inaugure un régime juridique nouveau fondé, non plus sur la règle naturelle, mais sur le commandement positif du souverain. De cette façon, ce n'est plus à la nature, mais à l'artifice de la souveraineté que l'image du corps rattache l'existence de la communauté politique.

Par suite, le caractère absolu du pouvoir souverain se trouve nécessairement inscrit dans la métaphore hobbesienne du corps politique. Dans la mesure en effet où le souverain, par son autorité, est seul capable de faire tenir ensemble le corps social, sans autre appui dans la nature de l'homme, la puissance qui lui est conférée ne peut être qu'illimitée. De la force et de l'impact de la volonté souveraine dépend ainsi l'unité même de la société. Sur ce point encore, l'auteur du *Leviathan* rompt clairement avec la manière dont ses prédécesseurs avaient interprété l'image du corps politique. Ni Aristote, ni Salisbury n'avaient en effet eu l'idée de chercher dans le modèle du corps un moyen de justifier l'absolutisme du pouvoir. Dans la *Politique*, comme nous nous en étions aperçus, la référence au corps sert plutôt d'argument en faveur de la démocratie, en illustrant la participation de tous les citoyens à la délibération politique, même si Aristote tient pour nécessaire la représentation au niveau du gouvernement des différentes capacités des citoyens et des groupes sociaux. Le corps est une image de la réunion de tous les membres de la cité en assemblée. Quant à Salisbury, il récuse explicitement la prétention du gouvernement à la souveraineté absolue, rappelant que là où tous sont soumis à la volonté d'un seul, tous sont esclaves, et que le prince qui prétend donner force de loi à sa volonté propre se met dans l'état d'un hors-la-loi. Pour l'auteur du *Policraticus*, la métaphore organique illustre donc, non pas la supériorité absolue du souverain, mais la dépendance mutuelle des membres du corps politique. En faisant de la souveraineté l'âme et le moteur de l'État, Hobbes renverse donc la signification traditionnelle de la métaphore du corps politique. Celle-ci ne décrit plus la relation de tous les membres de la république entre eux, mais la relation d'autorité asymétrique entre le souverain et l'ensemble du corps social.

Enfin, il apparaît de façon évidente que la finalité que Hobbes attribue à l'organisation politique à travers l'image du corps diffère profondément de celle qui lui était reconnue par les Anciens, qu'ils soient grecs ou chrétiens. Chez Hobbes, en effet, la métaphore organique de l'État interdit d'oublier que la mission essentielle, et même unique, du souverain consiste dans la protection de l'intégrité physique des citoyens. Ainsi la signification ultime de

l'association politique réside-t-elle dans le maintien de la sûreté publique, ou dans la préservation de l'unité civile – dans le maintien de la sécurité par la sauvegarde de l'unité. À cet égard, la théorie hobbesienne implique une simplification et, pourrait-on dire, une dé-spiritualisation des fins de la communauté politique, les auteurs anciens ayant toujours reconnu à l'ordre politique une signification morale. Pour Aristote, le motif de l'association civique ne se situe jamais dans la seule recherche du bien-être ou de la sécurité. Ce qui distingue en effet la cité des autres communautés, c'est qu'elle permet une mise en commun des paroles et des actions, une délibération sur le juste et l'injuste, bref un exercice complet des facultés morales du citoyen. Or, c'est en ce sens précisément que la communauté politique peut être dite organique : parce qu'en son sein, l'individu devient ce que la nature l'a voulu mais qu'il ne pourrait être pleinement en dehors de la cité, c'est-à-dire une personnalité morale. De façon comparable, Salisbury se refuse toujours à considérer l'unité de la république comme une fin en soi. Selon le penseur chrétien, l'harmonie sociale est à rechercher dans la mesure où elle exprime une obéissance collective à la loi naturelle et à la justice. Mais une république qui se trouverait unie sous un gouvernement tyrannique ou dont l'unité serait fondée sur le vice ou l'injustice partagée de ses membres serait une république proprement infernale, qui ne tarderait pas, cependant, à s'abîmer dans le chaos. Ainsi, pour Salisbury, la république ne forme véritablement un corps que lorsque les citoyens se trouvent liés par le respect de la loi naturelle et chrétienne, de manière à constituer une authentique communauté spirituelle. Le contraste entre ces divers propos d'Aristote ou de Salisbury, et le texte du *Leviathan* est évidemment criant. Les membres de l'État hobbesien, en effet, ne cherchent plus ni l'actualisation de leurs capacités morales, ni à sauver leur âme, mais à garantir leur vie. La reprise de l'image du corps dans le *Leviathan* traduit surtout la centralité acquise par la préoccupation physique chez Hobbes. Bien entendu, il est vrai que l'établissement de la paix civile par le souverain est pour Hobbes la condition autorisant par la suite le développement des arts, de la culture, de la philosophie même. Hobbes n'abandonne donc pas toute préoccupation pour les activités humaines que l'on peut dire spirituelles. Mais, à travers l'image du corps de l'État, l'insistance est clairement mise néanmoins sur le problème de l'intégrité physique de l'État et des citoyens.

2) Le corps machine

Dans l'œuvre de Hobbes, la signification politique de la métaphore traditionnelle du corps subit des variations considérables. Or celles-ci impliquent une altération du modèle du corps lui-même : c'est par la redéfinition de l'image du corps qu'est rendu possible le renouvellement hobbesien de la théorie politique. Par rapport aux philosophes antérieurs, Hobbes opte en effet pour une interprétation mécanique de l'organisme humain. Suivant en cela la pente du XVIIe siècle, il tend à considérer le corps comme une machine d'un genre sophistiqué, mais non pas différent, fondamentalement, des autres objets mécaniques. Ainsi, dès l'introduction du *Leviathan*, la figure du corps se trouve-t-elle confondue avec celle de l'automate. « Étant donné que la vie n'est qu'un mouvement des membres, dont le principe se situe en quelque partie interne essentielle, pourquoi ne pourrions-nous pas dire que tous les automates (…) ont une vie artificielle ? » Et l'auteur de s'interroger encore : « Qu'est-ce que le cœur sinon un ressort ? Les nerfs, sinon autant de courroies ; et les articulations sinon autant de roues imprimant le mouvement au corps entier, de la manière voulue par l'artisan ? » À la lumière de ces citations, il apparaît que l'identification de l'automate et du corps repose sur deux propositions essentielles. Premièrement, cette identification requiert une définition de la vie la concevant comme un pur effet de mouvement (dont l'impulsion doit être intérieure à la chose mue). Le mouvement constitue en effet le caractère commun au corps et à l'automate qui permet leur rapprochement. C'est parce que l'automate se meut qu'il peut être dit vivant comme le corps ; et c'est parce que le corps est en mouvement qu'il peut être considéré à son tour comme un automate. En second lieu, un tel rapprochement présuppose l'existence d'un fabriquant ayant conçu et dirigeant le fonctionnement de l'organisme comme s'il s'agissait d'un appareil mécanique. En d'autres termes, l'interprétation hobbesienne implique que la vie du corps soit le produit d'un *projet* préétabli, et soumise à un *contrôle* permanent.

Une fois ces hypothèses éclaircies, il est aisé de concevoir de quelle manière la redéfinition du modèle du corps détermine la réinterprétation de la chose politique. D'une part, en effet, en assimilant vie et mouvement, Hobbes parvient à justifier la puissance de la souveraineté, laquelle confère sa dynamique au corps social par le truchement de son autorité. D'autre part, l'idée que le corps serait un objet fabriqué permet de rapporter l'existence du corps politique à un projet antérieur, répondant à un objectif déterminé. Ainsi s'impose l'idée du contrat social dont l'État civil serait le produit. De cette manière aussi, nous sommes

conduits à rechercher le but ultime poursuivi à travers l'institution de l'État, et qui ne peut résider, selon Hobbes, que dans la protection de notre sûreté. Enfin, Léo Strauss a beaucoup insisté sur le fait que la théorie hobbesienne fonde et autorise l'exercice d'un contrôle continu des mouvements du corps politique[78]. Dans la mesure, en effet, où la création de l'État répond à un objectif unique et précis, il convient de s'assurer que la machine politique ne s'emballe pas, ce qui l'empêcherait de remplir la fonction pour laquelle elle a été agencée. En termes concrets, il s'agit de s'assurer qu'aucune opinion ou action intempestive ne vienne entraver le fonctionnement de l'appareil d'État et l'ordre civil. Ainsi, le passage d'une conception organique à une interprétation mécanique du corps apparaît-il comme une condition essentielle à l'élaboration de la politique hobbesienne.

3) L'artisan et la nature

L'altération de l'image du corps n'est pas la seule modification induite par l'entreprise hobbesienne dans le champ de la philosophie générale. Cette altération s'accompagne à son tour d'une redéfinition de l'idée de nature dans ses rapports avec l'art ou l'artifice humain. Si le corps, en effet, peut être interprété à partir de la figure de l'automate, c'est que l'art (dont l'automate est un produit) précède en quelque sorte la nature et ne la suit pas. En affirmant que le cœur n'est qu'un ressort ou les nerfs des courroies, Hobbes remet en cause la priorité du corps naturel par rapport à l'objet fabriqué. On assiste ainsi, dans l'introduction du *Leviathan*, à un retournement de la formule classique faisant de l'artisan ou de l'artiste l'imitateur de la nature. Ce retournement se trouve en réalité accompli dès la première phrase du livre, mais de façon dissimulée. Au commencement du *Leviathan*, Hobbes écrit en effet :

> La nature (l'art par lequel Dieu a fait le monde et le gouverne) se trouve, par l'art de l'homme, comme en bien d'autres choses, imitée en ceci également que cet art peut fabriquer un animal artificiel.

Selon une vue extérieure, Hobbes ici ne fait que réaffirmer le principe selon lequel la nature doit être prise pour règle et modèle de l'action humaine. Pourtant, en définissant la

[78] Léo Strauss, *La Philosophie politique de Hobbes*, Paris, Belin, 1991, p. 216 et autour.

nature elle-même, et ceci dès l'ouverture de la phrase, comme un art – art divin par lequel le monde fut créé et se trouve encore gouverné –, Hobbes contredit la signification apparente de sa formule. S'il est vrai en effet que la nature relève de l'art, c'est donc que celui-ci est bel et bien premier, et qu'en imitant la nature l'homme ne fait en réalité que copier un autre genre d'artifice. Sous couvert de fidélité à la tradition, Hobbes effectue ainsi un singulier renversement de la perspective classique.

L'analyse de ce renversement exige un bref retour sur la conception traditionnelle des rapports entre l'art et la nature. Selon une perspective tirée d'Aristote, l'art (c'est-à-dire l'artisanat aussi bien que l'œuvre artistique) fut longtemps considéré comme occupant une position seconde par rapport à la nature. En effet, le monde naturel existe indépendamment de l'action humaine, et antérieurement à elle. De plus, les œuvres de la nature apparaissent plus parfaites, en beauté et en réalisation, que tout objet humainement fabriqué. De sorte que l'artisan, ou l'artiste ne peut que tenter de reproduire les formes préexistantes de la nature, mais sans jamais égaler leur perfection. La supériorité de la nature tient ici à son mode d'opération. La nature, en effet, opère de manière immédiate, sans passer par tous les détours de l'artifice, en sorte que les formes naturelles ne sont jamais seulement ébauchées ou approximatives, mais toujours pleinement achevées et individualisées. Par contraste, l'homme ne peut qu'approcher, par de multiples esquisses, une forme idéale qu'il est incapable de réaliser complètement. C'est pourquoi l'art peut être dit l'imitateur de la nature. Car il ébauche ce que la nature a déjà accompli.

La formule de *l'ars imitatrix*, cependant, a de plus amples implications. Elle signifie aussi, en particulier, qu'il n'y a pas, en ce monde, d'œuvre créatrice à proprement parler. Dans la perspective d'Aristote et de ses héritiers, ni les réalisations de l'art, ni celles de la nature ne relèvent de la création. L'être humain, en effet, n'œuvre jamais qu'à partir d'une matière préexistante et sur le modèle des formes naturelles qui lui sont données. Quant à l'idée d'une puissance naturelle créatrice, elle impliquerait une division de la nature avec elle-même, telle que la nature comprise en tant que sujet serait capable de concevoir puis de produire les formes objectives qui se rencontrent dans le monde. Il faudrait, en d'autres termes, reconnaître à la nature une faculté démiurgique. Or, pour les anciens, ce n'est pas ainsi qu'opère la nature. En effet, nous avons vu que la nature produit ses œuvres de façon immédiate, c'est-à-dire non intentionnelle. Ainsi, on ne peut pas dire que la nature, en produisant ses objets, viserait une fin qu'elle se proposerait de réaliser. Dans la mesure où son fonctionnement est immédiat, elle ne fait en réalité que s'accomplir elle-même à travers ses

œuvres. La nature, en d'autres termes, ne fabrique littéralement rien. Il faut donc bien entendre ce que signifie l'imitation de la nature par l'art. Celle-ci ne saurait vouloir dire que l'artisan copie, en même temps que les formes naturelles, les procédés de la nature. Car les procédés de la fabrication et le mode d'opération de la nature ne sont pas comparables. Comme l'écrit un commentateur d'Aristote, l'œuvre de la nature relève du « déploiement » et non pas du « produire »[79]. Ni l'art, ni la nature n'opère donc de création, puisque le premier ne produit qu'à partir d'autre chose, et la seconde fait autre chose que produire.

C'est tout cet édifice conceptuel que Hobbes renverse dans son introduction. En identifiant la nature à un art divin, l'auteur du *Leviathan* ne se contente pas en effet de mettre à mal la hiérarchie établie entre l'une et l'autre. Mais, à travers cette identification, il prête à la nature une capacité et un mode de production des choses qui relevaient, pour les anciens, de la fabrication technique. Cependant, la nature ne reçoit sa matière et ses modèles d'aucun autre. De sorte que, étant définie comme un art, elle se trouve investie d'une puissance proprement créatrice. Par suite, le principe de l'imitation de la nature auquel Hobbes ramène son lecteur revêt une signification inédite. Il revient en effet à conférer à l'homme lui-même la faculté de créer. En imitant, non plus les formes, mais l'action créatrice de la nature, l'être humain se met à son tour à ressembler à un démiurge. C'est pourquoi, plus loin dans l'introduction, Hobbes met dans la bouche de l'homme la parole divine par excellence : le « Fiat » qui, selon la Genèse, retentit à la création.

Le retournement de la formule aristotélicienne de l'*ars imitatrix* constitue le pivot de la révolution opérée par Hobbes dans le champ politique. En effet, c'est grâce à ce retournement que Hobbes parvient à faire de l'État une pure création humaine. L'idée d'une telle création demeurait inconcevable dans le modèle ancien, où l'artifice humain se trouvait limité par la supériorité de la nature, et où cette supériorité n'était que l'expression du déploiement spontané des formes naturelles. Dans ces conditions, tout l'art de l'homme ne pouvait consister, en politique comme dans le reste, qu'à suivre l'enseignement de la nature sans jamais pouvoir la contredire ou la dépasser. Tel était le soubassement traditionnel de l'idée du corps politique : à travers elle, la communauté politique était perçue dans sa conformité aux formes et aux règles de la nature. Il fallait donc que l'interprétation ancienne de l'art et de la

---

[79] Alain Petit, « L'art imite la nature » in *Aristote et la notion de nature*, textes réunis et présentés par Pierre-Marie Morel, Presses Universitaires de Bordeaux, 1997, p. 39.

nature fût renversée pour que l'association politique pût être considérée comme le pur produit d'un contrat. Il fallait que la nature devînt un art pour qu'une chose purement artificielle comme la société pût exister. Il fallait, paradoxalement, que la nature soit érigée en puissance créatrice, pour que l'homme parvienne à lui échapper en instaurant, à l'intérieur de l'État, une nouvelle situation, voire une nouvelle condition humaine.

IV - Conclusion : l'image du corps et la politique

Notre enquête auprès d'Aristote, de Salisbury et de Hobbes, aussi partielle soit-elle, nous autorise à présent à formuler un certain nombre de suggestions. Tout d'abord, la lecture de ces trois auteurs nous permet d'affirmer avec plus de force la centralité de la métaphore du corps politique dans l'histoire de la pensée européenne. Au travers d'Aristote, Salisbury et Hobbes, l'image du corps politique apparaît étroitement liée au progrès de la politique européenne. Plus précisément, l'image du corps politique reparaît chaque fois tout en suivant les évolutions et métamorphoses de la philosophie politique. Aristote nous livre ainsi une version ancienne de la notion de corps politique, Salisbury, une version typiquement médiévale, et Hobbes, une version résolument moderne. Nous pourrions donc dire que la métaphore du corps politique traduit à la fois la continuité du problème politique dans l'histoire européenne et la transformation des termes dans lesquels ce problème est traité. Se pose alors la question de savoir ce qui fonde l'importance de l'idée du corps politique, sa résistance et sa souplesse. Deux aspects, que nous avons d'avance évoqués en introduction, nous semblent ici déterminants. En premier lieu, dans l'œuvre de chacun des trois auteurs que nous avons étudiés, la métaphore du corps politique permet d'exprimer l'importance propre et irréductible du politique dans la vie humaine. Chez Aristote tout d'abord, l'image du corps désigne la cité en tant qu'elle constitue le lieu d'accomplissement de la nature humaine. De même que les membres ne sont véritablement eux-mêmes que lorsque le corps est un et vivant, de même les citoyens ne sont pleinement hommes que lorsqu'ils participent à la vie politique de la cité. En effet, c'est par l'échange des paroles et des arguments en vue de l'action que l'homme actualise sa capacité rationnelle qui le distingue des autres genres d'être. La cité forme une sorte de corps, parce qu'en dehors de la vie politique qui anime la cité, les individus n'accomplissement pas totalement leur nature. D'une certaine façon, une logique comparable est à l'œuvre dans le texte de Salisbury. Pour ce dernier, c'est également à l'intérieur de la *res publica* que l'individu est appelé à suivre la loi naturelle et les commandements chrétiens. L'exercice de la justice (naturelle et chrétienne) passe par une sorte de communion entre les individus. La *res publica* chrétienne est le cadre concret de cette communion. À l'inverse, si la république est pervertie, l'individu est presque systématiquement séparé de la justice. L'image du corps est donc destinée à figurer le fait que le salut moral et spirituel de l'individu dépend de son rapport à tous les autres citoyens, et de

la bonne tenue de la république. Chez Hobbes encore, l'image du corps manifeste qu'hors de l'État souverain, les individus sont condamnés à l'expérience misérable de l'état de nature. C'est grâce à l'institution de l'État politique seulement que les hommes connaissent l'unité et la sûreté qui accompagne celle-ci. Dans les trois cas, la métaphore du corps permet ainsi d'illustrer la centralité de la dimension politique de l'existence humaine. Là où l'homme participe à une communauté politique, et à une communauté bien ordonnée, il accomplit sa nature, ou sa vocation morale, ou il trouve du moins la sécurité. En dehors de l'expérience politique, ou si la vie politique est déréglée, l'homme n'est qu'imparfaitement humain, ou imparfaitement moral, ou réduit à la misère parfaite de la condition naturelle. Le corps politique est premièrement l'expression de l'autonomie et de l'importance propre du politique. Mais, en même temps, la métaphore du corps permet de rattacher la réalité politique à une réalité antérieure ou plus large. Elle permet de rattacher l'expérience politique à l'expérience concrète du corps, et, à travers ce dernier, à l'ordre plus général de la « nature », ce mot étant pris en divers sens par les trois auteurs. Ainsi, dans la *Politique* d'Aristote, la référence au corps donne-t-elle une image sensible de l'antériorité de la cité, tout en reliant directement la réalité politique à la nature humaine. La cité est par rapport aux citoyens comme le corps entier par rapport aux membres, puisque c'est à l'intérieur de la cité seulement que l'homme accomplit sa nature et trouve son identité propre : l'inscription de la politique dans la nature est réalisée en même temps que l'illustration concrète de l'argument aristotélicien au sujet de la cité. De même, chez Salisbury, l'analogie établie entre les rapports internes au corps humain et les rapports internes à la *res publica* offre d'abord une image concrète des seconds. La dépendance réciproque entre le prince, les prêtres, les magistrats, les paysans se laisse aisément saisir à travers l'évocation de la tête, de l'âme, de l'estomac, des pieds. Chacun sait qu'il vaut mieux suivre sa tête, ne pas vendre son âme et couvrir ses pieds. Mais, simultanément, la référence au fonctionnement naturel du corps permet de désigner d'emblée le fondement de la république qu'est la loi naturelle. Conjointement, l'image du corps nous ramène en contexte chrétien à la loi chrétienne qui est l'âme du corps mystique du Christ, l'Église. Chez Hobbes enfin, nous voyons que l'image du corps non seulement justifie en termes concrets l'organisation de l'État souverain, mais fait le lien entre l'ordre politique et la condition naturelle dont ce dernier est sorti. À travers l'image du corps, Hobbes nous renvoie également au droit naturel dans lequel l'État trouve son origine. Dans tous les cas, la métaphore du corps permet d'inscrire la réalité politique en même temps dans l'expérience individuelle et dans l'ordre naturel ou dans la condition générale de l'homme sur terre. Ainsi s'éclaire, à notre avis, le rôle clef de la métaphore du corps politique : celle-ci est privilégiée

parce qu'elle figure la spécificité de l'ordre politique, tout en le rapportant à l'expérience humaine, particulière et générale.

Si notre enquête nous autorise à souligner l'importance de la métaphore du corps politique dans la pensée européenne, elle ne semble pas en revanche justifier la critique unanime du « corps politique » en tant que métaphore biologique et autoritaire. Ni Aristote, ni Salisbury n'attribue à la communauté politique une identité biologique. Si l'un et l'autre considèrent que l'association politique a son fondement dans la nature, l'ordre politique n'en revêt pas moins, et par cette fondation même, un caractère spirituel dans la mesure où il s'avère conforme soit à l'essence originale de l'être humain soit à la règle morale et religieuse de la justice. Quant à Hobbes, il est vrai qu'il fixe à l'État un horizon matériel à travers la tâche qui lui est confiée de garantir l'intégrité physique des citoyens. Mais, pour autant, on ne saurait dire que la société constitue elle-même une réalité physique, puisqu'au contraire elle apparaît comme une construction volontaire et consciente de la raison humaine. Quant à la dimension autoritaire de la métaphore du corps politique, elle est tout à fait contestable en ce qui concerne la pensée d'Aristote et de Salisbury. Chez Aristote, cette métaphore apparaît au moins partiellement liée au fonctionnement de la démocratie. Par comparaison, l'image du corps exprime certes chez Salisbury une conception plus hiérarchisée de la société, mais sans que le supérieur reçoive jamais une autorité sans frein sur son inférieur. Des trois auteurs que nous avons étudiés, seul Hobbes, par conséquent, justifie l'exercice d'une autorité absolue sur le corps social. Mais aussi le modèle du corps adopté par cet auteur est-il, paradoxalement, le moins organique et le plus mécanique de tous.

Certes, l'histoire de la métaphore du corps politique ne se résume pas aux trois auteurs que nous avons étudiés, ni ne s'arrête au XVIIe siècle. Après Hobbes, cette métaphore est présente chez Rousseau, comme aussi chez Montesquieu. Au XIXe siècle surtout, la métaphore du corps ou de l'organisme est particulièrement prisée, que ce soit dans le domaine de la sociologie ou de la philosophie politique. À la suite de nos remarques précédentes, il est nécessaire de rappeler que c'est au XIXe siècle que la métaphore du corps a pris ce tour strictement organiciste qu'on lui reproche souvent. À la suite de Judith Schlanger, Claude Blanckaert, que nous citions en introduction, a précisément étudié l'orientation organiciste de la sociologie du XIXe siècle. La représentation sociologique de la société comme un organisme est loin d'être politiquement innocente. Il s'agit moins, précise Blanckaert, d'une application au social d'un savoir acquis sur le corps humain que d'une tentative pour mettre en forme scientifiquement les lois et les impératifs politiques de la vie sociale. À cet égard,

l'image du corps a pu effectivement servir à justifier un contrôle étroit des comportements et une politique de l'ordre. Encore faut-il distinguer entre les auteurs ; car l'organicisme sociologique n'est pas toujours synonyme d'anti-libéralisme. Il peut parfois coexister avec le souci des libertés individuelles, dans un effort pour tenir ensemble les nécessités incontournables de la vie sociale et les conséquences de l'émergence de l'individu moderne. C'est notamment le cas chez Durkheim qui, comme on le sait, fait de l'individualisme un produit nécessaire du développement de la solidarité organique à l'intérieur des sociétés modernes. Or, parallèlement au développement du courant organiciste en sociologie, ou plutôt, quelque temps auparavant, la métaphore organique a également pris une place importante dans la pensée contre-révolutionnaire française. Il est certain également qu'elle y sert un argument anti-démocratique et anti-libéral. Si l'on considère par exemple l'*Étude sur la souveraineté* de Joseph de Maistre, on s'aperçoit que l'image du corps, et plus largement d'ailleurs la référence au règne végétal et animal, sont d'abord destinées à exprimer le fait que les associations humaines, qu'elles soient de nature politique ou religieuse (mais les deux caractères sont inséparables pour l'auteur), loin de constituer des créations de la raison humaine, existent d'emblée comme des êtres naturels et sont ainsi douées en elles-mêmes d'unité et de ce caractère particulier qui les distingue les unes des autres. Pour Maistre, l'existence naturelle des unités politiques atteste ainsi que celles-ci sont le produit immédiat de la volonté divine, qui est la seule créatrice. « Lorsqu'on réfléchit sur l'unité morale des nations, on ne peut douter qu'elle soit le résultat d'une cause unique. Ce que le sage Bonnet a dit du corps animal en réfutant un rêve de Buffon peut se dire du corps politique : tout germe est nécessairement *un* et c'est toujours d'un seul homme que chaque peuple tient son trait dominant et son caractère distinctif. »[80] En d'autres termes, l'unité physique et morale de la société n'est pas produite à partir des volontés ou des actions individuelles, mais donnée au départ, de même que pour Bonnet l'organisme vivant n'est pas un assemblage, mais « un ouvrage fait d'un seul coup »[81]. Aussi, l'événement fondateur et mystérieux de l'histoire politique réside-t-il dans « la formation des peuples en corps de nations »[82]. Or, il s'ensuit selon Maistre que la forme du gouvernement convenable à chaque peuple, dans la mesure où

---

[80] *Étude sur la souveraineté*, chapitre VII, « Des fondateurs et de la constitution politique des peuples », *Œuvres complètes*, vol.1, Lyon, 1884, Vitte et Perrussel, p. 342.

[81] *Palingénésie philosophique*, cité par Judith Schlanger, *Les Métaphores de l'organisme*, *op.cit.*, p. 76.

[82] *Étude sur la souveraineté*, *op. cit.*, p. 453.

elle est inscrite dans son caractère propre, ne saurait non plus être décrétée. Les sociétés humaines ont non seulement un tempérament naturel, mais une constitution politique naturelle dont la constitution écrite ne peut être à la rigueur que la traduction en droit positif[83]. Ici, la référence sous-jacente à la constitution physique de l'être humain ou animal témoigne du caractère naturel et non délibéré des institutions « vraies »[84]. Il est d'ailleurs un autre aspect politique relatif à la naturalité des nations et de leurs gouvernements. C'est que, pour être obéi, le gouvernement doit précisément apparaître comme n'étant pas l'œuvre des gouvernés et comme étant suffisamment éloigné d'eux. Autrement dit, il appartient à la souveraineté de se faire sentir comme transcendante aux volontés individuelles, et cela est bien le cas en fait, puisque l'autorité souveraine, dans son principe général, comme dans sa forme particulière à chaque nation, a été immédiatement voulue par Dieu. « Moins la souveraineté est séparée du peuple, moins elle existe, s'il est permis de s'exprimer ainsi. »[85] D'où la faveur que Maistre accorde au gouvernement monarchique. Celui-ci a non seulement été prouvé le gouvernement propre à la France et en général aux nations européennes. Mais, il semble en quelque façon plus conforme à la nature de souveraineté, parce qu'il met la source de l'autorité à distance des querelles de famille et des intérêts individuels – bien que Maistre s'interdise de porter un jugement sur la bonté ou la nuisance de tel gouvernement dans l'absolu. Enfin, l'image du corps politique est associée chez Maistre à l'unité de la souveraineté ainsi définie. Les pouvoirs délégués peuvent bien être divers, et le roi peut, et doit même, être assisté par un conseil. Mais la souveraineté reste une et meurt dès lors qu'on la veut réellement diviser : « si l'on réfléchit attentivement sur ce sujet, on trouvera peut-être que la division des pouvoirs dont on a tant parlé ne tombe jamais sur la souveraineté proprement dite qui appartient toujours à *un* corps. »[86] Ici encore, la monarchie a le mérite particulier de rendre sensible l'unité de la souveraineté, ce qui n'implique pas que le roi soit libre d'agir arbitrairement ou qu'il doive agir toujours seul.

---

[83] « La constitution *naturelle* des nations est toujours antérieure à la constitution *écrite* et peut s'en passer : jamais il n'y eu, jamais il ne peut y avoir de constitution écrite faite toute à la fois, surtout par une assemblée ; et par cela seule qu'elle serait faite toute à la fois, il serait prouvé qu'elle est fausse et inexécutable. » *Ibid.*, p. 373. (Souligné par Maistre.)

[84] Plus loin, Maistre écrit au sujet du fonctionnement de la monarchie, et afin de déjouer l'argument du désordre monarchique : « Aveugles que nous sommes ! Comment pouvons-nous croire que le corps politique n'a pas aussi sa loi, son âme, sa force plastique, et que tout flotte au gré des écarts de l'ignorance humaine ? » *Ibid.*, p. 481.

[85] *Ibid.*, p. 471.

[86] *Ibid.*, p. 421.

La théorie de Louis de Bonald commence comme celle de Maistre, par l'affirmation que l'homme n'est pas libre de décréter la forme du gouvernement politique : « L'homme ne peut pas plus donner une constitution à la société politique ou religieuse qu'il ne peut donner la pesanteur aux corps ou l'étendue à la matière. »[87] Mais la conception de Bonald apparaît même plus systématiquement organiciste que celle de Maistre. Que dit-elle, en effet ? Premièrement, que la société est un *être*, d'ailleurs le plus élevé qui soit, et qui doit être défini comme une *volonté générale* de conservation[88]. La société est volonté absolue de préservation, de soi, et de l'homme en général ; car l'homme laissé à ses penchants se détruit lui-même, comme être social et vivant. L'homme en général veut donc nécessairement ce que veut la société. Par ailleurs, la société est encore identique à la volonté divine, si l'on tient avec Bonald que Dieu veut la conservation de l'homme qu'il a créé. « Ainsi, volonté générale de la société, du corps social, de l'homme social, la nature des êtres sociaux ou de la société, volonté sociale, volonté de Dieu même sont des expressions synonymes dans cet ouvrage. »[89] La société fait corps, parce qu'elle est guidée par une volonté générale qui est aussi l'expression de la volonté divine et tend vers la réalisation de la nature humaine. L'identité de ces trois composantes – volonté générale de la société, volonté de l'homme en général et volonté divine – est le principe même du corps social. « Si Dieu est en société intellectuelle avec chaque homme, il est en société avec tous les hommes, comme le centre avec tous les points de la circonférence (…) : mais les hommes en société politique ne sont plus que les membres d'un grand corps, d'un corps général, d'un corps social : Dieu est donc en société intellectuelle avec le corps social»[90]. Or, comme l'avait bien perçu Rousseau, et comme le requiert sa conformité à la volonté de Dieu, la volonté générale est nécessairement *une*. Elle exige par ailleurs de devenir active à travers l'existence d'un pouvoir qui en soit l'organe. En deuxième lieu, la théorie de Bonald affirme ainsi la nécessité de la constitution monarchique,

---

[87] *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, tome I, *Œuvres de M. de Bonald*, tome XIII, Paris, Le Clere, 1843 [1e éd. 1796], p. 1.

[88] On notera que Bonald substitue la notion de société, tout à fait centrale chez lui, à l'idée de nation davantage prisée par Maistre. La première notion est une notion générale désignant la nature et le fonctionnement nécessaire des groupes humains. La seconde sert à mettre en évidence la particularité de chaque groupe social dans le plan divin. J.Y. Pranchère a d'ailleurs souligné la proximité que la théorie de Bonald entretient avec la sociologie. La société est posée comme un être distinct des individus et à étudier en tant que tel. Cf. « Totalité sociale et hiérarchie. La sociologie théologique de Louis de Bonald », *Revue européenne des sciences sociales*, 2001, 49-2, p. 145-67.

[89] *Théorie du pouvoir*, *op. cit.*, p. 44.

[90] *Ibid.*, p. 71.

en vertu de laquelle une dynastie devient l'agent de la volonté générale indivisible. La volonté générale apparaît alors comme « la cause » d'une action dont le roi est l'organe ou « l'agent » et les sujets physiques « l'instrument »[91]. Cette action vise toujours à la conservation de l'être social par la suppression des penchants belliqueux et destructeurs des hommes particuliers. Si la conception bonaldienne peut être qualifiée d'organiciste, ce n'est pas seulement qu'elle considère la société comme un tout dont l'homme n'est que membre, mais aussi en raison du rôle central que joue la triade cause-organe-instrument, qui nous ramène au fondement étymologique même de l'organicisme. L'homme, ou du moins l'homme concret, apparaît toujours chez Bonald ou bien comme pouvoir, ou bien comme instrument[92]. À la vérité, il apparaît toujours comme instrument, dans la mesure où le roi lui-même n'est en principe que l'organe physique de la volonté générale. Ainsi, déclare Bonald, l'homme dans la société ne doit jamais être considéré en lui-même mais toujours seulement à travers sa fonction. La société « tend à faire *corps* de tous les hommes, de toutes les familles, de toutes les professions. Elle ne voit l'homme que dans la famille, les familles que dans les professions, les professions que dans les corps. C'est là le secret, le mystère, le principe intérieur de la monarchie. »[93] Et en effet, la société ne peut jamais considérer l'homme individuel, puisque l'homme n'existe que par elle ; c'est-à-dire ne trouve sa nature qu'en elle. Pour Bonald, l'impératif social premier est donc un impératif de socialisation continue, c'est-à-dire de suppression des penchants individuels. « Dans la société, il faut, s'il est possible, tout *socialiser* ou tout *généraliser*. »[94] Dans l'organicisme de Bonald, nous soulignerons donc, d'une part, la définition exclusive de l'homme comme élément du corps social ; et, d'autre part, la définition exclusive du corps (social ou humain) par le rapport nécessaire de la volonté à ses organes ou instruments physiques. L'homme, écrit en effet, Bonald est « une intelligence servie par des organes ». Formule de laquelle il faut rapprocher cette autre affirmation : la société est « un pouvoir servi par des ministres »[95].

---

[91] Cette triade est récurrente chez Bonald. *Ibid.*, p. 48, notamment.

[92] « Considéré relativement à la société ou au corps social, l'homme peut être pouvoir ou sujet. » *Ibid.*, p. 51.

[93] *Théorie du pouvoir*, tome III, *Œuvres de M. de Bonald*, tome XV, Paris, Le Clere, 1843 [1e éd. 1796], p. 27. Cette citation clôt un chapitre consacré à l'éducation, et plus exactement aux maîtres, au corps des maîtres.

[94] *Ibid.*, p. 7. Chapitre sur l'éducation domestique.

[95] Les deux citations sont extraites des *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, tome I, *Œuvres de M. de Bonald*, tome VIII, Paris, Le Clere, 1818, p. 306.

Au regard de la tendance organiciste et autoritaire des théories évoquées, il est légitime de se demander si la métaphore du corps politique peut, dans le contexte post-révolutionnaire, échapper à cette tendance. Mais cette manière de poser la question dissimule le fait que tout au long du XIXe siècle, l'idée du corps politique connaît une autre destinée, fait l'objet d'un autre type d'usage. Guizot, par exemple, parle du « corps politique » pour désigner la réalité de l'ordre politique moderne, fondé sur l'unité de l'État et l'affaiblissement irrémédiable des pouvoirs locaux et patrimoniaux[96]. Tocqueville surtout, recourt à l'idée du corps politique pour évoquer ce phénomène politique fondamental qu'est la présence, au cœur des rapports sociaux, d'un principe efficace donnant à la société sa physionomie politique propre. On peut même soutenir que, chez Tocqueville, la tâche propre de la science politique consiste à décrire et à analyser chaque société en tant qu'elle forme un corps politique, c'est-à-dire dans la mesure où elle est animée par un principe politique générateur. Et, par exemple, dans le premier volume *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville propose une analyse de l'activité intense qui anime la société américaine en tout domaine. Le chapitre VI est ainsi centré sur « l'activité qui règne dans toutes les parties du corps politique et l'influence qu'elle exerce sur la société. » Or l'analyse de Tocqueville consiste à rattacher l'activité qui règne généralement dans la société américaine au principe démocratique de la souveraineté populaire dont les effets sont partout répandus. « La 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. »[97] La notion de « corps

---

« En effet, si l'homme est une *intelligence* servie par des *organes* pour des fins de production et de conservation, la société domestique ou publique, religieuse ou politique, n'est pas autre chose qu'un *pouvoir* servi par des *ministres* pour des fins de production et de conservation. » « Dans l'homme, l'intelligence ou l'âme est le *pouvoir*, et les organes sont les *ministres*. Dans la société, le *pouvoir* est l'intelligence, l'âme, la raison du corps social, et les *ministres* ou agents en sont les organes. » (p. 306-07). Pour une analyse de cette définition de l'homme et de la théorie du pouvoir qui lui est assortie, voir R. Spaemman, *Un philosophe face à la révolution*, *la pensée politique de Louis de Bonald*, Paris, Hora Decima, 2008, p. 233 *sq*.

[96] Voir par exemple le *Cours d'histoire moderne,* dans lequel Guizot soutient que c'est la chance propre de l'Angleterre d'avoir très tôt formé un corps politique, c'est à dire une communauté politique plus ou moins délivrée des rivalités entre nobles, et organisée autour du rapport entre l'Etat et le public. *Cours d'histoire moderne. Histoire générale de la civilisation en Europe, de la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, volume I, Paris, Pichon et Didier, 1828, p. 34.

[97] *De la démocratie en Amérique*, volume 1, IIème partie, chap. VI, « Activité qui règne dans toutes les parties du corps politique aux États-Unis ; influence qu'elle exerce sur la société », Paris, Gallimard, 1986, p. 367.

politique » présente dans le titre du chapitre désigne donc, d'un côté, le fait qu'un même style humain est repérable dans toute la société américaine, et, d'autre part, que ce phénomène s'explique par le rôle efficace du facteur politique démocratique. Sous ce rapport, l'usage tocquevillien de l'expression « corps politique » rappelle la façon dont Montesquieu en usait. Chez Montesquieu, l'expression est notamment utilisée pour parler de la société en tant qu'elle est mue par le principe politique caractéristique de son régime. Ainsi, au sujet de la société monarchique, Montesquieu écrit par exemple : « Vous diriez qu'il en est comme du système de l'univers, où il y a une force qui éloigne sans cesse du centre tous les corps, et une force de pesanteur qui les y ramène. L'honneur fait mouvoir toutes les parties du corps politique ; il les lie par son action même ; et il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers »[98]. Chez Montesquieu déjà, ce qui fait l'unité de la société monarchique, c'est l'influence générale du principe de l'honneur animant tout le corps politique. Tocqueville poursuit donc, d'une certaine façon, l'analyse de Montesquieu mais en l'appliquant à la société démocratique nouvelle. Ce faisant, il nous découvre d'ailleurs le paradoxe de la démocratie. Comme tout corps politique, la société démocratique est animée par un principe qui lui confère son unité interne. Mais, il se trouve que le principe unitaire de la démocratie se manifeste à travers l'affirmation de l'individualisme et de l'autonomie individuelle. En d'autres termes, ce qui fait l'unité politique de la société démocratique est en même temps ce qui en fonde l'extrême pluralité. Le paradoxe de la démocratie est donc que le fondement politique de la société, ce qui fait qu'elle constitue un corps politique à part entière, se trouve obscurci et dissimulé aux yeux des individus par cela même qu'il fonde. Nous verrons dans la troisième partie de notre travail qu'un paradoxe comparable est élaboré par Lefort au sujet de la démocratie. Ce que l'œuvre de Tocqueville rend du moins manifeste, c'est que la notion de corps politique n'est pas entièrement discréditée par l'usage autoritaire qu'en on fait Maistre et Bonald. Chez Tocqueville, l'analyse de la démocratie qui peut servir à répliquer à l'accusation réactionnaire s'élabore encore à travers la notion de corps politique.

De cette enquête historique sur les sens de la métaphore du corps politique, une question se dégage manifestement. Cette question est de savoir si une reprise contemporaine de la notion de corps politique est possible. D'une part, la question implique de déterminer si la notion de corps politique peut encore nous servir à penser l'importance spécifique de l'ordre politique par rapport à l'expérience humaine *et* l'inscription du politique dans cette

---

[98] *L'Esprit des lois I*, Paris, Gallimard, 1995, livre III, chap. VII, p. 123-24.

même expérience. Peut-on encore affirmer la centralité du politique dans l'existence humaine, décrire la façon dont le politique se fonde dans l'expérience, et articuler l'un et l'autre aspects à travers l'image du corps politique ? D'autre part, la question, telle que nous la posons, ne peut recevoir de réponse positive qu'à condition qu'une reprise contemporaine de la notion de corps politique ne soit pas systématiquement marquée par la logique organiciste et autoritaire qui sous-tend la pensée de Bonald, par exemple. Se demander si une interprétation contemporaine du corps politique est possible, c'est, autrement dit, chercher à savoir si une interprétation du corps politique peut être formulée qui ne récuse pas d'emblée les conditions de l'expérience politique contemporaine. À cet égard, deux dimensions caractérisent la situation politique qui est la nôtre. La première est liée à ce que Marcel Gauchet a nommé l'avènement du sujet. Notre expérience politique est d'abord fondée sur l'affirmation progressive du sujet individuel, dont l'autonomie apparaît à la fois comme le fondement et la finalité de la politique contemporaine. Une reprise de la notion de corps politique peut-elle être fondée sur autre chose que la négation systématique de l'autonomie individuelle[99] ? En outre, l'affirmation de l'individu s'est accompagnée d'une représentation de plus en plus prégnante de la figure de l'humanité. L'idée universelle de l'humanité définie comme l'ensemble des individus humains s'impose comme l'horizon de la politique contemporaine, dans le monde démocratique tout du moins. Ici encore, la métaphore du corps politique peut-elle être repensée sans que soit d'emblée barré cet horizon universel [100]? Ainsi se précise l'objet de cette thèse. Dans ce travail, nous avons cherché à dégager les termes d'une pensée contemporaine du corps politique qui ne procède pas du rejet de l'autonomie individuelle ou de l'idée d'humanité. Or, notre enquête a été en pratique guidée par l'hypothèse qu'une telle pensée pouvait peut-être découverte dans la tradition phénoménologique. La méthode phénoménologique – avons-nous supposé –, appliquée à l'analyse de l'expérience politique, pourrait contenir une redécouverte de la notion de corps politique. Pour défendre cette hypothèse, un détour doit cependant être fait par la définition de la méthode phénoménologique et de ses implications.

---

[99] Bonald : « L'homme n'existe que pour la société et la société ne le forme que pour elle. » *Théorie du pouvoir*, *op. cit.* tome I, p. 3.

[100] Maistre : « J'ai vu, dans le cours de ma vie, des Français, des Anglais, des Italiens, des Allemands, des Russes etc. : j'ai même appris dans un livre célèbre, qu'on peut être Persans. Mais je n'ai jamais l'Homme, s'il a des Droits, je m'en moque ; jamais nous ne devrons vivre ensemble : qu'il aille les exercer dans les espaces imaginaires. » Cinquième lettre d'un royaliste savoisien, citée par J. Y. Pranchère, L'autorité contre les lumières, *op. cit*., p. 197.

2NDE SOUS-PARTIE :LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET LA QUESTION DU CORPS POLITIQUE

Si l'on veut éprouver l'hypothèse qu'une reprise phénoménologique de la notion de corps politique est possible, il faut commencer par expliciter la nature de la phénoménologie, ainsi que le rapport que celle-ci a originellement entretenu avec le problème politique. Les pages suivantes sont donc consacrées à cet effort d'explicitation des termes de notre hypothèse. Nous commencerons par définir le sens de la phénoménologie, telle qu'elle a été inventée ou réinventée par Husserl. Cette tentative de définition sera entièrement guidée par la volonté de mettre en évidence ces aspects de la méthode phénoménologique qui seront susceptibles d'éclairer par la suite l'approche du phénomène politique défendue par les auteurs de notre corpus. L'origine du mot « phénoménologie », les traits distinctifs de la méthode husserlienne et les principales propositions auxquelles l'application de cette méthode aboutit seront ainsi rappelés, dans le but de rendre intelligible la dimension phénoménologique du propos tenu par les auteurs qui composent notre corpus. Dans un second temps, nous tâcherons de mettre en évidence la façon dont les phénoménologues ont tout d'abord compris, ou d'ailleurs méconnu, le problème politique. L'idée d'une faiblesse politique originelle de la phénoménologie et la possibilité d'une phénoménologie politique seront défendues. Le chapitre suivant recentrera notre analyse du potentiel politique de la phénoménologie sur la question spécifique du corps politique. Nous rappellerons tout d'abord que la phénoménologie a situé l'expérience du corps au cœur de sa réflexion sur l'expérience du sujet. Cette revalorisation de l'expérience corporelle repose sur une redéfinition de la notion de corps. Chez Husserl et ses successeurs, le corps est défini, non comme corps objectif ou biologique, mais comme une chair vivante inséparable de la subjectivité humaine. La chair, ainsi comprise, participe de manière cruciale à l'expérience du sujet dans le monde. Or, c'est sur la base de l'analyse phénoménologique du corps de chair qu'une pensée du corps politique peut être élaborée. Telle qu'elle est décrite dans la phénoménologie, l'expérience du corps de chair fonctionne en effet de telle manière qu'elle peut être rapprochée de la logique de l'expérience politique. Notre but, dans cette dernière section, consistera donc spécifiquement à dégager les éléments de la phénoménologie du corps susceptibles de fonder par la suite une phénoménologie du corps politique.

V - La phénoménologie et le problème politique

Le terme de phénoménologie semble aujourd'hui usé, tant il a été employé de manière plus ou moins précise, plus ou moins rigoureuse. Un tel constat n'est pas nouveau. En 1953 déjà, dans un article intitulé « Sur la phénoménologie »[101], Paul Ricœur dénonçait les abus dont le vocabulaire phénoménologique faisait l'objet. Avec humour, le philosophe soulignait à quelles absurdités l'utilisation non contrôlée des concepts phénoménologiques pouvait conduire. La mode phénoménologique est telle, suggérait-il, qu'il est possible d'imaginer une phénoménologie de tout et de n'importe quoi, et par exemple du *poil*.

> Le poil est (c'est-à-dire se donne pour) la fine pointe de l'ambiguïté ; il est entre le pour soi et l'en soi, entre l'être et l'avoir ; quand il tombe, il chute du corps propre dans la chose ; il préfigure ainsi le cadavre que je deviens ; si bien que quand il pousse, c'est mon être-pour-la-mort qui grandit.[102]

Ce pastiche de Ricœur, qui serait presque vraisemblable n'était la grossièreté du sujet, révèle bien l'emballement du discours phénoménologique. Ricœur n'est d'ailleurs pas seul à le signaler. À la même époque, le phénoménologue allemand Walter Biemel formule un diagnostic identique.

> Depuis ses origines la phénoménologie a crû dans de telles proportions, j'oserais presque dire : s'est tellement gonflée, qu'il n'est presque personne aujourd'hui qui ne soit en mesure de tailler sa part dans cette forêt vierge sans trahir cependant la phénoménologie au sens littéral et sans lui être infidèle. [103]

Pour Biemel, la méthode phénoménologique s'est donc simultanément répandue et dénaturée, de sorte que chacun peut prétendre faire de la phénoménologie tout en demeurant

---

[101] P. Ricœur, « Sur la phénoménologie », *Esprit*, 1953, repris dans *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004.

[102] *Ibid.*, p. 159, note 1.

[103] « L'œuvre et la pensée de Husserl », conférence prononcée en avril 1957 et publiée dans W. Biemel, *Ecrits sur la phénoménologie*, Paris, Bruxelles, OUSIA, 2009, p. 50.

fort éloigné des exigences de cette méthode. De ce point de vue, la situation actuelle est comparable à celle des années 1950. Comme alors, la phénoménologie se trouve partagée entre deux registres : d'un côté, le développement scrupuleux de la méthode à l'université[104], de l'autre une utilisation proliférante du vocabulaire phénoménologique qui tend à le vider de sa substance. D'où une confusion certaine entourant l'idée même de phénoménologie. Dans ces conditions, notre tentative de dégager une phénoménologie du politique, et du corps politique, doit commencer par l'explicitation de cette notion. Il nous faut d'abord rappeler ce qu'est la phénoménologie afin de pouvoir repérer ensuite, si elle existe, une interprétation phénoménologique du corps politique.

A - Une question « irritante »

Qu'est-ce que la phénoménologie ? Comme l'écrivait Pierre Thévenaz, la question peut paraître « irritante »[105], tant la phénoménologie semble de prime abord diverse et changeante. L'instabilité apparente de la phénoménologie n'est pas seulement l'effet d'une dérive de la méthode ; elle tient à deux circonstances de l'histoire de cette pensée. En premier lieu, elle est liée au fait que la phénoménologie husserlienne a eu des héritiers particulièrement innovants, en la personne de Heidegger, de Sartre ou de Levinas par exemple. Aucun successeur de Husserl ne s'est ainsi contenté de reprendre tel quel l'enseignement du maître ; mais tous ont donné à cet enseignement un tour essentiellement nouveau en déplaçant non seulement certaines propositions, mais les questions mêmes qui avaient donné leur impulsion à la

---

[104] Parmi les phénoménologues français (ou spécialistes français de la phénoménologie), on peut citer, de façon non exhaustive : Renaud Barbaras, *La Perception, essai sur le sensible*, Paris, Hatier, 1994, 70 p., *De l'être du phénomène, essai sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, J. Million, 1991, 379 p., *Vie et intentionnalité, recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, 222 p. ; Jean-Louis Chrétien, *La Voix nue : phénoménologie de la promesse*, Paris, Ed. de Minuit, 1990, 343 p., *De la fatigue*, Paris, Ed. de Minuit, 1996, 169 p., *La Joie spacieuse, essai sur la dilatation*, Paris, Ed. de Minuit, 2006, 259 p. ; Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, 405 p., *La Cause de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2007, 276 p. ; Dominique Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologique*, Paris, Ed. de l'éclat, 1991, 95 p., *La Phénoménologie éclatée*, Paris, Ed. de l'éclat, 1998, 119 p. ; Jean-Luc Marion, *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989, 312 p., *Etant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1998, 452 p., *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001, 297 p., *Le Phénomène érotique : six méditations*, Paris, Grasset, 2003, 344 p.

[105] *De Husserl à Merleau-Ponty : qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1966, p. 30.

phénoménologie[106]. De cette manière, la réflexion phénoménologique a pris des visages différents, rendant difficile un résumé synthétique de l'histoire du mouvement phénoménologique[107]. Les innovations introduites dans la pensée phénoménologique par les successeurs de Husserl étaient d'ailleurs encouragées, d'une certaine façon, par le mouvement même de la recherche husserlienne, jamais satisfaite de ses résultats et toujours recommençant. C'est la deuxième raison du caractère apparemment insaisissable de la phénoménologie : elle réside dans le rythme singulier de la production de Husserl lui-même. Husserl n'est pas le fondateur d'un système. Jamais en effet il n'a considéré qu'il était parvenu à quelque ensemble de propositions définitives ou que son œuvre était close. Mais il a au contraire remis incessamment son travail sur le métier, avec le sentiment que chaque

---

[106] La question initiale de Husserl était celle du fondement de la science ou de la connaissance : sur quoi fonder la prétention de la science à la vérité, de telle sorte qu'on échappe au scepticisme ? En réponse à cette question, Husserl définit une nouvelle méthode d'analyse des phénomènes, laquelle découvre un rapport indestructible entre la conscience et ses objets que Husserl appelle intentionnalité. (« (…) Le savant veut non seulement porter des jugements mais les fonder. » ; « Par conséquent, le véritable problème du début est celui-ci : quelles sont les vérités premières en soi qui devront et pourront soutenir tout l'édifice de la science universelle ? » Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 2001 [1e éd.1931], p. 31 et 36.

Chez Heidegger, la question du fondement est radicalisée et l'on se demande quel est le fondement ontologique de l'intentionalité. Cette enquête débouche sur la question heideggerienne du sens de « être » : qu'entendons-nous par le mot « est », quand nous l'employons ? (« La question primordiale pour Husserl n'est pas du tout celle du caractère d'être de la conscience, ce qui le guide plutôt, c'est cette réflexion : *comment la conscience peut-elle en général devenir l'objet d'une science absolue ?* » Or, pour Heidegger, il s'agit, au départ, de « questionner en direction de l'être de l'intentionnel ». En effet, « que la réalité ne soit possible que dans l'entente de l'être ne dispense pourtant pas de s'interroger sur l'être de la conscience, de la *res cogitans* elle-même ». Car c'est à travers l'étude de la manière d'être du sujet que l'on accède à la question de l'être, qui est la question même de la philosophie. Les deux premières citations sont tirées du cours de Marbourg de 1925, cité par J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 222. La dernière citation est extraite de *Être et Temps*, Paris, Gallimard, *Nrf*, 1986 [1e éd.1927], p. 258.)

Chez Sartre et Lévinas ensuite, on s'intéresse, après l'ontologie heideggérienne, aux *trouées* dans l'être – bien que d'une manière absolument différente et parfois contradictoire chez ces deux auteurs. Sartre pose la question du statut de la conscience néantisante, et ainsi de son non-être qui pourtant *est* d'une certaine façon. Cf. *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1980 [1e éd. 1943].

Lévinas enfin voit la plénitude de l'être percée par l'avènement de l'Autre en son visage. La question de la phénoménologie devient alors celle de la transcendance de l'Autre (plus absolue que celle de la conscience sartrienne, laquelle relève encore de l'être dans son néant, tandis qu'Autrui fait autrement qu'être). (« Si la transcendance a un sens, elle ne peut signifier que le fait (…) de passer à l'autre de l'être. Mais *l'autre de l'être* qu'est-ce à dire ? » ; « Passer à l'*autre* de l'être, autrement qu'être. Non pas *être autrement*, mais *autrement qu'être*. Ni non plus ne pas être. » ; « Être ou ne pas être – la question de la transcendance n'est donc pas là ». *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, 2004 [1e éd. 1974], p. 13 et 14.)

[107] Pour une histoire de ce mouvement, voir cependant : Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: a Historical Introduction*, The Hague, M. Nijhoff, 1982, 768 p.

chose dite était déjà à demi dépassée et qu'il fallait la reprendre à nouveaux frais. Penser à *nouveaux frais* ou *recommencer* à penser : tel est l'impératif auquel l'œuvre de Husserl est constamment soumise et qui lui donne cet air caractéristique de tâtonnement[108]. Aussi la phénoménologie n'apparaît-elle jamais comme une doctrine constituée susceptible d'être comprise de manière définitive, et ce en raison du renouvellement continu de la réflexion phénoménologique, chez Husserl lui-même comme chez ses successeurs.

Il ne faudrait pas, cependant, surestimer la tendance protéiforme de la phénoménologie. Malgré sa capacité à se transformer en réponse à des questions toujours renouvelées, la phénoménologie ne s'est pas dissoute en ses transformations. Et l'idée de la phénoménologie est bien reconnaissable dans le temps. « La phénoménologie, déclarait Jean-Luc Marion, est une tradition qui est née au tournant du XXe siècle avec les *Recherches logiques* de Husserl, et qui a la particularité d'être restée à peu près cohérente pendant un siècle, sans interruption, et avec un effet cumulatif. »[109] Au-delà de la diversité du mouvement phénoménologique, il existe donc une cohérence interne de la phénoménologie qui lui confère sa qualité de tradition de pensée. Sur quoi repose la cohérence de la phénoménologie ? Disons d'emblée que celle-ci se distingue par une méthode d'analyse des phénomènes, c'est-à-dire de tout ce qui apparaît, qui se veut d'autant plus féconde qu'elle a suspendu la question de l'être de ce qui apparaît (de la nature réelle ou illusoire, apparente ou en soi des phénomènes). La phénoménologie, poursuit J.L. Marion, part de la « tentative non pas de dire comment les choses sont, mais de décrire comment elles apparaissent, sans postuler immédiatement – ce que la tradition métaphysique a fait – la distinction entre le vrai et le faux, l'apparent, le réel, le certain, l'incertain. »[110] Dans les sections suivantes, nous allons donc tâcher d'expliciter cette définition de la phénoménologie comme méthode de saisie des phénomènes, pour eux-mêmes, sans considération immédiate de leur degré de certitude ou de réalité. Nous pouvons cependant noter dès à présent qu'une telle définition permet de concilier la multiplicité des

---

[108] À cet égard, les commentateurs ont l'habitude de rappeler l'étrange rapport de Husserl avec ses textes publiés, lesquels, au moment de leur parution, étaient toujours regardés par leur auteur comme désuets, déjà par lui oubliés. Et l'on est toujours surpris du nombre de textes programmatiques de l'auteur, les derniers écrits husserliens annonçant encore ce que la phénoménologie avait à faire et comment entreprendre de penser. C'est le cas, par exemple, des *Méditations cartésiennes* qui, trente ans environ après la parution des *Recherches logiques* (1900-1901), reprennent la question de la méthode et du but de la phénoménologie au commencement.

[109] Emission radiophonique « A voix nue », présentée par Jean-Maurice de Montremy et produite par Jean Lebrun, diffusée sur France culture, le 26 janvier 2010.

[110] Emission citée du 26 janvier 2010.

courants phénoménologiques avec l'unité fondamentale de cette tradition. En effet, dans la mesure où la phénoménologie se définit essentiellement comme une *méthode*, il apparaît normal que celle-ci ait été mise en œuvre de plusieurs manières et pour répondre à des problèmes divers. À la différence d'une doctrine offrant un certain nombre de thèses que l'on ne saurait toucher sans mettre à mal la doctrine elle-même, l'application de la méthode phénoménologique n'est pas unique. Ainsi, Thévenaz, après avoir souligné la plasticité de la phénoménologie, rapportait-il cette plasticité à la « vérité et efficacité latentes » d'une méthode contenant son propre « principe de dépassement. »[111]

Avant de détailler les caractères de la phénoménologie, rappelons brièvement l'histoire du mot. Ce détour ne servira pas seulement à rendre plus familier un néologisme datant du XVIIIe siècle, mais il nous introduira déjà à l'originalité de la méthode husserlienne. Le terme de phénoménologie, forgé à partir du grec *logos* et *phainomenon* (de *phaneisthai :* apparaître, se manifester, devenir visible), désigne la science des phénomènes ou le discours sur ce qui apparaît. Dans le contexte philosophique[112], on en trouve une première utilisation au XVIIIe siècle dans un ouvrage de Johann Heinrich Lambert[113]. Mais le mot de phénoménologie a été consacré philosophiquement par Kant, puis Hegel, mais aussi Fichte[114]. Dès sa *Dissertation* de 1770, Kant revendique la possibilité d'une science du sensible spatio-temporel, distincte de la connaissance des choses en soi, et qu'il appelle parfois phénoménologie[115]. Dès ce moment, l'usage kantien de la « phénoménologie » repose ainsi sur une distinction entre « les choses telles qu'elles apparaissent », objet d'une connaissance sensible, et « les choses telles qu'elles sont », susceptibles selon le texte de 1770 d'être saisies de manière intelligible mais que Kant

---

[111] P. Thévenaz, *De Husserl à Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 32.

[112] On le rencontre aussi ailleurs qu'en philosophie pure, chez Goethe, par exemple, qui l'utilise pour développer sa théorie des couleurs. Cf. J. W. Goethe, *Matériaux pour l'histoire de la théorie des couleurs*, Traduction de Maurice Elie et préface d'Eliane Escoubas, Toulouse, Presses Universitaires du Miral, 2003, 475 p.

[113] *Neues organon*, Leipzig, 1764. Traduction française : *Nouvel organon, phénoménologie*, Paris, Vrin, 2002, 219 p.

[114] Jocelyn Benoist a récapitulé les occurrences du mot au début de *L'Idée de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001, p. 3-4.

[115] Pour une analyse de ce texte et de l'usage du terme « phénoménologie », voir Jacques Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, tome II, *Kant, Heidegger, Habermas*, Paris, Grasset, 1992, p. 20 et autour.

regardera par la suite comme inaccessibles à la science[116]. Hegel, quant à lui, est, comme on le sait, l'auteur d'une *Phénoménologie de l'esprit* (1807)[117], dans laquelle est amorcée la réflexion sur l'histoire de la raison. Dans l'article cité au début de ce chapitre, Ricœur rattache exclusivement la préhistoire de la phénoménologie à l'œuvre de Kant et Hegel. Aujourd'hui, l'insistance est également mise sur l'œuvre de Fichte dont on rappelle qu'il fut le premier à employer le terme « phénoménologie » en un sens pleinement positif, c'est-à-dire sans subordonner l'enquête phénoménologique à une connaissance supérieure (connaissance des choses en soi ou de la raison à l'œuvre dans les phénomènes)[118]. Quoi qu'il en soit, Husserl a donc repris à son compte une formule déjà inscrite au registre philosophique par les trois grands penseurs allemands du XVIIIe et XIXe siècles. Or c'est sans doute par rapport aux usages kantien et hégélien que la signification de la phénoménologie husserlienne peut le plus facilement être saisie. C'est du moins ce que suggère Ricœur, dont nous pouvons suivre un instant l'argument pour faire apparaître le sens et la spécificité de l'approche husserlienne.

Étymologiquement, le phénomène désigne la chose en tant qu'elle se montre, ou l'apparition d'un objet quelconque. Les philosophes ont ainsi défini la phénoménologie comme l'étude du mode d'apparition des choses par opposition avec une science qui serait centrée sur ce qu'elles sont « en réalité ». Quel que soit l'auteur considéré, la phénoménologie implique donc une analyse des phénomènes que l'on peut dire désintéressée du point de vue ontologique, dans la mesure où elle retient, provisoirement du moins, l'interrogation sur le statut des phénomènes (quitte à la trancher de manière radicale par la suite). « Au fond, résume Ricœur, la phénoménologie est née dès que, mettant entre parenthèses – provisoirement ou définitivement – la question de l'être, on traite comme un problème autonome la manière d'apparaître des choses. »[119] Bref, la phénoménologie commence lorsque l'analyse de l'apparaître est dissociée du questionnement sur l'être des objets ; mais elle se divise bientôt, selon la manière de concevoir ou d'interpréter cette dissociation. C'est ici que se manifeste l'écart entre l'approche de Kant, celle de Hegel et la phénoménologie de

---

[116] *Dissertation de 1770*, *§ 4*, cité par Jacques Rivelaygue, *ibid.*, p. 21.

[117] *Phénoménologie de l'esprit*, traduit et présenté par Bernard Bourgeois, Paris Vrin, 2006, 701 p.

[118] Isabelle Thomas-Fogiel, « Fichte et la phénoménologie actuelle : la question de l'infini », Communication à l'université d'Ottawa disponible sur le site de l'université : http://artsites.uottawa.ca/isabelle-thomas-fogiel/doc/LevinasFichte.pdf.

[119] « Sur la phénoménologie », in *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 160.

Husserl, chacun ayant opté pour une interprétation différente du rapport entre l'être de la chose et la chose apparaissant.

Chez Kant, l'analyse des phénomènes existe, mais elle se trouve limitée par la position d'un en-soi des choses par rapport auquel les phénomènes ne possèdent qu'une valeur relative. Il s'agit donc là, comme l'écrit Ricœur, d'une phénoménologie « implicite » ou « ébauchée »[120]. La phénoménologie commence, pourrait-on dire, mais elle s'interrompt dès qu'est pris en considération le statut des phénomènes, dont la relativité nous pousse vers un autre type de réflexion, la critique kantienne[121]. Où se trouve chez Kant cette ébauche de phénoménologie dont parle Ricœur ? Essentiellement dans les descriptions kantiennes de l'œuvre de l'esprit mettant en forme les données de l'expérience sensible. On voit ici les phénomènes se constituer, les choses s'affermir et prendre un visage sous l'action de l'esprit ordonnant la matière dans l'espace et dans le temps. Plus loin, au détour d'une analyse portant sur la succession temporelle, Kant nous offre aussi « une véritable phénoménologie de l'événement »[122] en révélant comment quelque chose *arrive*, c'est-à-dire de quelle manière un objet survient dans l'enchaînement continu des phénomènes. Mais ces lueurs phénoménologiques restent malgré tout furtives en raison de la distinction résolument affirmée par Kant entre le phénomène et la chose en soi[123]. La logique kantienne est au fond la suivante. Pour qu'il y ait des phénomènes, il faut bien penser la présence d'une chose qui se manifeste à travers ses apparences[124]. D'où la position d'une chose en soi que l'on peut seulement penser sans pouvoir la connaître dans l'expérience. Mais l'ombre de la chose en soi ternit en quelque sorte la réalité des phénomènes et par suite la valeur de l'enquête phénoménologique. Ainsi l'investigation kantienne des phénomènes est-elle bornée par l'hypothèse concernant la chose en soi. Cette hypothèse nous entraîne vers un autre type

---

[120] *Ibid.*, p. 160.

[121] En simplifiant, on dira que la critique étudie les limites de la connaissance phénoménale et examine les conditions de possibilité d'un savoir dans ce cadre. Elle s'origine dans la question : « quelles sont les limites de la raison ? » ou « comment nos représentations peuvent-elles avoir un objet ? ». Cf. Jacques Rivelaygue, *op. cit.*, p. 52.

[122] P. Ricœur, « La critique comme phénoménologie implicite » », in *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 285.

[123] Ou, pour le dire avec les mots de Ricœur, la phénoménologie kantienne reste plus implicite qu'explicite. *Ibid*, p. 285.

[124] « Car autrement on arriverait à cette proposition absurde qu'un phénomène existerait sans qu'il y ait rien qui apparaisse » ; il faut donc admettre « cette distinction nécessairement faite par notre Critique entre les choses comme objet d'expérience et ces mêmes choses comme choses en soi ». Préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1997, p. 23.

d'investigation et une nouvelle science informée des capacités et des impuissances de la raison[125].

Du point de vue qui nous intéresse, l'orientation de Hegel est pour ainsi dire à l'opposé de celle de Kant. Toute l'entreprise hégélienne suppose en effet que « l'empire des apparences soit l'ordre des apparitions mêmes de l'être. »[126] Phénoménologique, l'œuvre de Hegel l'est chaque fois qu'elle s'arrête à la description des phénomènes historiques et cherche à en tirer le sens intrinsèque. Pour Ricœur, elle présente alors quelque chose du « respect » et de « la générosité husserlienne à l'endroit de l'expérience humaine »[127]. Cependant, comme chez Kant, quoique dans une perspective inverse, la phénoménologie hégélienne reste contenue par une ontologie qui en limite la portée. Hegel, en effet, aborde les phénomènes sensibles et historiques comme des manifestations, plus ou moins problématiques, de l'être. Dès lors, la phénoménologie de Hegel, malgré son ampleur, perd son autonomie en se trouvant subordonnée à une théorie de l'être dont elle n'est que la porte d'accès. Au final, le regard du philosophe traverse ainsi les phénomènes pour se concentrer sur l'être dont ils sont la manifestation historique. L'œuvre de Kant et celle de Hegel peuvent donc revendiquer le titre de phénoménologie en ce que l'une et l'autre impliquent une distinction entre les phénomènes et l'être, et dans la mesure où elles s'arrêtent momentanément à l'inspection des phénomènes eux-mêmes. Mais, dans ces deux œuvres, la phénoménologie ne constitue jamais qu'un moment, destiné à être dépassé soit dans la critique des limites de la raison soit dans l'ontologie. C'est cette limitation que Husserl va lever en dégageant l'analyse phénoménologique de son rapport de subordination à l'ontologie.

Avec Husserl, la description des phénomènes se trouve délivrée de toute référence à une théorie de l'être, censée la cantonner ou dans laquelle elle s'achèverait. Husserl, en effet, se distingue par son refus de statuer sur la qualité d'être des objets, comme sur l'existence quelque part d'une réalité en soi. Dans l'entreprise husserlienne, la question ontologique est comme neutralisée. Ici, la dissociation du phénomène et de l'être est maintenue, on peut même dire qu'elle se trouve radicalisée, mais c'est parce que la réflexion sur l'être a tout

---

[125] « Mais le statut de la phénoménologie dans le kantisme, c'est précisément de n'être pas la philosophie elle-même, ni même la critique, mais seulement la présupposition des prolégomènes. » P. Ricœur, « Sur la phénoménologie », *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 161.

[126] *Ibid.*, p. 162.

[127] *Ibid.*, p. 162.

bonnement été mise de côté. Non que Husserl nie la possibilité ou la réalité de l'être[128]. Mais sa démarche implique de renoncer d'abord à se prononcer sur elle. Il se peut qu'il y ait de l'être ; mais il n'y a pas d'être, en tout cas, à qui il faille rapporter les phénomènes pour les analyser. La *réduction* phénoménologique, dont il sera question plus loin, renvoie d'abord à cette nécessité de suspendre son jugement sur l'être des choses pour s'en tenir au phénomène. Si quelque chose doit être réduit, c'est d'abord et avant tout, le problème ontologique[129]. Introduit dans la philosophie avec Kant et Hegel, le terme de phénoménologie revêt donc en quelque sorte sa pleine signification chez Husserl, dans la mesure où l'inspection des phénomènes constitue pour ce dernier la philosophie elle-même (et non son préalable). Si le mot de phénoménologie impliquait une distinction réfléchie entre l'être et l'apparition des choses, Husserl a pris radicalement au sérieux l'autonomie des phénomènes, en cessant de les mesurer à un quelconque arrière-fond ontologique. C'est pourquoi l'idée de la phénoménologie a fini par se confondre avec son usage husserlien et post-husserlien.

B - La méthode phénoménologique et ses implications

À l'origine de l'entreprise phénoménologique, on trouve la volonté de Husserl de refonder la science sur une nouvelle base qui soit inébranlable. Dès le début de sa carrière intellectuelle, il apparaît en effet à Husserl que les sciences européennes subissent une « crise »[130] qui en ébranle jusqu'aux fondements. Le problème des sciences réside dans la

---

[128] « Non point que la thèse [concernant l'être ou l'existence des choses (AB)] se convertisse en antithèse, la position en négation ; ou qu'elle se change en conjecture, supputation, indécision, doute ». Cette thèse est seulement modifiée : « tandis qu'elle demeure en elle-même ce qu'elle est, *nous la mettons pour ainsi dire " hors jeu ", " hors circuit ", " entre parenthèses ".* » (Souligné par Husserl.) Plus loin, à propos du monde existant, Husserl écrit encore : « ce monde pour maintenant n'a plus pour nous de valeur ; il nous faut le mettre entre parenthèses sans l'attester, *mais aussi sans le contester*. » (Je souligne.) E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2005 [1e éd. 1913], p. 98-99 et 104.

[129] Quand j'opère la réduction, « je ne *nie* donc *pas* ce "monde", comme si j'étais sophiste, *je ne mets pas son existence en doute,* comme si j'étais sceptique ; mais j'opère l'épochê "phénoménologique" *qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle.* » E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, *ibid.*, p. 102. (Souligné par Husserl.)

[130] Nous faisons bien entendu référence au livre de Husserl *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* réunissant des textes de 1934 à 1937. Ce qui importe ici, c'est que, dès les premiers écrits de Husserl, le motif de la crise de la science apparaît déjà très présent. Nous

disproportion qui existe entre leur fécondité pratique sans précédent et la perte du caractère de vérité des propositions scientifiques[131]. Les sciences européennes sont à la fois infiniment productives et incapables de garantir leur propre véracité. Dans ces conditions, le rôle de la philosophie devrait être d'assurer un fondement solide au discours scientifique. En ce sens, la philosophie se présente comme la science première, dans la mesure où il lui revient d'assurer les conditions de possibilité d'un discours vrai. Or, pour Husserl, la philosophie de la fin du XIXe siècle est devenue incapable d'assumer cette fonction, car elle est elle-même atteinte par le scepticisme qui caractérise l'époque contemporaine. C'est pourquoi une philosophie nouvelle est nécessaire qui soit à la hauteur de l'exigence philosophique : ce sera la phénoménologie[132].

L'invention de la phénoménologie husserlienne répond donc à la nécessité de refonder la vérité du discours, scientifique en particulier. Or, pour Husserl, l'origine de toute vérité réside dans l'évidence. L'évidence, en effet, offre au sujet une expérience immédiate de l'objet[133] tel qu'il se donne à voir et à connaître. « Dans l'évidence, *au sens le plus large* de ce terme, nous avons *l'expérience* d'un être ou de sa manière d'être ; c'est donc qu'en elle le regard de notre esprit atteint la chose elle-même. »[134] Ainsi, dans la mesure où l'évidence réalise l'accès du sujet à la chose même, elle constitue la source de toute vérité possible. « En

---

pensons par exemple au premier chapitre de la *Philosophie de l'arithmétique*, intitulé « Sur le concept de Nombre », et publié pour la première fois en 1887.

[131] La notion de vérité paraîtra vague. Il semble que Husserl parlant de vérité scientifique entendait deux choses. Premièrement les jugements scientifiques devraient être vrais au sens d'universellement valides. Et d'autre part, pour être à la hauteur de l'exigence de vérité contenue dans l'idée même de science, ils devraient être porteurs de sens pour les hommes. Autrement dit, la vérité scientifique possède une signification dans et pour l'existence humaine. « Ce dont nous souffrons, écrivait Husserl, c'est (…) de la plus radicale détresse touchant la *vie*, détresse qui n'épargne aucun aspect de notre existence. » Et encore : « Naturalistes et historicistes (…) travaillent, à partir de perspectives différentes, à transformer tout ce qui est vrai en un agglomérat incompréhensible et sans idéal de "faits". » *La Philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, 1989, p. 79.

[132] En ce sens, et contrairement à une interprétation répandue, la phénoménologie n'a rien d'anti-scientifique, du moins à l'origine. Alphonse de Waelhens souligne ainsi que la phénoménologie n'impliquait au départ aucun désaveu de la science. Si désaveu il y a chez Husserl, il s'adresserait plutôt à la philosophie, incapable de fournir aux hommes les moyens de fonder leur discours. De Waelhens écrit ainsi : « le mot d'ordre "Zu den Sachen Selbst" [aller aux choses mêmes] n'insinue pas du tout – à ce moment – que la science se serait écartée des "choses", mais il en accuse formellement la philosophie. » A. de Waelhens, « de la phénoménologie à l'existentialisme », in *Le Choix, le monde, l'existence*, Grenoble, B. Arthaud, 1947, p. 42.

[133] Le mot « objet » est pris ici en son sens large et peut désigner aussi bien une chose sensible, un objet logique, une image etc.

[134] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 2001, p. 32. (Souligné par Husserl).

conséquence, je ne pourrai évidemment ni porter ni admettre comme valable *aucun jugement, si je ne l'ai puisé dans l'évidence*, c'est-à-dire dans des "expériences" où les "choses" et "faits" en question me sont présents "eux-mêmes". »[135] Fondamentalement, la démarche phénoménologique exprime ainsi une quête de l'évidence, en tant que celle-ci est le sol même de la connaissance. Or, l'évidence dont parle Husserl se distingue nécessairement de celle comprise dans le sens courant du terme. En effet, si l'évidence doit être recherchée, et si elle est susceptible de fonder l'édifice de la science, elle ne saurait se confondre avec l'évidence familière ou quotidienne. Telle est la difficulté que la phénoménologie se propose d'affronter. Elle réside dans le fait que, si l'évidence autorise une expérience immédiate de la chose, elle n'est pas elle-même immédiatement accessible. Au contraire, l'évidence se trouve ordinairement recouverte, enfouie sous une quantité de préjugés de nature diverse et qui bouchent l'accès aux choses mêmes. Le but, apparemment paradoxal, de la phénoménologie est donc d'*atteindre à l'évidence*, dans la mesure où celle-ci ne s'impose pas de prime abord. Quant à la méthode phénoménologique, elle définit les règles de cette ascèse philosophique nécessaire pour retrouver l'expérience évidente des choses, par-delà nos préjugements de toute espèce.

C'est ici que s'introduit le thème fameux de la réduction phénoménologique. La réduction, en effet, constitue l'élément central de la méthode husserlienne pour parvenir à l'évidence philosophique. À tel point qu'elle semble parfois se confondre, chez Husserl, avec la philosophie elle-même[136]. La réduction phénoménologique[137] signifie la suspension, par le sujet philosophant, de tous les préjugés à la fois culturels, scientifiques, philosophiques ou simplement ordinaires concernant le monde. Elle exige avant tout du sujet qu'il abandonne

---

[135] *Ibid.*, p. 35. (Souligné par Husserl).

[136] Selon R. Barbaras, la réduction n'est pas seulement chez Husserl un moment dans le parcours qui conduit aux phénomènes, elle s'identifie avec la démarche phénoménologique elle-même. « La réduction est l'acte du philosopher même ; acte qui, par conséquent, donne accès à l'absolu. Ce qui veut dire que sa signification et sa possibilité sont énigmatiques, non maîtrisées (il y aura plusieurs voies de réduction), et que, par conséquent, la réduction est définitive, puisqu'elle est l'élément même du philosopher : on n'en sort pas. » R. Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou, Ed. de la Transparence, 2004, p. 74.

[137] Husserl définira d'autres types de réduction qu'il ne nous est pas nécessaire de traiter, en particulier la réduction eidétique et la réduction transcendantale. La première vise la saisie des essences ; elle consiste à faire varier imaginairement les caractères contingents d'une série de phénomènes, afin de découvrir leurs caractères essentiels. La seconde est une réduction de second degré pratiquée à l'intérieur de la réduction phénoménologique ; il s'agit alors d'épurer le monde des phénomènes de tout ce qui n'appartient pas en propre à la conscience, de manière à découvrir le champ de la subjectivité transcendantale pure.

son comportement habituel à l'égard des choses, ce que Husserl appelle *l'attitude naturelle*. Chez Husserl, cette dernière expression désigne la manière dont le sujet se situe ordinairement dans le monde. Or, la principale caractéristique de l'attitude naturelle réside, précisément, en ce que le sujet se range spontanément parmi les choses du monde, de telle sorte qu'il ne les voit plus apparaître. Naturellement, suggère Husserl, nous croyons si fort à l'existence du monde, et les choses nous sont tellement familières, semblent si bien installées autour de nous, que nous ne considérons jamais la manière dont elles se montrent. Le paradoxe de l'attitude naturelle consiste donc en ceci que le monde nous est si intime que les choses ne nous apparaissent plus[138]. En outre, cette attitude implique que le sujet lui-même s'oublie en même temps qu'il se ferme aux phénomènes. En effet, dans le rapport naturel qu'il entretient avec les choses, le sujet se compte effectivement parmi elles. Il se considère, en d'autres termes, comme faisant partie du monde objectif. La réduction phénoménologique vise alors à suspendre l'attitude naturelle pour découvrir ce que cette attitude maintient dans l'implicite : l'apparition des choses à un sujet qui diffère d'elles[139]. Il ne s'agit donc pas, pour le philosophe, de nier la présence des objets qui l'entourent, mais de modifier son rapport à eux, afin d'apercevoir comment ils s'imposent à lui – bref, afin de les saisir comme phénomènes. La réduction, en ce sens, devrait plutôt nous faire penser à un réveil de la conscience[140] : la conscience s'était endormie dans le monde, mais, grâce à la réduction, elle se reprend et voit les objets d'un œil nouveau. On voit ainsi que la réduction phénoménologique ne détruit rien, mais permet en principe de retrouver un contact perdu avec les phénomènes. Reste que la méthode husserlienne demeure marquée par une ambiguïté, dans la mesure où elle invite à se détacher du monde pour retourner aux phénomènes. Elle suppose que le sujet puisse d'un seul mouvement se déprendre et faire l'expérience immédiate des choses. Il faut donc reconnaître une difficulté dans l'interprétation de la réduction, laquelle « peut paraître déconcertante en ce

---

[138] On pourrait dire que les choses sont là présentes, mais ne se présentent plus à moi. « Tout ce qu'à chaque instant je perçois (…), bref, tout ce qui, venant du monde naturel, accède à la conscience par le canal de l'expérience et antérieurement à toute pensée, est affecté globalement et dans toutes ses ramifications de l'indice "là", "présent". » E. Husserl, *Idées directrices*, *op. cit.*, p. 96.

[139] Ce qui distingue la subjectivité est précisément sa capacité à se donner des objets, à se rapporter aux choses quand celles-ci reposent dans une indifférence les unes aux autres.

[140] Le commentateur Rudolf Bernet écrit ainsi : « le phénoménologue s'est réveillé du sommeil dogmatique d'une vie qui se love dans le monde comme un chien dans un panier. » R. Bernet, « Le monde », in *La Vie du sujet : recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 95. On peut dire que la conscience s'éveille au double sens du terme : en ce qu'elle ouvre de nouveau ses yeux aux phénomènes, et en ce qu'elle fait l'expérience de son être original par rapport aux choses.

qu'elle engage dans une démarche qui conduit le sujet tout à la fois à se détourner du monde et à se tourner vers le monde ».[141]

Avant de dégager brièvement les implications de la méthode phénoménologique, il nous faut ajouter une remarque portant sur le sens de la réduction qui nous permettra de mieux éclairer par la suite la dimension phénoménologique des œuvres que nous étudierons. Il importe en effet de préciser que la réduction ne concerne pas seulement l'attitude naturelle. Elle suppose que tous les types de préjugés soient suspendus, en particulier les préjugés de nature scientifique et philosophique. Là encore, il ne s'agit pas de nier les apports des sciences et de la philosophie traditionnelle, mais de mettre entre parenthèses l'interprétation du monde qu'elles impliquent, afin de retrouver le substrat phénoménal sur lequel elles s'appuient sans le savoir[142]. Du côté des sciences par exemple, Husserl a beaucoup fait pour libérer l'enquête phénoménologique d'un double préjugé situé au cœur de la psychologie contemporaine. Pour la psychologie de la fin du XIXe siècle, non seulement toute expérience perceptive ou logique est censée correspondre à un état mental interne, mais la vie de la conscience est elle-même interprétée comme un ensemble de processus naturels, c'est-à-dire à la fois empiriques, nécessaires et anonymes. Selon Husserl, la psychologie dissimule ainsi ce qu'elle présuppose : à savoir cette relation par laquelle un objet se donne à la conscience qui le saisit. D'un côté, en effet, le psychologisme tend à dissoudre la transcendance de l'objet par rapport à la conscience[143], tandis qu'il occulte d'un autre côté la manière propre dont la subjectivité se rapporte aux choses[144]. Par ailleurs, Husserl a cherché à se dégager de la

---

[141] R. Bernet, *ibid.*, p. 94.

[142] Pour la science naturelle, Husserl écrit par exemple : « *Par conséquent toutes les sciences qui se rapportent au monde naturel* – quelle que soit à mes yeux leur solidité, quelque admiration que je leur porte, aussi peu enclin que je sois à leur opposer la moindre objection –, *je les mets hors circuit, je ne fais absolument aucun usage de leur validité.* » *Idées directrices*, *op. cit.*, p. 102-03. (Souligné par Husserl).

[143] Cette critique du psychologisme s'exprime en particulier dans les *Prolégomènes à la logique pure*, le premier tome des *Recherches logiques*. Cf. *Prolégomènes à la logique pure*, Paris, PUF, 1990 [1e éd. 1900-1901], 304 p. Husserl écrit, par exemple : « De fait, le psychologisme, sous toutes ses variétés et ses diverses formes individuelles, n'est pas autre chose qu'un relativisme, bien qu'il ne soit pas toujours reconnu ni expressément avoué. » (p. 137) En effet, pour le psychologiste, « la vérité se réduit à des vécus de conscience, ce qui fait que, en dépit de tout ce qu'il dit d'une vérité objective, il renonce à la véritable objectivité de celle-ci, qui repose sur une idéalité super-empirique [c'est-à-dire extérieure aux personnalités psychiques concrètes (AB)] ». (p. 141-42).

[144] Husserl écrira : « qui nous sauve d'une réification de la conscience est le sauveur de la philosophie, voire son créateur », manuscrit de 1920, cité par Françoise Dastur, dans son « Husserl », in D. Folscheid (dir.), *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, 1993, p. 282 et Renaud Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, *op. cit.*, p. 12. Et R. Barbaras commente : « C'est à

tradition philosophique européenne, dans la mesure où elle était fondée sur des présuppositions plus ou moins explicites. Le cartésianisme, par exemple, en dépit de l'entreprise du doute systématique, est resté pris dans un préjugé métaphysique fort qui le contraignait à penser la subjectivité en termes substantiels. En définissant le *cogito* comme une substance (pensante), la philosophie cartésienne range finalement la conscience parmi les choses mondaines, rendant ainsi incompréhensible la spécificité du sujet sur laquelle elle repose tout entière[145]. La décision d'écarter tout préjugement quel qu'il soit place donc la phénoménologie dans une situation originale par rapport à la science d'un côté et à la philosophie de l'autre. En effet, la perspective phénoménologique se distingue volontairement des approches scientifique et philosophique, tout en se voulant à même de reconnaître le fond de vérité oublié dans chacune de ces approches. Nous verrons que la phénoménologie politique se situe par rapport aux sciences sociales et à la philosophie politique dans une situation comparable.

L'application de la réduction phénoménologique aboutit à deux résultats, déterminants pour l'identité de la phénoménologie. Premièrement, elle rend donc possible une expérience authentique des phénomènes. Le « phénomène » désigne ici tout objet – sensible, logique, imaginaire – pris dans son mode d'apparaître. Il est la chose même telle qu'elle se donne à percevoir (ou, ce qui revient au même, il est l'ensemble des apparitions qui donne accès à la chose même). C'est dans le champ de la perception que la réalité du phénomène se laisse saisir le plus facilement. Tout objet sensible se donne en effet à percevoir selon un mode particulier, à travers ce que Husserl appelle des « profils ». Un livre, par exemple, ne montre pas en même temps tous ses côtés : il donne à voir l'un ou l'autre de ses profils (la tranche ou la quatrième de couverture) en cachant le reste. Pourtant, c'est bien *le livre* lui-même que l'on perçoit à travers ces apparitions partielles. L'unité de sens « livre » s'impose effectivement au sujet percevant, bien qu'il ne puisse saisir l'objet du livre sous toutes ses faces en même

---

la condition de ne pas penser l'être de la conscience sur le modèle de la chose, donc de ne pas en faire un membre de la nature, que l'on peut comprendre la corrélation essentielle, l'ouverture de la conscience à autre chose qu'elle. », *op. cit.*, p. 12-13. Entre deux choses, en effet, il n'y a pas d'ouverture et pas de contact, mais seulement juxtaposition : seule la conscience subjective existe en se rapportant à des objets extérieurs.

[145] Cette discussion avec le cartésianisme est menée en particulier dans les *Méditations cartésiennes*, *op. cit.* Nous aurions pu également évoquer le préjugé ontologique récurrent dans la tradition européenne selon lequel seules les choses *en soi* sont véritablement réelles.

temps. Ainsi, dans le domaine perceptif, le phénomène désigne-t-il la manière dont le sens de l'objet se donne effectivement dans le clair-obscur des profils montrés et cachés. Lorsque l'objet, en tant qu'unité de sens, se donne effectivement à travers ses diverses manifestations, Husserl parle d'une donation « en chair et en os ». La chose se donne de façon charnelle, puisqu'elle ne se donne qu'à travers une série de manifestations sensibles. Mais elle se donne en chair et en os, au sens également où c'est vraiment la chose même que le sujet saisit dans son rapport au phénomène de la chose. On voit ici ce que la suspension de l'attitude naturelle et des préjugés théoriques autorise. Dans l'attitude naturelle, le livre serait d'emblée qualifié de manière utilitaire comme livre de cuisine, presse-papier ou autre. Le mode d'apparition de l'objet serait ainsi dissimulé par son utilité immédiate. À l'opposé, une décomposition scientifique de la perception tendrait à dissoudre l'unité de sens de l'objet. Elle donnerait par exemple à voir, en lieu et place du livre, une série de qualités sensibles disjointes. L'objet serait ainsi vidé de sa signification culturelle intrinsèque. Quant au philosophe, il pourrait être tenté de situer l'identité de la chose au-delà de ses apparitions (dans une sphère d'être en soi, par exemple ou bien dans la conscience du sujet percevant). Ce faisant, il méconnaîtrait que c'est bien la chose elle-même qui se donne réellement dans ses manifestations. Dans la perspective phénoménologique en revanche, le mystère de la chose est en principe pleinement respecté, puisque l'unité de l'objet est saisie à travers son mode de donation original.

Or, l'expérience des phénomènes rendue possible par la méthode husserlienne comporte une implication essentielle quant au rapport entre le sujet et le monde. En effet, dans le cadre de la réduction, le phénoménologue découvre une corrélation indéfectible entre la conscience, les objets qui se donnent à elle, et le monde dans lequel elle s'inscrit. Dans un premier temps, il apparaît en effet que les phénomènes résistent à la suspension de tout préjugé et de toute croyance. Autrement dit, lors même que l'existence du monde est mise en doute (ou entre parenthèses), la conscience demeure liée aux choses qui lui apparaissent, non pas comme des chimères, mais comme des objets doués d'une signification propre. De surcroît, l'analyse phénoménologique découvre que les phénomènes ne se laissent saisir que par rapport à un horizon général, qui est précisément le monde. À son tour, l'implication du monde dans l'expérience phénoménologique se décrit aisément à partir du cas de la perception. Nous avons souligné, en effet, que l'unité d'un objet sensible quelconque se donne à travers la partialité de ses profils. Tout se passe ainsi comme si la perception des faces cachées de l'objet était anticipée dans la perception de ses aspects visibles. Et en effet, le sujet percevant sait, d'un savoir à la fois immédiat et certain, qu'il peut retourner le livre et

qu'il en découvrira alors la partie dissimulée. De plus, l'objet se donne à percevoir en se détachant du fond sensible sur lequel il repose. Sa couleur, ainsi que la texture de sa matière, se distinguent de celles de la table ; contrairement à cette dernière, le livre peut être soulevé et ouvert. Toute une série de perceptions silencieuses participent ainsi de la saisie consciente de l'objet. Le champ des perceptions implicites s'étend d'ailleurs très loin. Silencieusement, le sujet perçoit la lumière qui lui vient de la fenêtre, mais aussi le mur derrière lui (et il peut « le sentir » s'il se concentre sur cette perception). Ainsi l'horizon général des choses semble-t-il impliqué dans chaque perception. Précisons que cet horizon est aussi temporel. Déjà, la possibilité de déplacer l'objet perçu inscrit le sujet dans une temporalité particulière (il sait qu'il peut *tout à l'heure* retourner le livre). Ou bien encore, il apparaît dans la perception que les murs et la pièce étaient là avant le livre, de sorte que celui se donne comme « ayant été posé » ici. La notion husserlienne d'*intentionnalité* exprime cette double relation de la conscience à l'objet et de ceux-ci au monde compris comme horizon d'ensemble[146]. C'est pourquoi Emmanuel Levinas considère que la théorie de l'intentionnalité implique nécessairement l'idée d'un sujet situé dans le monde[147]. Cependant, s'il est vrai que la réduction découvre une corrélation nécessaire entre la conscience et le monde, l'intentionnalité ne signifie absolument pas que la conscience subjective serait une partie du monde dans lequel elle se situe. Tout au contraire, dans son rapport avec le monde, la subjectivité se révèle comme cet être entièrement original *pour qui*, précisément, *il y a un monde*. En effet, la conscience subjective se distingue par sa capacité à constituer[148] les objets qui s'offrent dans l'expérience, c'est-à-dire à saisir et à achever l'unité de sens esquissée en

---

[146] Lévinas écrit : « l'intentionnalité porte en elle les horizons innombrables de ses implications et pense à infiniment plus de choses qu'à "l'objet" où elle se fixe. » *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982 [1e éd. 1949], p. 130.

[147] « L'horizon impliqué dans l'intentionnalité n'est pas donc le contexte encore vaguement pensé de l'objet, mais la *situatio*n du sujet. » *Ibid.*, p. 132. (Souligné par Lévinas).

Le sens de cette déclaration doit être précisé. Ce qui est en effet déterminant pour Lévinas et qui fait du sujet percevant un être « en situation », c'est l'ignorance relative de soi que la perception impose à la conscience. En plus de l'objet perçu, la conscience perçoit en effet une infinité de choses qu'en même temps elle ignore : « la présence auprès des choses implique une autre présence auprès d'elles qui s'ignore » (p. 130). La présence du sujet au monde apparaît ainsi à la fois nécessaire et obscure. C'est en ce sens que le monde est pour lui « sa situation ».

[148] Husserl parle d'une constitution des objets de l'expérience. Celle-ci est le contraire d'une création. L'activité de constitution concerne en effet le *sens* des objets pour la conscience. La conscience ne crée pas ses objets, elle en constitue le sens en même temps qu'elle les reçoit, et ce sens est, en quelque façon, proposé par la chose même. En d'autres termes, la conscience se donne des objets qui pourtant se donnent à elle.

chaque objet. Elle apparaît ainsi elle-même comme la source de la phénoménalité[149]. En d'autres termes, l'évidence de l'intentionnalité sur laquelle débouche la réduction phénoménologique est double. C'est en même temps l'évidence d'un lien indéfectible entre la conscience et le monde et celle de l'originalité irréductible de la subjectivité[150].

Au cours de notre analyse, nous nous sommes aperçus que la méthode phénoménologique et l'évidence de l'intentionnalité qu'elle révèle sont toutes deux marquées par une dualité. La réduction consiste à se déprendre du monde pour mieux prendre en vue les phénomènes ; la corrélation intentionnelle signifie qu'il n'y a de monde que pour une conscience toujours dépendante du donné. L'œuvre de Husserl contenait donc la possibilité d'être interprétée plutôt dans un sens ou plutôt dans l'autre. On pouvait insister ou bien sur l'originalité du sujet pour qui les choses sont, et qui demeure capable de s'en détourner librement[151], ou bien sur l'étroite dépendance de la conscience au monde des phénomènes qui ne peut être réduit et qui la déborde incessamment[152]. Ainsi les successeurs de Husserl ont-ils

---

[149] C'est pour la conscience que les objets se font phénomènes, c'est-à-dire unités de sens à saisir dans le cours des apparitions de l'objet.

[150] « Aussi l'intentionnalité marque-t-elle à la fois la différence et le lien entre le sujet et les choses. » R. Bernet, *La Vie du sujet*, *op. cit.*, p. 95-96.

[151] Nous pouvons dire que c'est le cas de la philosophie heideggérienne, du moins avant le tournant (*Kehre*) des années 1930. Ceci serait évidemment à démontrer. Rappelons simplement deux points à l'appui de notre affirmation. Premièrement, toute la philosophie développée autour de *Être et Temps* est centrée sur la différence du *Dasein*, lequel se définit comme cet étant particulier pour lequel il y a de l'être : « ce n'est qu'aussi longtemps que le *Dasein*, donc la possibilité ontique d'une entente de l'être, est qu' "il y a" être ». (*Être et Temps*, *op.cit.*, p. 262.) De plus, s'il est vrai que le *Dasein* existe de prime abord auprès des choses et des autres, il a comme possibilité propre de se mettre au plus loin d'eux par une sorte de réduction existentielle. L'angoisse heideggérienne ressemble en effet à une réduction radicalisée par laquelle le *Dasein* suspend absolument toute préoccupation pour le monde. (Cf. J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 234 *sq*.) Avec Heidegger, la phénoménologie glisse ainsi en direction d'un solipsisme radical.

Ceci est également vrai, et de façon plus évidente encore, de la philosophie de Sartre. Dès *La Transcendance de l'Ego* (1936), la conscience est posée comme un absolu par rapport auquel l'être du monde et du sujet lui-même n'est que relatif. « En effet, l'existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est consciente d'elle-même. » Et : « Tous les résultats de la phénoménologie menacent ruine si le Je n'est pas au même titre que le monde un existant relatif, c'est-à-dire un objet pour la conscience. » (*La Transcendance de l'Ego*, *op.cit.*, p. 23 et 26).

[152] Cette interprétation est notamment celle de Merleau-Ponty. Pour celui-ci, la grande leçon de la réduction est de montrer l'irréductibilité des phénomènes et, par là, le caractère premier et indépassable de l'appartenance du sujet au monde. « Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète. » « Préface » à *La Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2006 [1e éd. 1945], p. 14.

accentué l'un ou l'autre aspect de la proposition phénoménologique. La phénoménologie elle-même suppose cependant que la dualité de la démarche ne soit pas définitivement tranchée en faveur d'un de ses aspects exclusivement. Aussi peut-on considérer comme phénoménologique toute analyse centrée sur la description des phénomènes comme tels et qui respecte la corrélation entre le sujet et le monde inscrite dans la notion d'intentionnalité. Telle est la définition que nous retiendrons dans la suite de notre travail[153].

C - Phénoménologie et politique

La phénoménologie s'est constituée dans le secteur de la philosophie générale, et non pas politique. De prime abord, les questions politiques semblent absentes du champ d'investigation phénoménologique. Chez Husserl, par exemple, les réflexions touchant au politique apparaissent à la fois tardives et marginales. Aussi est-il communément admis qu'il n'existe pas, à proprement parler, de politique phénoménologique. Un tel jugement peut prendre une forme modérée ou radicale. Dans la première version, le jugement s'appuie sur le constat d'une absence de fait de propositions politiques dans le corpus phénoménologique. On en déduit que la démarche phénoménologique n'emportait, par elle-même, aucune conclusion politique particulière. Il n'y aurait, autrement dit, pas de lien nécessaire entre la phénoménologie, comme mode de pensée ou de réflexion, et telle ou telle théorie politique. C'est un jugement de cet ordre que Raymond Aron énonce au sujet de la philosophie de Merleau-Ponty (et de Sartre), au début de son *Introduction à la philosophie politique* (1952).

> Jean-Paul Sartre ou Maurice Merleau-Ponty ont des opinions politiques, mais le rapport entre ces opinions et la philosophie existentialiste n'est pas immédiatement évident. Ils pourraient être existentialistes et avoir d'autres idées sur la situation actuelle du monde. Jusqu'à présent du moins, ils n'ont pas déduit de leur conception de la liberté une certaine théorie [politique].[154]

---

[153] Notre définition comprend donc un volet méthodologique (l'analyse des phénomènes eux-mêmes) et un volet substantiel (la position d'une dépendance réciproque entre la subjectivité et le monde).

[154] R. Aron, *Introduction à la philosophie politique*, Paris, Livre de poche, 1997 [1e éd. 1952], p. 15.

Certes, la critique est ici directement adressée à l'existentialisme français. Mais il y a peu de doutes que, pour Aron, le jugement resterait valable pour Merleau-Ponty phénoménologue[155]. Dans une version plus radicale, le défaut de propositions politiques chez les fondateurs de la tradition phénoménologique conduirait à poser une incompatibilité intrinsèque entre phénoménologie et politique. En d'autres termes, quelque chose dans la démarche même du phénoménologue lui interdirait l'intelligence de la chose politique. Robert Legros écrit ainsi, dans l'introduction à l'article « phénoménologie politique » du *Dictionnaire de philosophie politique :*

> Non seulement on chercherait en vain une philosophie politique dans la phénoménologie de Husserl ou dans celle de Heidegger, mais en outre on trouve en l'une comme dans l'autre des problématiques qui, on le verra, témoignent d'une négation de la philosophie politique, ou d'une récusation du sens des questions qui sont au centre de la philosophie politique.[156]

Pour R. Legros, cependant, si l'on discerne les signes d'une négation du politique chez Husserl et Heidegger, ceux-ci n'impliquent pas que la phénoménologie politique soit impossible, mais plutôt qu'elle nécessite un renouvellement politique de la phénoménologie tout autant qu'une reprise phénoménologique des problèmes politiques[157]. Notre propos est de montrer qu'une phénoménologie politique est non seulement possible mais qu'elle existe, sous une forme peut-être inachevée, dans l'œuvre de plusieurs auteurs issus de la tradition phénoménologique. Avant de pouvoir formuler cette hypothèse, il nous faut cependant explorer les raisons qui empêchaient au départ la phénoménologie de s'approprier les questions politiques.

---

[155] La critique aronienne de l'œuvre de Merleau-Ponty est développée dans le chapitre « Marxisme et existentialisme », texte d'une conférence prononcée en 1946, repris in *Marxismes imaginaires : d'une sainte famille à l'autre*, Paris, Gallimard, 1998 [1970], 345 p. Notons que, dans le passage cité, le jugement de Aron porte sur la philosophie française contemporaine en général – le cas de l'existentialisme n'étant qu'une illustration particulière. Quelques lignes plus haut, Aron écrit ainsi : « les philosophies qui sont aujourd'hui les plus à la mode ne sont pas spécialement riches du point de vue politique. » *Introduction à la philosophie politique*, *op. cit.*, p. 14-15.

[156] « Phénoménologie politique », in P. Raynaud et S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 2003, p. 545.

[157] *Ibid.*, p. 544.

1) Une démarche originellement apolitique

Nous avons précédemment insisté sur l'ambiguïté de l'entreprise phénoménologique fondée sur un double retour à la conscience subjective et au monde des phénomènes. C'est en suivant sa tendance subjectiviste que la phénoménologie s'est originellement détournée des questions politiques. Chez Husserl, tout d'abord, le caractère apolitique de la phénoménologie est lié à l'exigence de suspendre tout préjugé et conditionnement pour parvenir à l'expérience des choses mêmes. En effet, souligne Husserl, notre rapport aux objets est toujours informé par un ensemble de précompréhensions de nature culturelle, mais qui font oublier dans l'expérience quotidienne leur origine conventionnelle[158]. Ces précompréhensions, largement implicites, contribuent directement à la familiarité qui règne d'ordinaire entre le sujet et les choses. Elles sont ainsi la marque du monde historique particulier auquel tout individu appartient originairement[159]. Comme telles cependant, elles bouchent l'accès à cet autre monde qu'est celui des phénomènes. C'est pourquoi Husserl juge au départ que la démarche phénoménologique passe par la suspension de toute appartenance collective. Celui qui cherche un accès à la vérité doit commencer par se déprendre de son appartenance à un monde particulier, dans la mesure où celle-ci l'inscrit d'emblée dans une relation déterminée aux choses. En ce sens, on peut dire que l'accomplissement de la réduction phénoménologique extrait le sujet de sa situation historique et le place dans une sorte de condition politique vide[160]. Au cours de cette procédure est alors révélé le statut privilégié de la subjectivité. Dans un premier temps, la tentative de réduction généralisée bute en effet sur

---

[158] Sur ce sujet, lire le chapitre, « La phénoménologie et l'homme comme arrachement : Husserl et la poursuite des Lumières », in R. Legros, *L'Idée d'humanité*, Livre de Poche, 2006 [1e éd. 1990], p. 227-232.

[159] Dans le vocabulaire husserlien, le terme de monde est polyphonique. Selon une des acceptions majeures de ce terme, le monde désigne l'environnement historique particulier dans lequel l'individu est situé d'emblée. Le monde se définit alors par un ensemble de significations immédiatement intériorisées par le sujet et qui régissent son rapport aux choses et autres. Dire que le sujet appartient à un monde, c'est dire ainsi qu'il vit dans le sens – dans un sens historique pré-donné. Dans le monde ainsi compris, écrit Husserl : « je vis par la compréhension dans le sens. » *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduit par E. Escombas, Paris, PUF, 1982 [1e éd. 1952], p. 325.

[160] En effet le monde environnant dont nous parlons (que Husserl appelle aussi monde « personnel » par opposition à celui de la nature) est également le lieu de la relation entre sujets. En ce sens, il est le cadre potentiel de toute communauté politique. « Nous sommes en rapport avec un monde environnant commun ; nous sommes dans une collectivité de personnes : les deux choses vont de pair ». Husserl, *ibid.*, p. 269.

le caractère absolument irréductible de la vie du sujet engagé dans l'entreprise phénoménologique[161]. L'existence subjective constitue ainsi ce « reste »[162] que la mise entre parenthèse du monde avec son historicité ne saurait effacer. En d'autres termes, dans le scénario de la réduction, la subjectivité apparaît susceptible de résister à l'effondrement de la société. Évoquant la suspension de tout rapport humain et social, Husserl écrit :

> Seule est alors perdue la possibilité de la socialité, la possibilité d'une compréhension, laquelle présuppose une certaine intersubjectivité du corps propre. (…) Mais en dépit de l'extrême appauvrissement qui frappe alors la vie "personnelle", nous avons toujours précisément un *ego*, avec sa vie de conscience, et c'est même en elle qu'il a son individualité, sa manière de juger, d'évaluer, d'être motivé au cours de ses prises de position.[163]

Or l'existence subjective n'est pas seulement indépendante du monde social dans la mesure où elle survit virtuellement à sa disparition. Elle lui apparaît aussi antérieure en raison de son pouvoir de constitution. Dans un deuxième temps, l'enquête phénoménologique révèle en effet le privilège constituant de la conscience intentionnelle. Celui-ci signifie que tout phénomène du monde – et le monde lui même, compris comme un ensemble de significations – trouve son unité dans et par la conscience[164]. Ceci vaut également pour le monde social et historique. Ce monde n'existe à son tour que grâce à l'activité constituante de la subjectivité. Ainsi le sens dans lequel le sujet se trouvait d'abord pris du fait de son appartenance à un monde particulier s'avère-t-il finalement, et au contraire, constitué par lui. D'une certaine façon, on peut considérer que toute l'entreprise husserlienne consiste en cette remontée d'un sens historiquement donné vers un sens subjectivement constitué. Or c'est bien ici que se situe la source de la contradiction entre la démarche phénoménologique et la pensée du politique. Pour Husserl en effet, l'humanité de l'individu semble résider dans sa capacité à se déprendre de son appartenance à un monde historique pour faire l'expérience de sa propre

---

[161] Il ne s'agit pas de l'individu empirique, avec ses déterminations psycho-physiques et culturelles, mais du sujet transcendantal en tant que source de tout acte intentionnel.

[162] *Ibid.*, p. 400.

[163] *Ibid.*, p. 400.

[164] « (…) toute transcendance se constitue uniquement dans la vie de la conscience, comme inséparablement liée à cette vie, et que cette vie de la conscience – prise dans ce cas particulier comme conscience du monde – porte en elle-même l'unité de sens constituant ce "monde" ainsi que celle de "ce monde réellement existant". » Husserl, *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, p. 109.

subjectivité. La vie philosophique fondée sur cette déprise demeure ainsi pour lui le modèle d'une vie proprement humaine, c'est-à-dire authentiquement subjective. Dans ce schéma, l'inscription du sujet dans une communauté politique devient alors éminemment problématique. À la rigueur, elle ne semblerait être pensable que sur le mode négatif d'une perte ou d'une aliénation.

Deux rectifications importantes doivent cependant être apportées à cette conclusion. En premier lieu, il est nécessaire de rappeler la dimension proprement méthodologique de la réduction. Il s'agit de remonter par la pensée de l'unité de la société aux différents pôles subjectifs qui la constituent. Cet exercice de réflexion n'altère nullement en pratique l'identité du monde social. Dans l'ordre théorique même, il ne conduit pas à diminuer la consistance de ce monde. En d'autres termes, Husserl ne cherche pas à réduire la société à une somme de volontés ou d'actions individuelles. Comme l'écrit René Toulemont, *l'analyse* husserlienne de la constitution du social à partir de la subjectivité ne se change jamais en *thèse* individualiste sur la société[165]. En second lieu, il importe surtout de préciser que, chez Husserl, l'inscription du sujet dans un monde social et historique n'est jamais présentée en tant que telle comme inhumaine. S'il est vrai qu'une appartenance absolument non réfléchie à un monde particulier enfermerait le sujet dans un système déterminé de significations, entraînant ainsi une désubjectivation de son existence, la vie menée à l'intérieur d'une communauté historique n'est pas en elle-même déshumanisante. Au contraire, la condition historique du sujet est pour Husserl proprement humaine. C'est un point sur lequel R. Legros attire en particulier notre attention. Tout d'abord, l'inscription dans un monde historique est humaine en ce qu'elle arrache l'individu à une existence purement biologique ou animale[166]. Grâce à elle, l'homme cesse, autrement dit, d'être absorbé dans l'univers objectif de la nature pour entrer dans une sphère d'existence subjective, celle de la collectivité à laquelle il participe[167]. Le risque est cependant que l'individu se trouve de nouveau pris dons son environnement historique *comme* dans un milieu naturel. C'est pourquoi une démarche réflexive est nécessaire, afin que le monde historique ne devienne pas, pour le sujet, intégralement conditionnant. Or, souligne R. Legros, cette déprise est elle-même rendue possible par l'appartenance du sujet à une communauté historique. Dans la mesure, en effet,

---

[165] René Toulemont, *L'Essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962, p. 316 et autour.

[166] R. Legros, *L'Idée d'humanité*, *op. cit.*, p. 228.

[167] Les sociétés et les cultures forment bien, chez Husserl, des subjectivités d'un rang supérieur. C'est pourquoi le monde historique environnant peut aussi être désigné comme monde « personnel ».

où une société humaine s'institue dans un arrachement à la nature objective, elle ne saurait se clore entièrement, étant liée par son origine à un principe d'ouverture. En d'autres termes, le monde historique contient en lui-même une invitation à s'extraire de la particularité qu'il constitue[168]. Si donc, pour Husserl, l'humanité du sujet exige qu'il puisse librement se soustraire à l'emprise de la société, cette capacité dépend aussi paradoxalement de son inscription dans un monde historique particulier. On peut donc soutenir qu'il existe, dans l'œuvre même de Husserl, des éléments susceptibles de tempérer la tendance apolitique de la pensée husserlienne.

Du point de vue des rapports entre phénoménologie et politique, la réflexion de Heidegger dans *Être et Temps* présente à son tour un caractère hautement paradoxal[169]. D'un

---

[168] *Ibid.*, p. 230.

[169] Nous avons choisi de ne pas entrer dans la question du nazisme de Heidegger, qui nous éloignerait considérablement de notre réflexion. Nous voudrions simplement rappeler ici les grandes étapes de la discussion qui, depuis la fin de la guerre, s'est déroulée France sur ce sujet, en France particulièrement.

En France, la discussion fut ouverte en 1946 par la publication dans *Les Temps Modernes* du texte de Karl Löwith portant sur « les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger ». L'hypothèse défendue par Löwith est que l'état d'esprit personnel et l'œuvre philosophique de Heidegger sont intimement national-socialistes en raison du radicalisme existentiel qui les habite. Dans *Être et Temps,* Heidegger appelle le *Dasein* à s'affirmer lui-même de façon résolue en face du Néant (de la mort), bien qu'on ne sache pas vers quelle forme, en direction de quel bien, le sujet tend ainsi. Les lettres écrites à cette époque expriment aussi l'ardente nécessité de vouloir quelque chose de nouveau, que cette volonté produise un relèvement de la culture ou au contraire la ruine de toute culture existante. Or, écrit Löwith, une telle pensée de l'existence était aisément transposable du *Dasein* individuel au peuple allemand, compris comme un sujet collectif. Elle conduisit naturellement Heidegger à soutenir Hitler, et son affirmation du destin de la race allemande envers et contre toute loi nationale et internationale. On voit que, pour Löwith, il ne suffit pas de dire que la philosophie heideggérienne rejoint sur tel ou tel point la doctrine nazie. Mais il s'agit de montrer que la disposition spirituelle de Heidegger, si l'on peut dire, est celle-là même du national-socialisme : « car l'essentiel, pour l'attitude nationale socialiste, c'est la volonté en tant que telle. » K. Löwith, « les implications politiques de la philosophie existentielle de Heidegger », *Les Temps Modernes*, 1946, réédité dans *Les Temps Modernes*, juillet-octobre 2008, n° 560, p. 18.

A cette intervention de K. Löwith, Alphonse de Waelhens a répondu dans un numéro des *Temps Modernes*, daté de 1947. Contre l'idée d'une disposition nationale-socialiste présente chez Heidegger, Welhens s'efforce de montrer que la logique qui sous-tend l'ensemble de *Être et Temps* est fondamentalement incompatible avec l'attitude fasciste. Premièrement, l'esprit du fascisme suppose de considérer l'histoire comme une chose à faire, et donc les autres hommes comme une matière à mettre en forme. Or, écrit Waelhens, l'interprétation heideggérienne de l'être en commun authentique implique de laisser s'affirmer la liberté d'autrui. De surcroît le fascisme exprime une conception pessimiste de l'homme tel que celui-ci est déterminé à mésuser de sa liberté ; c'est pourquoi il faudrait le diriger par la contrainte. Au contraire, l'existentialisme de Heidegger récuse tout déterminisme – même s'il y a un bien un élément pessimiste dans la pensée heideggérienne, lié au fait que le monde n'a pas de sens par lui-même. À cela, il faudrait encore ajouter que la philosophie de *Être et Temps* est tout entière assise sur la conscience de la finitude de l'homme, quand, à l'inverse, le fascisme récuse

toute forme de limitation de la volonté humaine. Enfin, Waelhens souligne que l'on ne saurait reprocher à Heidegger de n'avoir pas prescrit de fin déterminée au *Dasein*, dans la mesure où l'objet de la philosophie consisterait à éclairer les principes de l'agir humain sans prétendre l'orienter dans un sens préétabli. De tout cela, Waelhens conclut qu'on ne saurait sans abus considérer la pensée heideggérienne comme nazie, même s'il est permis de dénoncer les ambiguïtés et mêmes les erreurs du penseur allemand.

La thèse de Löwith a pour longtemps déterminé les termes du débat au sujet de Heidegger, sans pour autant empêché la formulation de nouvelles réflexions. Nous pouvons citer, en particulier, la critique énoncée en 1964 par Hans Jonas, à l'occasion d'une conférence sur les rapports entre la pensée heideggérienne et la théologie. Le propos général de Hans Jonas est de mettre en garde les croyants contre les accents théologiques de la philosophie heideggérienne. Ceux-là, déclare Jonas, ne doivent pas dissimuler la nature profondément païenne des théories de Heidegger. Argumentant dans ce sens, Jonas analyse l'interprétation de l'idée de « destin » qui se trouve au centre la philosophie heideggérienne. Cette interprétation emprunte en effet au vocabulaire théologique de la vocation et de l'appel : l'appel de l'Être tombe sur le penseur qui doit y répondre dans un geste de résolution. Or, souligne Jonas, les connotations bibliques du texte heideggérien risquent premièrement de nous faire oublier que la Révélation et le Salut n'ont rien d'un destin. Ils correspondent à de libres interventions de Dieu rompant le cours du destin. Surtout, elles pourraient nous faire dangereusement méconnaître la différence entre une interpellation de l'homme par Dieu, et les appels venus du siècle, du monde, voire du Tentateur lui-même. Ainsi, le danger de la théorie heideggérienne serait qu'elle ne permet pas de discerner entre les différentes sortes d'appels ressentis par l'homme. Autrement dit, Heidegger se place dans l'incapacité de distinguer un appel de l'Être et l'appel du Führer. « Comme si le diable ne faisait pas partie de la voix de l'être ! La propre réponse de Heidegger est, à la honte de la philosophie, dans les annales et j'espère qu'elle n'est pas oubliée. » H. Jonas, « Heidegger et la théologie », traduit dans *Le Phénomène de la vie, vers une biologie philosophique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 249-50.

En France, la discussion rebondit à la fin des années 1980, à la suite de la publication du livre de Victor Farias, *Heidegger et le nazisme* (Paris, Verdier, 1987, 332 p.) La thèse du livre est doublement radicale. Premièrement, Farias suppose que l'adhésion de Heidegger au nazisme a été totale et sans restrictions. À partir de là, l'auteur s'efforce de démontrer que cette adhésion, loin d'être un accident, constituait l'aboutissement d'un long parcours de préparation à la fois théorique et pratique. En particulier, Farias soutient l'idée d'une conformité interne entre l'engagement nazi de Heidegger et la philosophie exposée dans *Être et Temps*. « La continuité interne de la pensée heideggérienne entre 1927 et 1933 doit être montrée à partir d'éléments intrinsèques de sa réflexion (…) » p. 73. Pour Farias cette continuité repose sur deux éléments de la philosophie de *Être et Temps* : tout d'abord, l'affirmation de la communauté-du-peuple dans laquelle l'individu trouverait son horizon authentique, et ensuite le caractère de lutte du destin de cette communauté. « Cette double structure que composent la "communauté-du-peuple" et la lutte qu'elle mène face à la possibilité extrême qu'est la mort (le fait de pouvoir mourir), achèvent de composer, y compris au niveau de la terminologie, un horizon philosophico-politique qui, dès 1927, enveloppait la possibilité du choix ultérieur en faveur du national-socialisme. », p. 75.

Plusieurs analystes répondirent à la thèse de Farias en soulignant d'abord les erreurs historiques ou d'interprétation commises par ce dernier, puis en insistant sur l'apolitisme fondamental de *Être et Temps*. Dans un article de 1988, Pierre Aubenque écrit ainsi : « *Sein und Zeit* est manifestement une œuvre apolitique. C'est même cet apolitisme qui la rend *négativement* responsable de l'engagement politique de Heidegger, en ce sens qu'elle ne l'a pas empêché » (« Encore Heidegger et le nazisme », *Le Débat*, janvier-février 1988, n°48, p. 118-19). Pour Aubenque, l'apolitisme de *Être et Temps* signifie d'abord que le texte est exempt de tout contenu nazi, dans la mesure où l'auteur s'en tient à une réflexion philosophique formelle[169]. Sur l'autre versant de la question, il implique également que l'engagement politique de Heidegger demeurait sans rapport avec son travail antérieur. « Car, si le nazisme est absent de l'œuvre philosophique de Heidegger avant 1933 (...), réciproquement, la

philosophie proprement heideggérienne est absente de l'engagement nazi du recteur de 1933-34 » (p. 119). Cet engagement, en d'autres termes, constituait une rupture véritable dans le parcours de l'auteur. C'est pourquoi son lien avec *Être et Temps* ne peut être conçu que de manière strictement négative : vide de toute conception politique, la philosophie de Heidegger ne pouvait suffire à le prévenir contre l'ordre nazi.

Dans un texte de 1989, Dominique Janicaud pousse plus avant l'interprétation proposée par Aubenque. Soulignant à son tour le caractère apolitique de *Être et Temps*, il suggère cependant que l'apolitisme heideggérien est d'une nature telle qu'il ne saurait être considéré comme absolument étranger aux errements politiques de Heidegger. En effet, dans *Être et Temps*, la réflexion du *Dasein* sur lui-même implique une mise à distance du monde commun, à travers laquelle le champ politique est explicitement délaissé. En d'autres termes, la théorie heideggérienne ne serait pas accidentellement apolitique en raison de sa formalité ; elle le serait de manière essentielle, étant fondée sur un appel au retrait hors de tout monde public. « L'absence de philosophie politique au sein de la philosophie de Heidegger a elle-même un sens philosophique. Ce défaut n'est pas un manque extérieur à la pensée : il lui est imputable. » « La politique introuvable ? », in *Phénoménologie et politique*, Bruxelles, OUSIA, 1989, p. 342.

Toujours dans le cadre de la discussion avec Farias, nous pouvons encore citer le livre de François Fédier : *Heidegger. Anatomie d'un scandale* (Paris, Robert Laffont, 1988, 241 p.) À travers son ouvrage, Fédier se propose de lever l'accusation portée par Farias, tout en prenant en sérieux les erreurs politiques de Heidegger. « L'aventure de Heidegger en 1933-34, regardée sans indulgence, apparaît come une erreur grave, comme un échec total et comme une compromission lourde de conséquences. La question demeure : cette aventure peut-elle être honnêtement regardée comme un crime ? » (p. 153). La réponse de Fédier à cette question est négative. Dans l'ensemble, l'argumentation de Fédier tend à montrer que les errances politiques de Heidegger étaient fondées sur une terrible illusion. Cet argument suppose qu'Heidegger n'a pas adhéré totalement au nazisme, parce qu'il n'a jamais professé de convictions racistes ou antisémites. En ce sens, son engagement dans le parti nazi reposait sur une grave méprise. Dans le nationalisme-socialisme, Heidegger voyait autre chose que ce qu'il était effectivement : il y voyait un socialisme fondé sur le travail, celui étant investi d'une signification spirituelle ; et une politique nationale, c'est-à-dire centré sur le destin historique du peuple entier. Selon Fédier, Heidegger s'est ainsi « engagé en fait pour un socialisme national – alors que la doctrine qui s'avançait sous ce nom portait les signes d'une essentielle perversité. » (p. 185) L'erreur de Heidegger, dans ces conditions, fut de ne pas prendre la mesure de la perversité du nazisme, la considérant plutôt comme une maladie infantile du mouvement qui disparaîtrait lorsque celui-ci serait confronté à la réalité du gouvernement.

La même année que la traduction du livre de Farias, paraît le court texte de Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique* (Strasbourg, Association des publications près les Universités de Strasbourg, 1987, 94 p.). Tout en refusant de faire le procès à la fois facile et absurde de Heidegger, P. Lacoue-Labarthe s'efforce également de dégager le rapport interne existant entre la pensée heideggérienne et le national-socialisme. Le point de départ de la réflexion de l'auteur est le geste politique de Heidegger en 1933. Ce geste ressemble à une erreur, puisque Heidegger n'a jamais été raciste et antisémite et que racisme et antisémitisme sont le fondement même du nazisme : Heidegger a vu dans le nazisme une *possibilité* qui n'y était pas. Mais, du même coup, l'erreur du philosophe apparaît aussi comme une conséquence de son mode de pensée, dans la mesure où celui-ci l'autorisait à reconnaître une possibilité philosophique dans le mouvement nazi (alors, encore une fois, que celui-ci professait l'inacceptable aux yeux mêmes de Heidegger). Il faut alors demander ce qui, dans la réflexion heideggérienne, éclaire la méprise « fautive » de 1933 (p. 25). La réponse de Lacoue-Labarthe est que la pensée de Heidegger repose sur un esthétisme national profond, qui se repère aussi dans les énoncés de la politique nazie et qui, même, permet de mieux analyser ce qu'est le nazisme. Pour Heidegger, en effet, le destin de l'Allemagne, dans l'histoire de l'Occident, serait de répéter, à travers une renaissance poétique et artistique, le moment grec et sa grandeur. C'est de cette façon que le peuple allemand se voulant comme tel parviendrait à l'existence. Or, l'idée d'une communauté

côté, en effet, les descriptions heideggériennes du *Dasein* comme être-au-monde semblent revenir sur l'interprétation husserlienne de la conscience transcendantale pour en corriger la dimension subjectiviste. D'emblée, le *Dasein* habite le monde de manière telle qu'il ne saurait être pensé en dehors de son rapport à lui[170]. *Être et Temps* offre ainsi un ensemble inédit d'analyses concernant l'intimité à la fois pratique et affective du *Dasein* au monde. L'insistance mise sur cette intimité est telle qu'Husserl a pu juger que le livre en restait à une interprétation « mondaine » du sujet[171] (comme si le *Dasein* heideggérien n'était pas seulement un être-au-monde, mais encore un être du monde). D'un autre côté, cependant, Heidegger élabore une idée de l'existence authentique impliquant une altération soudaine et complète du rapport habituel du *Dasein* au monde et qui débouche finalement sur un solipsisme radicalisé. De cette façon, nous le verrons, la philosophie heideggérienne semble accuser la tendance apolitique de la phénoménologie. Dans *Être et Temps*, il apparaît en effet que le *Dasein* existe, de prime abord, sur le mode du « dévalement »[172]. Cela signifie que l'étant humain a d'abord tendance à s'enliser dans sa préoccupation pour le monde environnant, les choses et les autres. « Le *Dasein* est d'abord et le plus souvent accaparé par

---

s'œuvrant elle-même serait aussi le cœur et le fond du nazisme. Que le « national-esthétisme » soit présent chez Heidegger et dans le discours nazi n'empêche pas cependant que les nazis aient fait tout autre chose, et même le contraire de ce que le philosophe espérait. C'est pourquoi, au final, la réflexion de Lacoue-Labarthe se présente moins comme une critique de Heidegger lui-même que comme une critique radicale de l'esthétisme politique.

Enfin, on peut rappeler que, récemment, le débat sur le nazisme de Heidegger a été ranimé par la publication de l'ouvrage d'Emmanuel Faye, *Heidegger, L'Introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-35* (Paris, Livre de Poche, 2007, 767 p.). À travers une analyse à la fois historique et théorique des écrits du philosophe, y compris les moins connus, l'auteur défend l'hypothèse que « la question du nazisme de Heidegger ne concerne pas seulement la compromission politique de l'homme, mais également les fondements mêmes de son enseignement et de son œuvre», et encore « que le nazisme pénètre jusqu'à la racine de l'œuvre heideggérienne. » (Préface à l'édition de 2007, p. 8.) Le livre repose sur l'argument principal que la philosophie heideggérienne en appelle constamment à une dissolution de la personne individuelle dans le peuple allemand, considéré comme une entité à la fois biologique et métaphysique.

[170] « Jamais le Dasein n'est "tout d'abord" un étant pour ainsi dire libre-d'être-au à qui il arrive parfois, si le cœur lui en dit, de nouer une "relation" au monde. Renouer ainsi une relation avec le monde n'est possible que *parce que* le Dasein est comme il est en tant qu'être-au-monde.» *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 191.

[171] Pour Husserl, Heidegger aurait méconnu le fait essentiel que, par la phénoménologie, « on s'élevait de la subjectivité mondaine à la subjectivité transcendantale. » Cité par J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 210.

[172] Le Dasein est d'abord « enclin à dévaler à même son monde, celui de son être-au-monde, et à se donner de lui-même une explicitation qui en est le reflet », *Être et Temps*, *op.cit.*, p. 47.

son monde. »[173] Cet accaparement, dans la mesure où il vient en premier, est en lui-même l'expression de l'être-au-monde du Dasein : il indique que le *Dasein* est de prime abord en relation avec le monde. Pourtant, il se présente au philosophe comme un mode d'existence déchu ou inauthentique, parce qu'il entraine le *Dasein* à se méconnaître dans son être propre. Absorbé *dans* son monde, l'étant humain perd son rapport original *au* monde, c'est-à-dire s'oublie lui-même comme être-au-monde. Dans ces conditions, l'accès à l'authenticité passe par une mise à distance du monde environnant qui s'apparente à une réduction phénoménologique radicalisée. Celle-ci survient notamment dans l'angoisse[174], lorsque le *Dasein* fait l'expérience soudaine d'une indisponibilité de toute chose pour lui, et donc de son étrangeté au monde. Dans l'angoisse, écrit Heidegger, « la familiarité quotidienne tombe en miettes »[175]. Le *Dasein* se découvre alors comme n'étant pas du monde, mais comme étant une possibilité de monde[176]. Or c'est dans cette opposition entre un mode d'existence déchu et un mode authentique qu'est inscrite la négation heideggérienne du politique.

En effet, les caractères spécifiques du monde environnant qui font de celui-ci le lieu du « dévalement » du *Dasein*, sont précisément ceux qui en font aussi un monde public et politique. Tout d'abord, si le *Dasein* s'absorbe quotidiennement dans le monde, c'est qu'il y existe auprès des choses et avec les autres qui l'accaparent[177]. L'être-avec (les autres) apparaît ainsi comme un trait distinctif de l'existence quotidienne déchue[178]. De surcroît, c'est dans la conversation que le dévalement du *Dasein* auprès des choses et des autres s'exprime prioritairement. Car, pour Heidegger, la conversation ininterrompue qui règne dans le monde commun traite de tout sans jamais accéder à une compréhension véritable[179]. En d'autres termes, le monde de l'existence déchue constitue bien une sorte d'espace politique dans la

---

[173] *Ibid.*, p. 155.

[174] Quant à la radicalisation heideggérienne de la réduction sous la forme de l'angoisse, nous nous appuyons toujours sur le commentaire de J.-F. Courtine dans l'ouvrage pré-cité.

[175] *Ibid.*, p. 238.

[176] Tel est la signification dernière de l'être-au-monde heideggérien. Celui-ci signifie non pas que l'étant humain est du monde, mais que le monde est une possibilité du *Dasein.* « Ontologiquement, "monde" (…) est, au contraire, un caractère du *Dasein* lui-même. » *Ibid.*, 99-100.

[177] Le plus souvent, le *Dasein* « n'*est* pas lui-même ; l'être, les autres le lui ont confisqué. » *Ibid.*, p. 169. (Souligné par Heidegger.)

[178] « Sur la base de cet être-au-monde affecté d'un "*avec*" (les choses), le monde est chaque fois déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du Dasein est *monde commun.* » *Ibid.*, p. 160.

[179] De sorte que « tout a l'air d'avoir été véritablement entendu, saisi et prononcé et ne l'est au fond quand même pas (…) ». *Ibid.*, p. 221.

mesure où il est le lieu d'expérience de la pluralité et de la discussion entre sujets[180]. Par suite, le relèvement du *Dasein* dans l'authenticité prend une tournure résolument apolitique. C'est seulement dans le silence et dans la solitude que le *Dasein* peut faire l'épreuve de son être propre et du monde dans leur originalité[181]. Selon les termes de Heidegger, l'authenticité implique ainsi un « solipsisme » qui pour être « existential », n'en est pas moins radical[182]. C'est pourquoi l'on peut dire, avec Dominique Janicaud, qu'il n'y a pas seulement une absence de réflexion politique chez Heidegger, mais bien « une apolitique » assumée. « Ce terme – précise D. Janicaud – est à entendre au sens ontologique. L'Existant est *apolis*, il ne se définit, originairement ni comme *animal rationale* ni comme animal politique (ce qui, chez Aristote, va de pair). »[183] Pour Heidegger, en effet, ni la présence des autres, ni l'échange des paroles ne semble révélateur de l'être propre du *Dasein*. C'est là ce qui frappait déjà Arendt en 1946. « L'être-là, écrivait-elle en résumant ainsi le paradoxe de la philosophie heideggérienne, ne serait vraiment lui-même que s'il pouvait se retirer lui-même hors de son être-dans-le-monde. »[184] Arendt concluait ainsi :

> …ce qui apparaît donc ensuite chez Heidegger comme "déchu" sont tous les modes de l'être-homme reposant sur le fait que l'homme n'est pas un Dieu et vit avec ses semblables dans un même monde.[185]

---

[180] À cet égard, il est notable que Heidegger parle volontiers de la « place publique » pour désigner le monde quotidien. Il écrit par exemple : « L'équivoque (…) sur la place publique fait passer pour l'événement véritable les pronostics dont on bavarde et les pressentiments sur lesquels se jette la curiosité et elle traite réalisation et action de superfétatoires et d'insignifiantes. » La place publique est ainsi ce lieu « où, quotidiennement, tout et au fond rien n'arrive ». *Ibid.*, p. 222.

[181] Ainsi l'angoisse permet-elle « la rigueur sans faille de l'esseulement essentiel sur le pouvoir-être le plus propre ». *Ibid.*, p. 366.

[182] « L'angoisse – argumente l'auteur – esseule et découvre ainsi le Dasein comme "solus ipse". Mais ce "solipsisme" existential transporte si peu un sujet à l'état de chose isolée dans le vide aseptisé où il apparaîtrait en dehors de tout monde qu'il met justement le Dasein, dans toute la rigueur des termes, devant son monde comme monde et le met lui-même du même coup devant lui-même comme être-au-monde. » *Ibid.*, p. 237. Il est vrai, comme le prouve cette citation, que Heidegger ne cesse de distinguer entre le solipsisme existential du *Dasein,* et un solipsisme de nature concrète ou effective. Reste que, pour faire l'épreuve de son être-au-monde, le *Dasein* doit bel et bien être séparé de tout rapport aux choses et aux autres.

[183] D. Janicaud, « La politique introuvable ? », *in Phénoménologie et politique*, *op. cit.*, p. 342-43.

[184] H. Arendt, « Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ? » (1946) in *La Philosophie de l'existence et autres essais*, Paris, Payot, 2000, p. 132.

[185] *Ibid.*, p. 133.

Certes, il importe ici de rappeler que, pour Heidegger, le solipsisme du *Dasein* authentique ne signifie pas qu'il quitte le monde, puisqu'au contraire son retrait lui permet de prendre en vue son être-au-

Si donc le *Dasein* heideggérien ne cesse jamais d'être au-monde, parce que ce caractère est constitutif de l'étant humain, le paradoxe de *Être et Temps* est que le rapport du *Dasein* au monde ne s'accomplit sur un mode original ou authentique qu'à travers l'épreuve de l'esseulement le plus complet[186]. En ceci, la pensée heideggérienne s'écarte résolument de la philosophie politique. Car celle-ci suppose, d'une manière ou d'une autre, que la relation de l'individu au monde passe par sa participation à une communauté de sujets et d'action.

2) L'ouverture de la phénoménologie à la question politique

Malgré la tendance apolitique effectivement présente dans l'œuvre de Husserl et plus marquée encore dans celle de Heidegger, l'idée même de la phénoménologie politique suppose que la méthode phénoménologique est porteuse d'une compréhension renouvelée du problème politique. Ainsi, dans son article précédemment cité, R. Legros suggère-t-il que la phénoménologie pourrait fournir les moyens conceptuels nécessaires à une reprise du

---

monde lui-même. En principe, le *Dasein* esseulé atteint le cœur de son rapport au monde. Mais le paradoxe de la pensée heideggerienne n'en devient que plus problématique. Comment comprendre, en effet, que le rapport du sujet au monde s'accomplisse à travers son esseulement radical ? Les études de Jacques Taminiaux nous invitent à lire dans ce paradoxe l'expression d'un biais spéculatif de la pensée heideggérienne. Ces études tendent à prouver que l'œuvre de Heidegger est intérieurement dominée par le modèle de l'activité philosophique. La réflexion théorique apparaît en effet comme cette attitude originale par laquelle le philosophe s'isole des choses et des autres pour mieux saisir ou le monde, ou l'être. Ainsi l'interprétation heideggérienne de l'existence authentique semble-t-elle tout entière référée à l'acte de penser. Pour J. Taminiaux, le saut effectué par Heidegger consiste à ne plus placer seulement la philosophie au-dessus de l'action, mais à concevoir l'activité philosophique elle-même comme la plus haute forme de praxis. Heidegger aurait voulu : « comprendre la théorie elle-même comme la mise en œuvre la plus haute de la véritable praxis [185]». J. Taminiaux, *la Fille de Thrace et le penseur professionnel*, Paris, Payot, 1992, p. 68.

[186] A ce stade, il nous semble important de noter que le solipsisme heideggérien, bien qu'il sanctionne à notre sens l'apolitisme de *Être et Temps*, n'est pas incompatible avec la perspective d'une dissolution de l'individu dans l'être national. En effet, en étant extrait de son rapport aux choses et aux autres, le *Dasein* se trouve également dépouillé de ces caractères qui en font un individu personnel concret. Autrement dit, avec l'épreuve du solipsisme, le *Dasein* se trouve livré à une sorte d'abstraction. Dès lors, il est possible de concevoir son absorption dans un Tout qui le dépasse. C'est, nous semble-t-il, dans la mesure précisément où il est arraché à toute relation politique en même temps qu'à son individualité, que le sujet peut être absorbé dans une identité collective hypostasiée. En d'autres termes, l'hypothèse selon laquelle il existe une *apolitique* heideggérienne ne contredit pas l'analyse rigoureuse des passages de l'œuvre de Heidegger concernant l'accomplissement de l'existence individuelle dans l'advenir du peuple, même si elle interdit de faire de *Être et Temps* une œuvre nazie.

questionnement de la philosophie politique en contexte contemporain. Bien que la phénoménologie ait commencé dans l'apolitisme, elle serait susceptible de participer directement à une entreprise de reconstruction de la pensée politique. Qu'est-ce qui justifie une telle assertion ? Pour fonder l'idée de la phénoménologie politique, R. Legros s'attache d'abord à résumer la signification de la philosophie politique. Celle-ci repose sur l'hypothèse du caractère proprement humain de la vie politique, quelle que soit la manière dont cette hypothèse peut être formulée. La philosophie politique existe dès lors que le philosophe reconnaît dans la vie politique un mode d'existence susceptible de parfaire l'humanité de l'homme ou, plus modestement, de l'affranchir de certaines servitudes qui contribuent à le déshumaniser – qu'il s'agisse de la soumission aux besoins matériels, de l'asservissement aux préjugés ambiants, de la détermination par les différences sociales, ou autre. Ainsi comprise, la philosophie politique commence à proprement parler avec Aristote, dans la mesure où celui-ci est le premier à considérer que l'existence politique possède en elle-même un caractère de liberté[187]. Or le mode de vie politique suppose toujours l'appartenance à une cité, une communauté politique ou civique quelconque. En ce sens, la philosophie politique telle que Legros la définit s'organise autour d'une énigme fondamentale. Elle suppose en effet que la libération des servitudes premières correspond à l'institution d'un lien de nature politique ; que l'émancipation de l'être humain passe par son inclusion dans une communauté civique. Comment penser une libération qui se réalise dans l'appartenance ? Ou, à l'inverse, comment concevoir que l'inscription de l'individu dans une communauté ait une portée libératrice ? Telle est l'interrogation énigmatique qui anime la philosophie politique. Elle prend un caractère particulièrement saillant dans le contexte moderne, dès lors que l'humanité ne se définit plus comme conformité à une nature donnée, mais comme possibilité de s'extraire de toute identité prédéfinie. Dans ces conditions, l'idée d'une liberté dans l'appartenance tend à paraître intrinsèquement contradictoire. R. Legros souligne d'ailleurs que l'énigme du politique risque continuellement d'être méconnue, ou réduite, par l'un ou l'autre de ses côtés. Ou bien, en effet, l'on considérera que l'individu peut être effectivement libre et humain par lui seul, sans que la participation à une société politique soit une condition nécessaire à l'accomplissement de la liberté. Ou bien, au contraire, on croira que l'appartenance de l'individu à une communauté l'inscrit de façon définitive dans un système de représentations

[187] Chez Platon, seule la philosophie est proprement libératrice. Et l'organisation politique n'est bonne que dans la mesure où elle reflète un ordre supérieur saisi par le philosophe. Cf. R. Legros, « Phénoménologie politique », in *Dictionnaire de philosophie politique*, *op. cit.*, p. 545-46.

fermé et arbitraire, l'existence politique ne s'ouvrant alors sur aucune libération. Ces deux interprétations – l'une « individualiste », l'autre « culturaliste » selon les termes de R. Legros[188] – sont présentes dans la pensée moderne. Or chacune contribue selon R. Legros à escamoter l'énigme même du politique. L'importance de l'approche phénoménologique serait alors de nous faire échapper à ce double réductionnisme.

Si la politique est fondée sur l'énigme d'une appartenance libératrice, cette énigme se trouve au cœur de l'enquête phénoménologique, qui la décline à différents niveaux. Pareille énigme est rencontrée pour la première fois au niveau le plus élémentaire de l'analyse phénoménologique, celui concernant les rapports entre la conscience et les phénomènes. Nous avons vu, en effet, que la conscience subjective se définit par son activité téléologique : la conscience œuvre continuellement à la formation de l'unité de signification des objets. Elle est ainsi à la fois portée hors d'elle-même vers les choses et l'agent de la constitution du sens des phénomènes. C'est dire que la conscience *existe* au sens philosophique propre de ce terme, qu'elle s'extériorise dans une activité manifestant son caractère subjectif. Or, il apparaît dans l'analyse phénoménologique que l'existence de la conscience est impensable en dehors de son inscription dans un monde qui, comme horizon général, l'enveloppe ainsi que ses objets. En effet, à la saisie consciente d'un phénomène participe tout un ensemble de perceptions implicites en provenance du monde. C'est pourquoi l'on peut dire, dès ce stade d'analyse, que l'*existence subjective* est telle pour autant que la conscience est *au monde*. Ceci implique que, dans la réduction phénoménologique, la libération des préjugés naturels et du naturalisme scientifique ne met pas le sujet hors monde, mais révèle au contraire son appartenance indéfectible au monde, celui-ci constituant pour lui un donné irréductible. Cependant, il ne s'agit ici que du monde phénoménal comme horizon universel de la perception. Or nous retombons sur une énigme comparable au niveau de l'analyse du monde particulier de l'existence sociale.

Ce monde est aussi ce que Husserl a fameusement appelé « le monde de la vie »[189]. En effet, il est celui de l'expérience quotidienne, à la fois individuelle et collective. Mais surtout, il est le monde du sens, des significations culturelles déposées dans les choses et réfléchies dans des pratiques. C'est sous ce rapport qu'il est essentiellement un monde vivant, dans la

---

[188] *Ibid.,* p. 547.

[189] *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, *Nrf*, Gallimard, 2004 [1e éd. 1954], 589 p.

mesure où vivre, c'est vivre en quête du sens des choses et du monde lui-même. Ce monde a pour caractère d'être toujours et nécessairement prédonné (il est « donné d'avance dans la vie »[190]), parce qu'il est le résultat d'une sédimentation historique. Comme tel, il se donne aussi d'emblée pour un monde commun à tous ceux qui participent de la même aventure historique (« c'est *nous* qui vivons ensemble, qui possédons ensemble d'avance le monde en tant que monde qui vaut-comme-étant-pour-nous et auquel nous appartenons également ensemble. »[191]) Or le monde de la vie, bien qu'il soit marqué par la particularité, ne se présente pas forcément, ni même essentiellement, comme un enclos limitatif par rapport à l'accomplissement de la subjectivité. Certes, le sujet peut être porté à adopter, au sein du monde de la vie, des attitudes et des jugements purement acquis. Et pourtant, il ne saurait exister conformément à son être subjectif qu'en prenant d'abord pied en ce monde. Premièrement – dit Husserl dans la *Krisis* – toute connaissance véritable se précède dans l'expérience du monde de la vie. En effet, non seulement le savant trouve dans ce monde toutes les questions théoriques et pratiques auxquelles sa science se donne pour tâche de répondre, mais c'est là que le monde lui-même et toutes les choses qu'il comprend se donnent à expérimenter de manière effective. Les sciences objectives ou naturelles ont oublié cette précédence de l'expérience, mais elles ne peuvent l'annuler. En construisant le schéma d'un monde purement objectif à analyser, elles occultent l'intérêt pratique qui leur a donné naissance (par exemple, les besoins de l'arpentage pour la géométrie), et méconnaissent surtout le fait que l'univers objectif qui est le leur forme un découpage abstrait sur la totalité du monde concret (ce qui est aussi visible dans le cas de la géométrie). Le monde de la vie apparaît ainsi comme le « sol originaire » de toute évidence, y compris scientifique[192]. Notons que cette proposition de Husserl dans les années 1930 ne contredit pas ses leçons antérieures. En effet, le monde de la vie ne peut être appréhendé en tant que sol de la connaissance, et les significations sédimentées en lui considérées comme telles, qu'à travers une modification de l'attitude naturelle. C'est bien grâce à la réflexion phénoménologique qu'est révélée la richesse propre au monde environnant. Mais celle-ci n'en est pas moins indéniable pour

---

[190] *Ibid.*, p. 80 et 511.

[191] *Ibid.*, p. 124.

[192] Cela tient aussi à son caractère commun. Dans le monde de la vie, ce qui est valable pour moi se donne immédiatement comme valable pour nous. C'est l'un des premiers fondements de l'objectivité scientifique.

Husserl parle du « monde de la vie concret qui à la fois serait le sol fondateur pour le monde " scientifiquement vrai " et l'inclurait dans sa propre concrétion universelle ». *Ibid.*, p. 149.

Husserl. Or cette richesse tient en second lieu au fait que le monde de la vie est le réceptacle du sens même de la subjectivité. Husserl écrit : « le sens d'être du monde donné d'avance dans la vie est une formation subjective, c'est à dire l'œuvre de la vie dans son expérience. »[193] En effet, en tant que monde de significations, le monde de la vie est l'œuvre d'une subjectivité historique, ou plutôt, il est le résultat d'une constitution intersubjective accomplie dans le temps. Par conséquent, c'est en participant au monde de la vie que l'individu est éveillé à son être de sujet, c'est-à-dire un être pour qui il y a du sens et qui est à son tour appelé à poursuivre l'œuvre spirituelle de la constitution du sens des choses. Pour Husserl, le drame des sciences européennes est d'avoir si bien rationalisé le monde qu'elles ont ainsi fini par le vider de toute dimension subjective. Le risque est alors que les Européens perdent définitivement le sens de leur vocation spirituelle.

On voit donc que, dans la *Crise des sciences européennes*, l'inscription de l'individu dans le monde de la vie ne l'enferme pas dans un cercle de significations déterminées. En même temps qu'elle met le sujet au contact d'une forme particulière de l'expérience humaine, elle l'ouvre à la dimension de l'universel. Car l'évidence des choses vécue au sein du monde de la vie incite le sujet à rechercher des évidences effectivement valables pour tous, sur lesquelles pourra être établie une science universelle. Et la participation à une œuvre collective de mise en sens de l'expérience le rend sensible à l'obligation de contribuer à la constitution d'un sens commun à l'humanité elle-même. L'*Europe* par exemple fut longtemps cette formation subjective orientée vers la construction d'un universel philosophique, scientifique et moral[194]. En résumé de tout ce qui précède, nous pouvons dire que, chez Husserl, l'expérience d'un monde historique particulier paraît grosse d'une éthique de

---

[193] *Ibid.*, p. 80

[194] Voir la conférence de 1935, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », *Annexe III*, in *La Crise des sciences européennes*, *op. cit.*, p. 347-83. Husserl écrit, par exemple : « "la figure spirituelle de l'Europe " – qu'est- que cela ? C'est montrer l'idée philosophique immanente à l'histoire de l'Europe (de l'Europe spirituelle), ou, ce qui revient au même, la téléologie qui lui est immanente, et qui, du point de vue de l'humanité universelle en général, se fait connaître comme l'irruption et le début du développement d'une nouvelle époque de l'humanité, l'époque de l'humanité comme telle, qui désormais ne veut et ne peut vivre que dans la libre formation de son existence, de sa vie historique, par les idées de la raison, par les tâches infinies. », p. 352. De même, dans la mesure où l'Europe a commencé en Grèce, Husserl précise que le sens de l'universel a d'abord été immanent au monde historique grec : « Cela [*le mouvement européen d'élaboration permanente du sens* (AB)] s'accomplit d'abord dans l'espace spirituel d'une seule nation, la nation grecque, comme développement de la philosophie et des communautés philosophiques. Du même coup, apparaît d'abord en cette nation un esprit culturel universel, entrainant dans son sillage toute l'humanité, et il se produit ainsi une perpétuelle mutation dans la forme d'une historicité nouvelle. » p. 356.

l'universel. Emmanuel Housset traduit ainsi l'enseignement de Husserl sur le monde de la vie : « c'est à partir de la prise de conscience de son monde historique que le sujet peut prendre conscience de l'humanité tout entière comme de ce dont il doit répondre. »[195]

Prise sous un certain angle, l'œuvre de Heidegger constitue à son tour un approfondissement de l'énigme phénoménologique d'une subjectivité s'accomplissant à travers son inscription dans un monde. (Seulement, cette énigme est ensuite résolue de façon radicale par le passage à un solipsisme de niveau supérieur.) Chez Heidegger, en effet, l'étant humain se distingue fondamentalement des autres étants, par le fait qu'il n'*est* pas simplement dans le monde comme sont les choses ou même les animaux, mais qu'il *existe*, c'est-à-dire se trouve immédiatement pris dans un rapport de compréhension à toute chose. Ce qui caractérise en propre l'étant humain, c'est qu'il vit, de manière originaire et non pas accidentelle, dans la compréhension. Or, en ce sens, l'humanité de l'homme lui vient de son inscription dans le monde, lequel se présente toujours de prime abord comme un monde particulier. En effet, dire que l'homme vit dans la compréhension, c'est désigner le fait que les choses sont pour lui immédiatement investies d'une signification affective, pratique – bref, subjective. En d'autres termes, l'étant humain, selon Heidegger, ne connaît pas d'expérience brute ou pure des choses, y compris pas des choses de la nature. L'expérience la plus immédiate n'est pas celle d'une sensation pure, mais du sens humain immédiatement exhibé par les choses[196]. (Pour reprendre des exemples d'Heidegger, tout bruit est une mobylette qui pétarade, une mélodie émouvante, le chant d'un oiseau qui porte un nom[197].) Or, si l'homme vit ainsi dans le sens, c'est qu'il existe *auprès* des choses au sein de ce que Heidegger appelle le monde ambiant. Celui-ci est plus et autre chose que la somme de tous les objets présents

---

[195] E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000, p. 244. E. Housset poursuit : « Husserl veut montrer que notre responsabilité à l'égard du monde est indissociable de la conscience de notre historicité. De ce fait, la responsabilité n'est pas simplement ce que le sujet se donne à partir d'une pure réflexion sur lui-même, mais ce qu'il découvre à partir de son entrelacement historique avec la vie des autres hommes. (…) Le sujet conscient de lui-même se comprend, à partir de sa place propre, comme responsable de la totalité de la communauté des hommes passés, présents et futurs. La conscience d'une telle responsabilité n'est possible que si avec la prédonnée du monde familier soit également prédonné, ou plutôt confié, le sens universel du monde, la vie du monde comme vie qui crée la culture. » *Ibid.*, p. 245.

[196] Les choses se donnent dans leur signification avant toute attribution consciente d'un sens par le sujet. L'erreur serait de faire « comme si une certaine matière du monde de prime abord en soi là-devant recevait de cette manière une coloration "subjective". » *Être et Temps*, *op. cit.*, p. 108.

[197] « Ce que nous écoutons "d'abord", ce ne sont jamais des bruits, jamais des complexes sonores, mais au contraire le véhicule qui grince, ou la motocyclette. On écoute la colonne en marche, le vent du nord, le tac-tac du pivert, le feu qui crépite. » *Ibid.*, p. 210.

autour du sujet. Il se définit comme l'horizon à partir duquel ces objets sont d'ores et déjà revêtus d'un sens pour l'homme. L'être-au-monde du *Dasein* se montre ainsi dans le fait que le monde n'est pas construit par totalisation des choses, mais qu'il est présent, antérieurement à toute opération de ce genre, dans l'épaisseur de signification des objets perçus. Or, l'expérience humaine se trouve originairement particularisée en raison de son inscription dans le monde ambiant. Au sein de ce monde, la mise en sens des rapports entre l'homme et les choses confère d'emblée à l'expérience une forme historique singulière. Au final, il apparaît ainsi que le *Dasein*, en tant qu'il existe dans la compréhension, existe d'abord dans une interprétation donnée des choses. Sous ce rapport, on peut donc dire que, non seulement l'existence du *Dasein* s'accomplit dans son être-au-monde, mais l'être-au-monde du *Dasein* se manifeste d'abord dans son appartenance à un monde particulier. En d'autres termes, la différence du *Dasein*, sa séparation d'avec les choses naturelles, passe par son inscription dans un tel monde. Reste que, chez Heidegger, le *Dasein* ne parvient à l'authenticité que dans un nouveau détachement par rapport au monde ambiant. Comme nous l'avons montré plus haut, le monde quotidien est aussi celui où l'étant humain perd de vue sa différence propre en étant subjugué par les choses et les autres. En effet, par le fait même qu'il est pris dans une compréhension donnée du monde, le *Dasein* se méconnaît lui-même comme source du comprendre. D'où la nécessité pour lui de s'extraire radicalement de tout rapport habituel aux êtres du monde pour faire l'épreuve de ses possibilités propres. Un tel retrait demeure d'ailleurs paradoxal, puisqu'il est rendu nécessaire par l'enfermement complet du *Dasein* dans le monde ambiant, enfermement du même coup démenti par la possibilité existentielle du retrait[198].

Il semble donc que la phénoménologie, avec Husserl et même avec Heidegger, n'ait cessé de creuser la réalité énigmatique d'une subjectivité s'accomplissant dans son appartenance au monde. Les descriptions phénoménologiques nous découvrent ainsi que l'homme existe sur un mode subjectif et entre dans un rapport proprement humain aux choses à l'intérieur d'un monde historique particulier. Elles révèlent de surcroît qu'un monde particulier ne l'est jamais entièrement ou de part et en part, mais contient en lui-même une incitation à prendre en charge l'universel de la vérité ou du sens. (Bien que chez Heidegger la confrontation avec la vérité se fasse finalement dans l'expérience solipsiste que nous avons évoquée.) L'homme ici s'humanise en participant à un monde déjà humain, mais aussi en voie

[198] Sur tout ceci, voir la section consacrée par R. Legros à la pensée d'Heidegger, dans son *Idée de l'humanité*, *op. cit.*, p. 232 *sq*.

d'humanisation continue. On perçoit donc en quoi la tradition phénoménologique peut apparaître comme un support adéquat à l'élaboration d'une pensée contemporaine du politique. C'est, comme le suggèrent les réflexions de R. Legros, que la question centrale de la phénoménologie est comparable à la question centrale de la pensée politique. Dans la phénoménologie comme dans la pensée politique, il s'agit de comprendre comment l'homme devient proprement lui-même au contact de l'autre (chose ou individu) au sein d'une communauté donnée. Et cependant, dans les textes de Husserl ou de Heidegger que nous avons cités, la politique comme telle demeure absente. Car, à côté de l'appartenance du sujet au monde phénoménal ou au monde de la vie, le niveau d'appartenance proprement politique n'y est pas distingué. Si donc ces textes font signe vers une pensée du politique, le monde politique, avec ses spécificités, n'est pas pris pour objet d'analyse. Qu'est-ce qui caractérise le monde politique ? Où réside le principe de sa particularité et qu'est-ce qui, au contraire, fait son ouverture ? De quelle manière l'homme participe-t-il de ce monde ? Et en quoi cette participation est-elle la condition de son humanisation ? Telles sont donc les questions que la phénoménologie politique veut prendre en charge, à la fois en s'appuyant sur les acquis de la recherche phénoménologique et en renouvelant son orientation. Or toutes ces interrogations se trouvent ramassées dans la question du corps politique. En d'autres termes, la phénoménologie politique peut être directement abordée comme une reprise phénoménologique du problème du corps politique.

VI - Vers une phénoménologie du corps politique

Nous avons montré que la phénoménologie est ouverte à la question du politique dans la mesure où elle se développe autour de l'énigme centrale de l'appartenance du sujet au monde, et en particulier au monde historique environnant. Il nous reste à présent à dégager le rôle que la phénoménologie accorde à la corporéité dans la relation réciproque entre le sujet et le monde. Ce rôle ayant été défini, nous serons à même de préciser en quoi la phénoménologie est ouverte, non seulement au problème du politique en général, mais à celui du corps politique en particulier.

A - La redéfinition phénoménologique du corps

Jusqu'à présent, notre analyse de l'entreprise phénoménologique était fondée sur l'abstraction volontaire de la question du corps. Or la réflexion sur le corps s'avère en réalité inséparable des descriptions de la phénoménologie. Le thème du corps apparaît ainsi central dans l'œuvre de Husserl ; il deviendra par la suite un motif essentiel de la tradition phénoménologique. Pour commencer, il importe de souligner que l'application de la méthode phénoménologique implique une redéfinition en profondeur de la notion même de corps. Dans la mesure où elle neutralise l'ensemble de nos préjugements, la réduction phénoménologique vient suspendre en effet toute détermination acquise du sens des termes. Or, le sens du mot « corps » apparaît intensément prédéterminé. En effet, au-delà de l'expérience ordinaire du corps, celui-ci a fait l'objet d'une série d'élaborations théologiques, philosophiques et scientifiques qui ont régulièrement ajouté à la détermination de cette notion. Un trait constant de l'élaboration du sens du corps consiste dans l'opposition entre le corps et ce qui est défini comme son contraire ou son autre (au mieux comme son corrélat). Chaque fois, le corps se trouve ainsi déterminé par opposition avec ce qu'il ne serait pas : le corps est l'autre de l'âme, l'autre de l'esprit ou de l'entendement, l'autre ou le corrélat de la psyché. Du fait de l'opposition entre le corps et ce qu'il n'est pas, le corps est d'ailleurs considéré, dans

plus d'un cas, de façon négative, comme un élément secondaire de l'existence humaine, voire comme un entrave à l'accomplissement de la partie non corporelle de l'être humain. Mais, même lorsqu'il n'en va pas ainsi, et que le corps n'est pas désigné comme l'inférieur de l'âme, de l'esprit etc., on remarque que la manière dont le corps est généralement compris tend à le rejeter du côté de l'organique pur. Ceci est encore vrai dans l'analyse scientifique du corps. La science a pu poser que la vie de l'homme est identique à celle de son corps. Mais, dans cette affirmation, le corps n'en est pas moins compris comme une réalité organique, dont la vie est régie par un ensemble de processus objectifs. C'est alors la vie humaine qui se trouve ramenée à l'objectivité du corps, et non le corps qui se trouve élevé au niveau de la vie personnelle. Dans ce contexte, d'une extrême détermination de l'idée du corps, la réduction phénoménologique a pour premier effet de suspendre toute conception acquise du corps humain. Plus particulièrement, c'est le dualisme courant du corps et de l'esprit, en toutes ses versions, qui se trouve suspendu. Le corps cesse d'être défini par opposition avec la figure spirituelle de l'âme ou de l'entendement, que cette figure soit tenue pour réelle ou pour fictive. Le corps cesse d'être conçu comme le subordonné de l'âme dans la vie humaine, ou comme le tout de la vie humaine par opposition avec une âme qui n'existerait pas. À propos de l'œuvre de Husserl, E. Housset écrit ainsi : « avec la réduction, on accède à une conscience sans "âme" ni "corps" au sens acquis de ces mots »[199]. La conscience subjective que la réduction phénoménologique révèle ne peut être définie ni comme une âme ni comme un corps en sens courant des mots.

Et pourtant, un des points essentiels de l'analyse phénoménologique est de montrer que la conscience subjective est en même temps une chair. Si, dans le cadre de la réduction phénoménologique, la conscience ne peut être définie comme un corps, il faut donc immédiatement ajouter que cette conscience n'est pas pour autant une « conscience sans chair »[200]. En effet, la suspension de la division entre corps et âme, loin de conduire à une ignorance de la corporéité, permet de ressaisir celle-ci dans une compréhension renouvelée. Une fois accomplie la réduction, la chair se révèle comme une partie véritablement intégrante de la subjectivité, dans la mesure, nous le verrons, où toute l'activité intentionnelle de la conscience passe par la chair du sujet. Afin de désigner cet élément charnel au cœur de la subjectivité, Husserl recourt au terme allemand *Leib*, lequel implique immédiatement une

---

[199] E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997, p. 54.

[200] *Ibid.*, p. 54.

distinction avec le corps objectif ou biologique appelé *Körper*. En français, on a pris l'habitude, le plus souvent, de traduire *Leib* par *chair*[201], de sorte que la subjectivité husserlienne doit être comprise comme une subjectivité charnelle. La *chair*, c'est ici la corporéité vivante et propre du sujet lui-même. Husserl insiste particulièrement sur l'intériorité de la chair du sujet, qui fait qu'elle est profondément sienne et non pas séparée ou extérieure comme le « corps » l'est par rapport à « l'âme ». Le signe le plus manifeste de cette intériorité est qu'il est impossible que je perçoive ma chair de façon extérieure[202]. Une autre manière d'exprimer le même phénomène consiste à souligner que le sujet ne peut quitter sa chair. « Dans les termes du langage courant, dit Husserl, tout chose peut me fuir, ma chair seule ne le peut pas. »[203] Je puis m'éloigner de tout corps étranger quel qu'il soit, mais il m'est fondamentalement impossible de m'éloigner de ma propre chair.

À ce stade de l'analyse, nous pouvons donc dire que la réduction phénoménologique produit un double résultat quant à la définition du rapport entre le sujet et son corps. D'une part, in peut affirmer, comme dirait Husserl, « dans les termes du langage courant », que la subjectivité est de part en part spirituelle *e*t corporelle, la chair étant inséparable de la conscience subjective : « la chair est en tant que chair de part en part remplie d'âme »[204]. En ce sens, l'incarnation du sujet semble antérieure à toute distinction entre chair et esprit. Mais d'autre part, l'intimité du sujet à son corps de chair implique que le rapport de l'un à l'autre n'est pas de maîtrise ou de possession. Ce n'est pas parce que la chair, au sens husserlien du terme, appartient en propre au sujet, qu'elle est sa propriété ou sa chose. Car, ce qui est essentiel, c'est que la chair échappe toujours nécessairement à la saisie du sujet. Je ne puis précisément pas prendre en vue ma chair ou la manœuvrer comme je ferais d'une chose. Nous pressentons ici ce qui deviendra un motif central de la phénoménologie de Merleau-Ponty notamment, à savoir que mon corps est mien pour autant que je ne le possède pas entièrement

---

[201] Ce n'est pas la seule possibilité. Par exemple, G. Peiffer et E. Lévinas traduisent *Körper* par *corps*, et *Leib*, par *corps organique.* Cf. *Méditations cartésiennes*, *op. cit.*, note du traducteur p. 159. Ce problème de traduction trahit une ambiguïté de la philosophie husserlienne quant au rapport entre la chair et le corps propre. (Voir plus bas).

[202] « C'est une absurdité de voir ma chair de façon extérieure », Husserl, cité par E. Housset, *personne et sujet selon Husserl*, *op.cit.*, p. 54. En effet, je ne peux me voir entièrement comme une chose, je ne peux tourner autour de moi-même pour varier les perspectives sur moi-même. Et si je veux toucher une partie de moi, l'organe touché perçoit à son tour activement l'organe touchant, comme lorsque je pose une main sur l'autre. Bref, je ne suis jamais pour moi-même un corps extérieur.

[203] Husserl, *Chose et Espace*, cité par E. Housset, *ibid.*, p. 54.

[204] *Ideen II*, trad.. E. Housset, *op. cit.*, p. 60.

et qu'il me reste en quelque manière étranger. En d'autres termes, ma chair m'est *propre* seulement dans la mesure où elle n'est pas une chose dont je serais *propriétaire*[205].

B - La chair, médium de la relation intentionnelle

En quel sens, cependant, Husserl est-il fondé à considérer que la subjectivité est fondamentalement charnelle ? En réponse à cette question, il nous faut montrer que la chair se révèle, sous le régime de la réduction phénoménologique, comme le medium incontournable de la relation du sujet au monde ; de sorte que l'activité intentionnelle par laquelle la subjectivité se définit est inconcevable en dehors de l'incarnation de la conscience. Chez Husserl, la conscience existe en s'extériorisant vers des objets qui se donnent à elle et qu'elle est capable de constituer en unités de sens. Nous verrons que, sous ce rapport, l'existence du sujet est entièrement conditionnée par son être de chair. Cependant, une remarque préalable est nécessaire afin de bien entendre cette proposition. Il faut en effet commencer par noter que le terme de « chair », avant d'être employé pour désigner la corporéité du sujet, apparaît dans l'œuvre de Husserl pour qualifier la donation pleine et entière d'une chose à la conscience. Une telle donation survient lorsqu'un objet est à la fois constitué en unité de sens par la conscience et saisi par elle dans sa transcendance. L'objet est saisi par la conscience, mais non pas comme si celle-ci l'avait produit ; il est saisi, dans toute son épaisseur sensible ou charnelle, comme objet du monde. Dans ce cas, c'est bien la chose elle-même qui est perçue. Or, pour Husserl, l'on peut dire que la chose se donne alors « en chair et en os » - dans son unité et son épaisseur transcendante. La chair apparaît donc originellement comme la qualité de la chose lorsqu'elle se donne pleinement. Mais ce qu'il importe pour nous de mettre en évidence, c'est qu'une donation de ce genre requiert en même temps l'intervention de la chair

---

[205] On ne peut pas dire que le sujet possède son corps. On ne dira pas non plus, comme le souligne M. Richir, qu'il est son corps. Car dans ce cas, le corps deviendrait parfaitement insaisissable à travers son identification intégrale au sujet ; et nous n'aurions pas davantage l'expérience d'une opacité partielle de notre chair. « En ce sens, écrit M. Richir, l'articulation du problème du corps selon les axes de l'être et de l'avoir paraît déjà quelque peu forcée, tiraillée entre un corps positif et opaque, que l'on *posséderait* comme un instrument plus ou moins bien adapté aux nécessités de l'existence, et un corps insaisissable, quasi transparent, que l'on *serait* le plus souvent sans s'en apercevoir – l'instrument parfait amenant à la transparence, et la transparence opacifiée par des infirmités ou des souffrances amenant à l'instrument. Cette division de la question en *avoir* et *être* laisserait échapper l'essentiel : l'expérience du corps se mouvant entre ces deux pôles. » *Le Corps : essai sur l'intériorité*, Paris, Hatier, 1994, p. 6.

du sujet. Autrement dit, la chose ne se donne « en chair et en os » qu'à un être également charnel. Comme l'écrit Didier Franck, les choses données en chair, le sont aussi « à ma chair et par ma chair »[206]. La donation est donc doublement incarnée, en ce sens que « la chair est tout à la fois donnée et donatrice »[207]. C'est cela qu'il nous faut à présent expliciter. En quel sens la chair est-elle aussi donatrice ? Ou, de quelle manière la chair du sujet participe-t-elle à la donation de la chose elle-même ?

Tout d'abord, il est bien entendu que des objets sensibles ne peuvent être accessibles qu'à un sujet lui-même doué d'organes de sensibilité. Cependant, le propos de Husserl est plus original. Il consiste à montrer que la chair est le lieu propre où se constituent simultanément l'unité et la transcendance de l'objet. On se rappelle, premièrement, que les choses sensibles possèdent un mode d'apparaître particulier, par profils : chaque chose ne se présente que sous une ou quelques faces à la fois, et il est impossible d'en étaler en même temps tous les aspects. Pourtant, c'est bien la chose elle-même qui est appréhendée à travers ses esquisses partielles. La chose se donne ainsi à travers une synthèse unifiant la série indéfinie des perceptions effectives ou possibles de l'objet[208]. Or, c'est la chair qui est le lieu de cette constitution synthétique. D'une part, c'est par elle que le sujet a la faculté de diversifier ses vues et ses perceptions de la chose. En effet, la perception réelle ou anticipée des différents profils d'un objet suppose que le sujet puisse se mouvoir autour de l'objet, ou qu'il puisse le saisir pour le rapprocher ou le retourner. Cette capacité appartient en propre au corps de chair. « Où il y a un Je-peux, conclut E. Housset à partir des descriptions husserliennes, il y a un corps incarné. »[209] Mais, d'autre part, la chair constitue aussi l'organe permettant l'unification des divers profils de l'objet. Pour que les diverses apparitions de l'objet puissent être constituées en une unité, il est en effet nécessaire qu'elles soient rapportées à un point absolu de coordination. Or celui-ci réside précisément dans la chair du sujet. Dans la mesure où elle demeure exactement présente au sujet, la chair apparaît réellement immobile, bien qu'elle se meuve et se déplace. Dans le vocabulaire husserlien, nous dirons que la chair est ce « point zéro » ou encore cet « ici absolu », accompagnant tout

---

[206] D. Franck, *Chair et corps chez Husserl*, Paris, Éd. de Minuit, 1981, p. 43.

[207] *Ibid.*, p. 20.

[208] Synthèse dans laquelle est également impliqué, comme nous l'avons précédemment montré, un ensemble de perceptions implicites émanant de l'horizon du monde.

[209] *Personne et sujet selon Husserl*, *op. cit.*, p. 58.

mouvement du sujet, à partir duquel la synthèse des apparitions de l'objet est possible[210]. Ainsi la chair est-elle à la fois l'agent d'une diversification et d'une unification également indéfinies des profils de la chose, en quoi consiste précisément la constitution de l'objet. Il faut enfin souligner que, par rapport à *l'ici absolu* de la chair, l'unité de l'objet est précisément constituée comme transcendante (*là bas*). En d'autres termes, la chair étant fondamentalement propre au sujet, c'est elle qui rend possible l'expérience d'un intérieur et d'un extérieur. Au corps de chair, la chose se donne alors comme un corps étranger. En résumé, nous dirons que, chez Husserl, la chair ne saurait effectivement être considérée comme un objet du monde, puisque c'est elle qui rend possible l'accès à tout objet et au monde même[211].

Nous avons montré que la chair est l'agent de réalisation de la constitution de l'objet. Il importe cependant de rappeler que, dans tout ceci, la chair n'opère pas seulement de manière active, mais aussi selon un mode passif qui lui est propre. En effet, chaque moment de la constitution de la chose suppose une présence à la fois active et passive du corps de chair. En tant qu'organe du mouvement et des capacités du sujet, la chair ne rend pas seulement possible une série de perceptions actuelles, mais à chaque instant, elle est aussi porteuse de perceptions passées ou simplement potentielles, qu'il serait impossible de réactiver entièrement. La chair est ainsi grosse de tout un monde de perceptions tacites pourtant essentielles à la vie du sujet. Et en premier lieu, la perception de la chair elle-même qui n'est jamais que « co-consciente » – accompagnant la saisie active des objets de la perception. De la même manière, la synthèse active des profils de l'objet repose sur une présomption passive de l'unité de la chose, sans laquelle la constitution du sens de l'objet ne pourrait jamais avoir lieu. Si l'unité de l'objet et sa signification n'étaient d'abord visées de façon passive, suggère Husserl, la saisie active de l'objet ne pourrait jamais se produire. La conscience ne ferait alors que s'égarer dans la multiplicité des apparitions sensibles. Si nous saisissons des choses au lieu d'être dépassés par un chaos d'impressions, c'est que les phénomènes viennent remplir une intention de signification, laquelle prépare la saisie de l'objet mais sur un mode passif,

---

[210] « Je prends, par exemple, pour objet de description la perception d'un cube.(…) Le cube un et identique, se présente de façon et sous des aspects divers : tantôt de « proximité », tantôt d' « éloignement », dans des modes variables, « d'ici » et « là-bas », opposés à un « ici absolu » (qui se trouve – pour moi – dans « mon corps propre » qui m'apparaît en même temps), dont la conscience, encore qu'elle reste inaperçue les accompagne toujours. » *Méditations cartésiennes*, *op. cit*, p. 74. Egalement cité par D. Franck, *Chair et corps chez Husserl*, *op.cit.*, p. 42.

[211] La chair est : « l'objet zéro, la condition de possibilité de tous les autres objets. » Husserl, cité par E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, *op. cit.*, p. 50.

silencieux. Enfin, la différenciation entre le corps propre et les corps environnants implique à son tour une affection antérieure de la chair par l'extérieur, ou une exposition première à l'altérité. Sans quoi, la chair pourrait s'étendre de manière englobante aux choses qu'elle constitue. Nous verrons tout à l'heure que cette première exposition est liée à l'expérience d'autrui. C'est parce que la chair est d'emblée une chair exposée à la perception d'autrui (et passive en ce sens) qu'il y a pour le sujet de l'autre, et de l'étranger dans le monde. De tout ce qui précède, il ressort non seulement que l'analyse husserlienne de la chair suppose la suspension de la dualité du corps et de l'esprit, mais qu'elle permet de surmonter l'opposition radicale du sujet et du monde, dans la mesure où elle éclaire la présence à la fois active et passive de la chair aux choses qui l'environnent.

C - Autrui et le corps de chair ; la distinction entre chair et corps

La chair se présente comme le medium de la relation intentionnelle entre le sujet et les choses. Il faut encore ajouter, pour compléter notre analyse du rôle médiateur de la chair, que celle-ci se trouve au cœur de la relation intersubjective, c'est-à-dire de l'expérience d'autrui. Cependant, nous montrerons que, dans le cours de cette expérience, la chair se fait aussi corps, introduisant ainsi une distinction phénoménologique importante quoiqu'instable entre la chair et le corps propre.

Dans le monde ouvert par la réduction phénoménologique, l'expérience d'autrui prend la forme d'un mystère ou d'une énigme[212]. Ce qui semble de prime abord incompréhensible, c'est qu'un corps étranger m'apparaisse en même temps comme un corps de chair, c'est-à-dire un corps animé par une subjectivité. En effet, en raison de l'adhérence de la chair au sujet, ma chair est la seule chair que je puisse habiter et il est impossible que je fasse l'expérience immédiate de la chair d'autrui. En ce sens, par rapport à ma chair, tout autre corps ne serait qu'un corps objectif environnant. Pourtant, autrui m'apparaît comme un autre sujet, comme un *alter ego.* Il faut donc que le corps d'autrui me donne la présence de l'autre à sa chair, sans pour autant me la donner à expérimenter. En ceci réside le mystère de

[212] Pour être exact, il faudrait dire que l'expérience d'autrui ne devient véritablement problématique qu'après l'effectuation d'une autre réduction : la réduction primordiale. Cf. *Méditations cartésiennes*, *op. cit.,* p. 153 *sq*.

l'intersubjectivité : autrui n'est un autre « Je » que pour autant qu'il possède une expérience propre de sa chair à laquelle je ne participerai jamais ; et pourtant, j'ai bien une expérience immédiate de l'autre en tant que sujet. Ce mystère a été exposé en particulier dans la célèbre cinquième *Méditation cartésienne.* La vie de l'autre, écrit alors Husserl, ne saurait m'être donnée à vivre en original. « Car si c'était le cas, si ce qui appartient à l'être propre d'autrui m'était accessible d'une manière directe, ce ne serait qu'un moment de mon être à moi et, en fin de compte, moi-même et lui-même nous serions le même. »[213] À l'inverse, autrui ne saurait être un simple organisme étranger identique aux autres corps, car il n'est pas seulement là pour moi comme sont les choses, mais celles-ci sont également présentes pour lui et données à sa chair. Il faut donc, conclut Husserl, qu'autrui se donne selon un mode tout à fait spécial, qu'il appelle « apprésentation »[214] – pour signifier qu'autrui se donne dans une expérience immédiate, sans pour autant que sa vie me soit rendue présente originalement. Or, c'est encore la chair, ou plutôt le corps de chair de l'un et de l'autre qui rend possible l'apprésentation d'autrui. À suivre en effet la description husserlienne, il se produit avec l'apparition d'autrui une transposition analogique de mon propre corps sur celui de l'autre. Qu'est-ce à dire ? Pour moi, mon corps est à la fois chair vivante et corps présent dans le monde. Lorsqu'autrui m'apparaît, je reconnais alors immédiatement, par analogie, que son corps objectivement perceptible est en même temps une chair. Cette analogie, précise Husserl, ne relève ni du raisonnement, ni d'un acte de pensée[215]. Elle constitue une expérience véritablement immédiate de l'autre en tant que corps de chair. Cependant, la dimension analogique n'est pas dissoute dans cette immédiateté, dans la mesure où c'est bien l'autre en tant qu'autre dont je fais ici l'expérience. En vertu de cette transposition analogique, le corps d'autrui se présente comme un corps animé d'une vie que je ne puis pas vivre, mais dont la qualité subjective m'est intimement perceptible[216]. Dans la rencontre de deux corps humains,

---

[213] *Ibid.*, p. 177-78.

[214] « Il s'agit donc d'une espèce d'*acte qui rend « co-présent »*, d'une espèce d'aperception par analogie que nous allons désigner par le terme d'*apprésentation*. » *Ibid.*, p. 178.

[215] « L'aperception n'est pas un raisonnement, ni un acte de pensée. » *Ibid.*, p. 181. L'aperception d'autrui, que Husserl désigne encore comme un « accouplement » ou une « association accouplante » relève d'une « forme primitive de la synthèse passive ». *Ibid.*, p. 183.

[216] Le sens de mon corps est transféré immédiatement sur celui d'autrui, et, en même temps : « rien du sens transféré (le caractère spécifique d'être un organisme) ne saurait être réalisé, d'une manière originelle, dans ma sphère propre primordiale. » *Ibid.*, p. 185.

« il y a donc un *ego* apprésenté *comme autre* »[217], ou, si l'on veut, un autre apprésenté comme ego.

Dans l'analyse husserlienne, la corporéité apparaît de nouveau comme l'élément central de l'expérience intersubjective. On aura remarqué cependant que cette analyse introduit ou présuppose, en plus de la notion de *chair* que nous avions précédemment étudiée, celle du *corps incarné*. En effet, l'idée de la chair, en tant que celle-ci est essentiellement propre et subjective, ne peut suffire à expliquer l'apprésentation d'autrui. Il faut, pour que le transfert analogique constituant l'expérience d'autrui soit possible, que ma chair soit aussi incarnée dans un corps visible, de sorte que la vision du corps de l'autre puisse à son tour « rendre co-présente » sa chair. Autrement dit, la relation intersubjective repose entièrement sur l'épreuve originaire de l'incarnation, par laquelle la chair vivante du sujet se fait aussi corps individuel, visible et tangible. La plupart des lecteurs d'Husserl ont souligné que le fait de l'incarnation n'est pas lui-même thématisé par l'auteur des *Méditations cartésiennes*. Dans ce texte, on ne trouve pas en effet de description du rapport entre chair et corps préalable à l'analyse de l'*alter ego.* Or, il importe de souligner que le sens de la notion de chair n'implique pas de manière évidente que celle-ci soit incorporée. Si la chair est la texture commune de la subjectivité et des choses du monde, ses contours ne sont-ils pas essentiellement indéterminés ? Si la chair est à la fois intérieure à la subjectivité et présente aux choses qu'elle constitue, comment comprendre son objectivation et son individuation dans un corps ? En réalité, l'absence d'un traitement préalable de cette question dans les *Méditations* ne signifie pas que la difficulté aurait échappé à Husserl, mais plutôt que le phénomène de l'incarnation n'est analysable qu'*à partir* de l'expérience d'autrui. En effet le transfert analogique qui se produit alors n'implique pas seulement que je restitue au corps d'autrui son sens de chair, mais aussi que je fais dans ce moment même l'épreuve de ma chair comme incarnée dans *un corps* perceptible par l'autre. En ce sens, l'expérience du corps propre et celle d'autrui se présupposent l'une l'autre. Dans la rencontre des deux corps, se découvre, ici et là, « l'enchevêtrement »[218] de l'intérieur et de l'extérieur caractéristique du corps de chair.

---

[217] *Ibid.*, p. 194.

[218] Nous reprenons ce mot à M. Richir. Cf. « Le problème de l'incarnation dans la phénoménologie », in *L'Âme et le corps : philosophique et psychiatrie*, dir. M.P. Haroche, Paris, Plon, 1990. Dans ce texte, M. Richir suggère précisément qu'il existe un « cercle de l'incarnation », en vertu duquel mon incarnation et celle d'autrui se conditionnent réciproquement. L'expérience d'autrui n'est possible que si j'ai un corps ; ma chair ne se fait corps qu'à travers la rencontre d'autrui. p. 177. Voir aussi, M. Richir, *Le Corps : essai sur l'intériorité*, *op.cit.*

De ce qui précède, nous pouvons tirer deux conclusions nouvelles. La première est que l'incorporation de la chair et donc la signification intersubjective qui l'accompagne sont en réalité impliquées dans l'expérience même des choses. En effet, la différenciation entre moi et tout corps environnant suppose l'individuation de la chair en mon corps propre[219]. De cette façon, l'on peut dire aussi que l'exposition du sujet à l'expérience d'autrui est comprise dans le processus de constitution des choses. La seconde conclusion, liée à la première, est que l'incarnation du sujet ne peut pas être appréhendée strictement à partir du rapport phénoménologique entre le sujet et les objets qu'il se donne. En effet, l'incarnation se réalise essentiellement à travers un renvoi d'une chair à l'autre, ou aux autres. De sa lecture de Husserl, D. Franck conclut ainsi : « la chair n'est objective qu'à condition d'être essentiellement en relation à une autre chair. »[220] Pour Marc Richir, ceci doit nous conduire à penser que l'incarnation du sujet, qui s'origine dans son être de chair, procède en même temps d'une institution collective, qu'il désigne comme « symbolique »[221], et sur laquelle nous reviendrons.

On ne saurait trop insister sur la différence et l'ambiguïté des notions de « chair » et de « corps de chair » dans le vocabulaire phénoménologique. Car, non seulement cette ambiguïté n'est pas toujours perçue, mais elle jouera un rôle déterminant dans les analyses politiques des auteurs que nous étudierons bientôt. Prenons donc la peine de répéter en quoi ces deux notions se distinguent, en quoi leur rapport est ambigu. Dans le vocabulaire de Husserl, la chair désigne en même temps la texture des choses qui se donnent à la conscience « en chair et en os » et la nature de la subjectivité en tant que celle-ci est apte à recevoir l'apparition des choses. Les choses se donnent en chair ; et la chair se donne les choses. Si l'on suit rigoureusement la logique du concept de chair, il s'ensuit que celle-ci est la texture commune de la subjectivité et des choses du monde, de sorte que la chair semble à la rigueur sans contours déterminés. La relation intentionnelle semble une communication continue entre deux chairs dont on ne sait pas bien comment elles se séparent l'une de l'autre. La notion de « corps de chair », employé en un sens précis, apparaît lorsque l'on comprend comment la chair du sujet se fait corps, individuel et perceptible. Le corps de chair n'est donc rien d'autre

---

[219] Cf. D. Franck : « C'est par l'incarnation d'un corps et l'incorporation d'une chair qu'il y a un monde. » *Chair et corps chez Husserl*, *op.cit.*, p. 120-21.

[220] *Ibid.*, p. 153.

[221] « Dans nos termes, cela signifie que l'individuation du corps propre ne fait qu'un avec son institution symbolique (…) », in *L'Âme et le corps*, *op. cit.*, p. 169.

que la chair, mais en tant que celle-ci prend une forme définie et individuelle, devient corps propre de tel ou tel sujet. Or c'est par l'expérience d'autrui que cette incorporation de la chair se produit. L'expérience d'autrui, paradoxalement, suppose et rend possible l'incarnation du sujet.

Les notions de chair et de corps de chair sont donc théoriquement distinctes. Mais cette distinction, claire en principe, est en réalité fort ambiguë. Car il est à se demander si la chair est vraiment pensable en dehors de son incorporation dans un corps de chair. Si elle n'est pas toujours déjà prise dans ce renvoi d'une chair à l'autre qui fait que chacune s'individualise par rapport à l'autre. On peut d'ailleurs noter que les deux notions coexistent chez Merleau-Ponty d'une manière telle qu'il n'est pas si aisé de les séparer. Dans la plupart de ses écrits, Merleau-Ponty parle du corps de chair ou du corps propre. Et, clairement, l'idée d'une individuation du moi concret est incluse dans l'usage merleau-pontien de ces notions. Dans ses derniers écrits cependant, Merleau-Ponty privilégie la notion de chair et semble revenir d'une certaine façon à l'interprétation originale de ce terme. Il suggère en effet que le sujet participe en sa chair de la chair du monde. Mais, pour Merleau-Ponty, cette participation n'annule pas la différenciation du sujet et du monde. Aussi est-on amené à se demander si la chair dont parle Merleau-Ponty n'est pas encore en même temps un corps de chair. Lefort néanmoins exploitera au maximum la distinction de la chair et du corps de chair. Progressivement, Lefort donnera priorité à la notion de chair, de manière à souligner la consistance concrète de l'ordre politique en évitant de lui fixer des contours déterminés. L'idée d'une indétermination des contours de la chair apparaît donc cruciale dans l'analyse lefortiene.

D - Le corps de chair et le monde environnant

Il nous reste enfin à souligner la dimension corporelle du rapport entre le sujet et le « monde de la vie ». Celle-ci procède directement des analyses précédentes. On se souvient en effet que le monde de la vie de Husserl – de même d'ailleurs que le monde environnant décrit par Heidegger – se définit comme le monde du *sens*. Plus exactement, dans le monde de la vie, le sujet se trouve mis en contact avec une compréhension historique du sens des choses et de l'existence (laquelle constitue en même temps une incitation à poursuivre l'élaboration d'un sens universel). Or, en tant qu'univers du sens, le monde de la vie est à la fois un monde

d'objets et un monde intersubjectif. C'est pourquoi, le monde de la vie implique le sujet dans sa chair, puisque celle-ci participe toujours du rapport de l'individu aux choses et aux autres. Tout d'abord, le sens historique dont le monde de la vie est porteur se trouve déposé dans les choses. Ce sont les objets environnants qui se trouvent immédiatement affectés d'une signification pratique ou culturelle pour le sujet. Le terme « objet » est à prendre ici au sens large, comme pouvant désigner un outil, un objet culturel, un monument etc. Autrement dit, c'est à travers son rapport aux choses que l'individu se trouve d'emblée inscrit dans une certaine intelligibilité historique. Ainsi le monde de la vie possède-t-il une densité corporelle qui le caractérise, dans la mesure où les choses qui le composent revêtent nécessairement une sorte de corporéité. Dans ces conditions, c'est d'abord à travers sa chair que le sujet a part au monde de la vie. Car, précise Husserl dans la *Crise des sciences européennes*, « la sensibilité, le fonctionnement égologique actif de la chair et des organes charnels, fait (…) essentiellement et fondamentalement partie de toute expérience des corps »[222]. Si donc la chair est ce par quoi le sujet accède aux choses, c'est par elle aussi que l'individu pénètre originairement le monde de la vie.

En outre, nous avons rappelé précédemment que le monde de la vie est caractérisé par sa dimension intersubjective : le sens dont ce monde est porteur résulte d'une élaboration collective et il est valable pour « nous », écrit Husserl, c'est-à-dire pour les membres de la communauté culturelle concernée. À travers le monde de la vie, nous sommes d'emblée mis en relation avec d'autres sujets, contemporains, ou qui nous ont précédés dans le temps. À cet égard, le corps de chair semble continuellement impliqué dans l'expérience du monde de la vie, puisqu'il est l'organe même de l'intersubjectivité. Que telle signification soit aussi valable pour l'autre (prédécesseur ou contemporain) suppose à tout moment que je puisse faire l'expérience d'autrui dans mon corps, quand bien même cette expérience n'est pas effectivement réalisée. Ce qu'il importe alors de souligner, c'est le lien entre le caractère de chose du monde de la vie et son caractère intersubjectif. Pour le sujet participant au monde de la vie, ces deux caractères en effet sont étroitement liés. D'un côté, l'expérience des objets, en ce qu'elle donne accès à des significations collectives, implique l'expérience d'autrui. Dans un livre, sur un monument, je lis la trace d'autrui. De l'autre côté, la participation à l'intersubjectivité du monde de la vie passe fondamentalement par le contact avec les choses. Les choses, prises au sens large, sont l'intermédiaire du rapport de l'individu aux autres et aux

---

[222] *La Crise des sciences européennes et la philosophie*, *op. cit.,* p. 121.

générations passées et à venir. Ainsi le monde de la vie apparaît-il au premier chef comme celui d'une communauté de sujets incarnés ayant contact les uns avec les autres par les choses. On peut ici noter que, à la suite de Husserl et d'une autre façon que lui, Heidegger a également valorisé le rôle du corps dans l'expérience du monde environnant. Chez Heidegger, en effet, le rapport du *Dasein* au monde environnant est parfois présenté comme étant essentiellement de nature affective. Heidegger parle de la tonalité affective qui émane du monde environnant et par laquelle l'être humain peut être assailli : la tristesse par exemple, ou la peur sont des tonalités de ce genre. Il ne s'agit pas du tout ici d'un sentiment subjectif, mais d'une coloration du monde commun environnant[223]. Cependant, il est clair que la tonalité affective n'intéresse Heidegger que dans la mesure où le *Dasein* y participe, existe à travers elle. La tonalité est encore une modalité de l'être au monde du *Dasein*[224]. Or, comment l'être humain peut-il être affecté par la tonalité affective du monde, si ce n'est en sa chair ? C'est pourquoi ces réflexions d'Heidegger sur l'affectivité ont parfois été considérées comme une étape à part entière dans l'élaboration phénoménologique de la pensée du corps propre.

E - Jalons pour une phénoménologie du corps politique

Dans la section précédente, nous avions montré que, selon Husserl (du moins dans *La Crise des sciences européennes*), l'existence subjective se réalisait à travers l'appartenance du sujet au monde de la vie. Nous avions aussi suggéré que, par cette proposition, la phénoménologie husserlienne se trouvait ouverte à la question du politique, laquelle a rapport au fait que la liberté humaine s'accomplit dans certaines conditions créées par l'organisation de la communauté politique. Puis il nous est apparu que le corps, pris en son sens spécifiquement phénoménologique, joue un rôle central dans le rapport du sujet aux choses et aux autres, c'est-à-dire aussi dans sa participation au monde de la vie. En d'autres termes, l'appartenance du sujet au monde de la vie ne peut être comprise qu'à partir du phénomène premier de l'incarnation, par lequel le sujet est originellement à la fois chair et corps. Aussi cette nouvelle proposition nous invite-t-elle à penser qu'il existe, de façon sous-jacente au

---

[223] « Il semble ainsi que, chaque fois, une tonalité soit déjà là comme une atmosphère dans laquelle d'abord nous baignerions et par laquelle ensuite nous serions disposés de part en part. » *Concepts fondamentaux de la métaphysique : monde-finitude-solitude*, Paris, Gallimard, *Nrf*, 1992, p. 208.

[224] Elle est le : « le *comment* de notre Dasein commun ». *Ibid.*, p. 207.

moins, un rapport entre l'interprétation phénoménologique du corps et l'ouverture de la phénoménologique au problème politique. Telle est l'hypothèse que nous voudrions formuler et défendre dans ce travail. C'est, nous semble-t-il, parce qu'elle comprend la subjectivité humaine comme incarnée que la phénoménologie est susceptible de nous aider à penser l'inscription de la liberté humaine dans son cadre politique. Avant de développer cette hypothèse à travers la lecture de quatre auteurs diversement liés à la tradition phénoménologique, il nous paraît utile de poser dès à présent quelques jalons pour notre réflexion. En effet, si nous demandons en quoi la phénoménologie du corps aide à penser le problème politique, les analyses précédentes permettent déjà d'avancer quelques éléments de réponse à cette question.

En tout premier lieu, il nous faut insister sur le fait que le corps, en tant que corps de chair, se définit par sa propriété médiatrice. Dans la perspective phénoménologique, le corps charnel rend possible la relation entre le sujet et les choses, l'*ego* et l'*alter ego*, le moi et son monde. Dans chacune de ces relations constituant l'existence subjective, c'est le corps de chair qui assure ainsi la médiation entre les termes de la relation. Cette médiation revêt un double aspect, en rendant possible à la fois la réunion et la distinction des termes concernés. Dans le cas du rapport entre le sujet et les choses, nous avons vu que la chair et le corps de chair concourent à la constitution de la chose elle-même. Ici, la chair apparaît d'abord comme le *medium* de la relation intentionnelle, en ce qu'elle est présente à la fois du côté de la conscience et de l'objet visé. D'un côté, elle adhère à la conscience en tant qu'elle est intérieure à la subjectivité ; de l'autre, la chair est celle de l'objet sensible qui se donne de façon pleine. Ainsi présente de part et d'autre de la relation intentionnelle, la chair rend possible la jonction entre la conscience et l'objet. Cependant, à travers cette jonction, l'une et l'autre ne se trouvent pas confondus. Autrement dit, la chair du sujet est également porteuse d'une différenciation entre elle-même et la chose alors saisie dans son extériorité. On peut penser que cette distinction de l'intérieur et de l'extérieur implique déjà l'incorporation de la chair en un corps individuel. Quoi qu'il en soit, le corps de chair se présente effectivement comme le médiateur de la relation intentionnelle, en ce que, simultanément, il ouvre l'accès de la conscience à la chose et garantit la non-confusion entre l'une et l'autre. De manière comparable, nous avons décrit comment le corps propre permet « l'apprésentation » d'autrui, c'est-à-dire, l'expérience d'une autre subjectivité et de son inaccessibilité ultime pour le sujet

percevant[225]. Ici encore, le rapport à autrui se révèle nécessairement médiatisé par le corps propre qui rend possible l'apparition de l'autre homme dans son altérité[226]. Quant à la participation du sujet au monde de la vie, le corps en est l'organe d'autant plus incontournable que cette participation situe l'individu dans une relation aux choses, qui est en même temps une relation aux autres. Le corps médiatise ainsi le rapport du sujet au sens déposé dans les choses et valable pour une pluralité de sujets. Cependant, la distance entre le sujet et son monde ne se trouve pas annulée, dans la mesure où, pour Husserl, l'appartenance au monde de la vie n'enferme pas le sujet dans un système de significations définitivement fixées. De tout ceci, nous pensons pouvoir tirer l'enseignement général que, pour la phénoménologie, l'existence humaine ne s'accomplit pas de façon immédiate, mais au contraire à travers des médiations dont le corps apparaît comme la première et la plus exemplaire. Or, c'est précisément en tant qu'il constitue un modèle de médiation que le corps est susceptible de servir de référence pour une pensée du politique. En admettant en effet que la question politique s'ordonne autour du rapport problématique entre la liberté de l'individu et son appartenance à une communauté politique, cette question nous renvoie au problème du politique comme médiation. S'il est vrai qu'un sujet accède à l'exercice de la liberté à travers sa participation à une communauté politique (selon un mécanisme qui reste encore à décrire et même à vérifier), et si par conséquent l'existence propre du sujet n'est pas annulée par son inscription dans une telle communauté, n'est-ce pas que l'ordre politique fonctionne à son tour comme une médiation ? Dans ce cas, un parallèle mériterait d'être établi entre l'incarnation du sujet et son inscription dans ce qu'on pourrait dès lors appeler le « corps politique ».

Dans un deuxième temps, nous pouvons, en nous en tenant toujours aux analyses antérieures, préciser notre hypothèse en indiquant que le corps assure sa fonction de médiation grâce au double caractère, à la fois actif et passif, qui lui est propre. Nous avons aperçu en effet au cours de notre réflexion que le corps de chair introduisait dans l'existence subjective une dimension active liée à une certaine passivité. Au tout début de notre analyse

---

[225] Husserl écrivait en 1924 : « Le corps-de-chair étranger dans son analogie corporelle indique un système d'apparitions en tant que système intérieur qui est une limite que je ne puis atteindre effectivement, *ce qu'empêche mon corps propre.* », cité et souligné par Marc Richir, « le problème de l'incarnation dans la phénoménologie », in *L'Âme et le corps*, *op. cit.,* p. 176.

[226] M. Richir commente ainsi : « puisque mon intériorité me paraît immédiate, celle de l'autre et des autres me paraissent médiatisées par la distinction coextensive de l'*Innenleib* et de *l'Aussenleib*, et de là, par ce qui s'institue comme l'*Aussenleib* de l'autre. » *Ibid.*, p. 179.

du corps phénoménologique, nous avions ainsi établi que la chair, par distinction avec le corps biologique, est un élément de la subjectivité vivante qui en conséquence ne peut être perçue de façon extérieure par le sujet. De la sorte, il nous était apparu que la chair impliquait une présence du sujet à lui-même antérieure à toute saisie consciente, et donc passive en ce sens. Par la suite, nous avons montré que la constitution de la chose sensible par la chair s'effectuait sur un mode simultanément actif et passif. Dans l'expérience de l'*alter ego* enfin, il nous est apparu que la *projection* analogique d'un corps *sur* l'autre présupposait en même temps l'*exposition* de l'un *à* l'autre (par laquelle la chair s'incarne en un corps propre). Là encore, nous retrouvions donc cet « enchevêtrement » (Richir) d'activité et de passivité qui caractérise le corps phénoménologique. Il semblerait ainsi que, si le corps est capable de jouer le rôle médiateur qui est le sien, c'est qu'il n'est pas lui-même une nature simple, mais que se trouve sans cesse effectuée en lui une articulation entre ses dimensions active et passive. À ce point, l'interprétation phénoménologique suscite de nouveau un rapprochement avec la question politique telle que nous la formulions. En effet, l'énigme du politique, disions-nous, est celle d'une liberté se réalisant dans l'appartenance à une communauté politique quelconque – c'est-à-dire d'une activité (liberté) liée à une passivité (appartenance). L'existence politique, semblerait-il, repose à son tour sur une forme d'intrication de l'actif et du passif dont le corps propre est le modèle.

Ainsi l'interprétation phénoménologique du corps suggère-t-elle la possibilité d'établir une analogie (à élaborer et à éprouver) entre, d'une part, le rapport de l'existence subjective au corps propre, et d'autre part, la relation de la liberté à la communauté politique dans laquelle elle s'inscrit. L'expression « corps politique » pourrait donc trouver un premier sens analogique dans la comparaison entre ces deux relations. Par ailleurs, nous avons amplement souligné la façon dont le corps propre contribue à l'inscription du sujet dans le monde, en particulier le monde de la vie. Or, de façon plus générale, tout indique dans l'analyse phénoménologique que le corps est ce par quoi nous participons d'un monde commun, quel que soit le registre de communauté envisagé. Autrement dit, tout laisse à penser que le corps jouera aussi un rôle essentiel dans l'appartenance du sujet au monde politique. Du moins cette hypothèse apparaît-elle vraisemblable eu égard aux descriptions phénoménologiques rapportées plus haut. Conformément à une telle hypothèse, l'idée du « corps politique » trouverait une seconde signification dans le fait que l'existence de la communauté politique aurait son fondement dans l'incarnation du sujet humain. Le sens analogique de l'expression

se doublerait d'un autre sens métaphorique exprimant la continuité entre le corps propre et la communauté politique.

Cependant, nos réflexions précédentes nous obligent à considérer le rapport entre l'incarnation du sujet et sa participation à la communauté politique dans toute sa complexité. En effet, nous avons indiqué, au sujet de l'expérience d'autrui en particulier, que l'incarnation de la subjectivité était à la fois le fondement et un effet de cette expérience. Tandis que le fonctionnement du corps propre rend seul possible la reconnaissance d'autrui, la présence d'un autre apparaît à son tour comme une condition nécessaire de l'incorporation de la chair en un corps individuel. Autrement dit, il existe un conditionnement réciproque entre le phénomène de l'incarnation et celui de l'intersubjectivité notamment. À cet égard, nous pouvons d'ailleurs suggérer que l'importance du monde de la vie vient précisément de ce qu'il est le lieu où s'effectue cette réciprocité. En ce qui nous concerne, nous serons ainsi tenue de penser le rapport entre l'incarnation du sujet et son appartenance à la communauté politique, dans ses deux sens possibles. En d'autres termes, s'il s'avère que le corps propre est bien le médiateur de la participation de l'individu à la communauté politique, nous devrons aussi nous interroger sur le rôle de l'institution politique dans l'incarnation de la subjectivité. Réfléchir, d'un point de vue phénoménologique, à la réalité du corps politique, impliquerait donc non seulement d'explorer les ressemblances analogiques entre l'organisation de la communauté politique et le fonctionnement du corps propre, mais aussi de rechercher la façon dont l'incarnation conditionne, et peut-être s'achève grâce à, l'institution politique. Telle est la direction de recherche esquissée par exemple par D. Franck à la fin de son ouvrage précité. Ayant marqué les limites d'une pensée de la chair qui ne prendrait pas en compte le problème de son incarnation à travers le renvoi d'un corps à l'autre, D. Franck définit en effet une double tâche pour la recherche phénoménologique. La première, qui ne nous intéresse pas ici, consisterait dans l'analyse de la différence sexuelle (en tant qu'elle implique la « référence d'une chair à une autre »[227]). Quant à la seconde, elle viserait précisément l'élaboration d'une phénoménologie du politique, fondée sur « la déduction du "corps politique" comme référence d'une chair à la communauté de toutes les autres. »[228]

---

[227] *Chair et corps*, *op.cit.*, p. 171.

[228] *Ibid.*, p. 171.

VII - Conclusion : quatre auteurs pour une enquête

Au terme de parcours historique parmi les sens de la métaphore du corps politique, nous posions la question de savoir si une reprise, ou une réinterprétation contemporaine de cette notion était possible. À cette interrogation générale, nous joignons à présent l'hypothèse que la réflexion phénoménologique, telle qu'elle a été inaugurée par Husserl, pourrait conduire à une redécouverte du politique, et à une élaboration nouvelle de l'idée du corps politique. Le problème est alors de savoir sur quel terrain, et en suivant quelle procédure cette hypothèse peut être éprouvée. Comment vérifier l'hypothèse que la tradition phénoménologique contient les éléments d'une pensée nouvelle du politique et du corps politique ? Dans les deux parties suivantes, nous proposons de rechercher les éléments d'une telle pensée dans l'œuvre de quatre auteurs liés à la tradition phénoménologique. Nous proposons de chercher comment Arendt, Merleau-Ponty, Ricœur et Lefort en sont venus à parler de politique ; et de déterminer si, et par quels chemins, ces auteurs ont retrouvé la question du corps politique. Certes, la manière dont nous avons choisi de conduire notre enquête présuppose en quelque façon que les auteurs de notre corpus s'inscrivent dans la tradition phénoménologique, ce qui pourtant ne pourra être démontré qu'en suivant les réflexions de ces auteurs. Le caractère phénoménologique de la recherche d'Arendt, Merleau-Ponty, Ricœur et Lefort apparaîtra néanmoins très rapidement, dès que nous entrerons dans l'analyse du totalitarisme que ces auteurs ont proposée. Cependant, nous pouvons d'ores et déjà mettre en évidence, par anticipation, un des liens que ceux-ci entretiennent avec la tradition phénoménologique. Ce lien se confirmera dans le cours de notre démonstration.

Ce qui est très frappant dans l'œuvre des auteurs de notre corpus, c'est que le politique y apparaît comme un phénomène, dont l'évidence doit être retrouvée par-delà les préjugés et mécompréhensions dont il est l'objet. Ceci est particulièrement visible chez Arendt, dont on ignore pourtant souvent l'inspiration phénoménologique. En effet, Arendt se propose explicitement de suspendre tout préjugé, qu'il soit ordinaire ou philosophique ou encore scientifique, concernant la politique, afin de retrouver le sens véritable et évident de celle-ci. Il s'agit bien d'une « suspension » et non d'une éradication. Car les préjugés concernant la politique ont peut-être quelque chose à nous dire ; mais pour retrouver le fond de vérité des diverses conceptions du politique, il nous faut n'en tenir aucune pour acquise et tenter de renouer avec le sens vrai de l'expérience politique. Ainsi, écrit Arendt, « si l'on veut parler de

la politique à notre époque, on doit commencer par les préjugés que nous nourrissons tous à l'encontre de la politique (…). »[229] Le problème en effet est que l'évidence du politique a été sinon perdue, du moins recouverte : « nous sommes parvenus à une situation dans laquelle nous ne nous comprenons pas politiquement, où nous ne mouvons précisément pas encore de façon politique. »[230] Retrouver le sens immédiat ou évident de la politique, telle est donc la tâche fondamentale qu'Arendt se fixe. Or, nous le verrons, cette « réflexion phénoménologique » sur le politique conduit Arendt à reprendre et approfondir certaines propositions centrales de la phénoménologie au sujet du rapport de l'individu au monde et à l'autre. L'appartenance de Merleau-Ponty et Ricœur à la tradition phénoménologique est nettement moins discutée et discutable. La question ici est plutôt de savoir comment la phénoménologie merleau-pontienne ou ricœurienne s'applique au politique. Comment, à quel moment, la recherche phénoménologique de Merleau-Ponty et Ricœur devient-elle politique ? Nous verrons que l'un et l'autre affirment avoir ouvert les yeux sur le phénomène politique à partir de certains événements historiques sur lesquels nous reviendrons. L'un et l'autre suggèrent donc à nouveau que le sens du phénomène politique doit être retrouvé par-delà ce qui l'occulte d'abord ou nous le fait méconnaître. Pour Merleau-Ponty, le problème initial est que, dans le cadre du régime libéral, nous sommes conduits à user de notre liberté en oubliant que celle-ci est liée à notre inscription dans une situation politique particulière. Ricœur, quant à lui, suppose que l'évidence du politique doit être retrouvée par-delà toutes les réductions dont le politique fait d'abord l'objet : réduction du politique à l'ordre économique et social en particulier. Lefort enfin reprend à son tour la formule husserlienne (ou heideggérienne) du phénomène au sujet du politique. Le politique, écrit-il, apparaît en se dissimulant. Pour Lefort, en effet, le politique se définit comme un principe de mise en ordre de l'expérience sociale, lequel, par conséquent, se révèle et se cache en même temps à travers l'expérience sociale qu'il sous-tend. On peut donc soutenir que les auteurs de notre corpus partagent une approche phénoménologique du politique, dans la mesure où tous entendent conduire un retour à l'expérience politique elle-même, afin d'en dégager le sens évident, mais non pas d'abord manifeste. Nous verrons d'ailleurs que cette entreprise sépare nos auteurs tout d'abord des sciences sociales dont ils jugent qu'elles réduisent le phénomène politique à un ensemble de faits empiriques, mais aussi de la philosophie au sens strict, dans le mesure où celle-ci a

---

[229] *Qu'est-ce que la politique ?* Texte établi et commenté par Ursula Ludz, traduction de l'allemand et préface de Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, p. 38.

[230] *Ibid.*, p. 35.

tendance à penser le sujet en dehors de sa participation au politique ou à ramener la vie politique à l'application de principes ou d'idées théoriques préétablies.

Nous disons que, pour les auteurs de notre corpus, le phénomène politique se trouve d'abord dissimulé par un ensemble de préjugés, de conceptions, ou de réalités sociales qui le recouvrent. La question se pose alors de savoir comment Arendt, Merleau-Ponty, Ricœur et Lefort eux-mêmes ont pu renouer avec l'évidence du politique. Dans la phénoménologie husserlienne, la suspension des préjugés relève d'un choix et d'une attitude volontairement philosophique. À tout moment, la réduction est possible et il appartient à la liberté du sujet de l'accomplir. L'enquête phénoménologique de nos auteurs au sujet du politique commence de manière différente. La découverte du politique, en ce qui les concerne, n'est pas l'aboutissement d'une démarche volontaire telle que la réduction husserlienne. Elle procède plutôt d'un événement qui révèle le phénomène politique par-delà l'ignorance ou la méconnaissance dont il était d'abord objet. Cet événement, qui fonctionne comme une sorte de réduction, est l'événement du totalitarisme. Si l'on se demande comment la phénoménologie est devenue politique, ou comment nos auteurs ont accédé à l'évidence du politique, la réponse à ces deux questions est que le politique s'est imposé à l'analyse phénoménologique à travers le phénomène totalitaire. Dans la partie suivante, nous allons donc tâcher de suivre la découverte du phénomène totalitaire par Arendt, Merleau-Ponty, Ricœur et Lefort. Plus précisément, nous nous efforcerons de montrer comment ceux-ci renouent avec la question du corps politique à travers leur étude du totalitarisme.

DEUXIEME PARTIE : LE CORPS POLITIQUE DANS L'INTERPRÉTATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU TOTALITARISME

Dans leur première version, les *Origines du totalitarisme* s'intitulaient le *Fardeau de notre temps.* Ce premier titre signifiait de façon explicite que, pour Arendt, le totalitarisme constitue l'objet propre de la pensée politique contemporaine. L'histoire nous contraint, écrivait Arendt dans son introduction, « d'examiner et de porter consciemment le fardeau que notre siècle a posé sur nous – sans nier son existence, ni se soumettre docilement à son poids »[1]. Dans cette partie, nous nous proposons d'analyser la façon dont Arendt et chacun des auteurs de notre corpus a interprété la réalité du totalitarisme. Deux raisons justifient la nécessité de cette analyse. Premièrement, il s'avère que c'est à travers l'étude du phénomène totalitaire que les auteurs dont nous parlons se sont approprié la question politique. Dans la partie précédente, nous avons souligné le fait que la phénoménologie ne constituait pas dans ses commencements une philosophie politique. Mais on peut soutenir que la phénoménologie est devenue politique lorsque certains de ses représentants, et en particuliers les auteurs de notre corpus, se sont confrontés au problème politique. Dans ces conditions, il importe de savoir à quel moment et sous l'effet de quels événements des penseurs d'inspiration phénoménologique ont été conduits à s'intéresser aux questions politiques. Or, il est clair que l'expérience européenne du totalitarisme a joué un rôle principal dans la réorientation politique de la réflexion de nos auteurs. Certes, affirmer que le choc du totalitarisme a été l'élément déclencheur de la pensée politique de ces derniers serait une schématisation. On trouve dans les premiers écrits de Ricœur par exemple des éléments de réflexion politique qui ne sont pas encore directement liés au phénomène totalitaire. De surcroît, nous verrons que, tout en se confrontant au problème du communisme, Merleau-Ponty ne s'est jamais approprié l'adjectif totalitaire. En ce qui concerne Merleau-Ponty, il n'y a donc pas eu véritablement de choc du totalitarisme. Malgré tout, il est très évident que la nécessité de penser le nazisme et le communisme – et leur spécificité « totalitaire » – est à l'origine du mouvement de réflexion de nos auteurs dans le domaine politique. Or, il apparaît que la question du corps politique se trouve au centre des analyses conduites par chacun des penseurs de notre corpus au sujet du nazisme et du communisme. Si nous avons choisi de commencer par examiner l'interprétation que nos auteurs ont avancée de ces deux expériences politiques, c'est donc, en second lieu, que celle-ci nous introduit directement au problème du corps politique. Au tout début de ce

[1] *The Burden of Our Time*, London, Secker and Warburg, 1951, p. viii.

travail, nous rappelions le fait que la discussion concernant la nature du totalitarisme porte notamment sur la dimension organique de la société totalitaire. Dans le cadre du totalitarisme, la société n'est-elle pas conçue comme un grand organisme ? Ne peut-on dire en d'autres termes que la société devient totalitaire au fur et à mesure qu'elle se conforme au modèle du corps politique ? Telle est, on s'en souvient, la thèse défendue par Popper, pour qui le totalitarisme au sens contemporain porte à son accomplissement la volonté de « faire corps » qui travaille la société politique depuis l'antiquité et contredit le mouvement inverse d'épanouissement de la liberté. Les réflexions d'Arendt, Merleau-Ponty, Ricœur et Lefort que nous allons présenter permettent d'éclairer plus largement cette discussion et, dans l'ensemble, de corriger la thèse poppérienne. De manière générale, nous verrons en effet que les analyses de nos auteurs tendent à montrer que le totalitarisme (qu'il soit ainsi nommé ou non) repose sur la négation, et par suite sur la destruction de l'unité du corps politique, remplacée par une unification artificielle et profondément non politique de la société. « Convergence » ne signifie cependant pas « uniformité ». De fait, Arendt, Merleau-Ponty, Ricœur et Lefort ne répondent pas de façon uniforme à la question du rapport entre totalitarisme et corps politique. La réponse de Lefort en particulier se distingue par sa dualité. D'un côté, la théorie de Lefort vise à montrer qu'un modèle organiciste est à l'œuvre dans le fonctionnement du régime totalitaire. À cet égard, Lefort suggère en effet que la société totalitaire est le produit d'une formidable actualisation du modèle du corps politique. De l'autre côté, l'auteur montre cependant, suivant une ligne d'argumentation assez proche de celle d'Arendt, que le mouvement totalitaire ruine le fondement premier du corps politique, dans la mesure où il tente d'accomplir la production du social par lui-même, c'est-à-dire d'abolir de la dimension politique de l'unité sociale. D'une autre façon, l'analyse de Merleau-Ponty est également originale puisque ce dernier considère dans un premier temps l'entreprise communiste comme une tentative pour « donner corps » aux principes humanistes, avant de démontrer, dans les années 1950, que le communisme a dans les faits versé dans l'abstraction et profondément méconnu la réalité du corps social. À travers la spécificité de l'analyse merleau-pontienne ou lefortienne, on voit cependant que chaque auteur donne au final à penser que le totalitarisme occulte et abîme les conditions d'existence du corps politique, même s'il est guidé par un modèle organiciste ou par la volonté devenue aveugle de réaliser complètement certains principes politiques.

Dans cette seconde partie, nous nous proposons donc d'établir, à travers la lecture des quatre auteurs choisis, les éléments principaux d'une phénoménologie du totalitarisme, en

suivant la question particulière du devenir du corps politique dans le monde totalitaire. Cette proposition demande encore quelques remarques introductives. Avant d'entrer dans la lecture des textes, il importe en effet de se demander si quelque chose comme une « phénoménologie du totalitarisme » existe, et ce que cette expression recouvre. En d'autres termes, il s'agit de déterminer s'il existe une approche phénoménologique du totalitarisme qui se distingue clairement des autres modes d'appréhension du système totalitaire. Dans les ouvrages introductifs à l'analyse du totalitarisme, la perspective phénoménologique est souvent mentionnée parmi les différentes approches possibles du totalitarisme, sans que la spécificité de cette perspective soit véritablement définie. Pour établir clairement l'originalité de l'approche phénoménologique, il faudrait en passer par une étude complète des approches concurrentes que nous ne prétendons pas conduire ici. Cependant, il est possible de fournir quelques indications qui nous permettront de ne pas tenir simplement pour donnée l'existence d'une phénoménologie du totalitarisme. De prime abord, l'approche phénoménologique du totalitarisme se distingue, chez Arendt ou Lefort notamment, par une sorte de liberté à l'égard des différences disciplinaires. En ce qui concerne l'œuvre d'Arendt, on a souvent souligné l'impossibilité de rattacher cette œuvre à une discipline académique établie. En effet, l'écriture des *Origines du totalitarisme* semble puiser aussi bien à l'histoire, à la philosophie, à la science politique ou à la littérature. Or, cet éclectisme méthodologique, ou, pourrait-on dire, cette façon de faire feu de tout bois qui se retrouve dans une moindre mesure chez Lefort, est en réalité l'expression d'un projet de pensée spécifique. Il s'agit, pour Arendt d'abord et pour d'autres après elle, de considérer le totalitarisme comme un *phénomène* au sens strict du terme. L'idée que le totalitarisme nous met face à un phénomène politique à observer comporte plusieurs implications. Tout d'abord, cette idée signifie que l'analyse doit en passer par la description des manifestations visibles du totalitarisme. Par définition, un phénomène se donne à voir ou apparaît à travers des aspects sensibles susceptibles d'être décrits. En ce sens, l'approche phénoménologique se rapproche de l'histoire, voire de la sociologie du monde totalitaire. En même temps, le propre du phénomène est de constituer une unité de sens. Le phénomène ne se réduit pas à une série de manifestations distinctes, mais celles-ci donnent accès à l'unité de signification qu'est le phénomène lui-même. En ce qui concerne le totalitarisme, cette définition implique que les aspects sensibles du phénomène totalitaire nous introduisent à la « logique politique » interne du totalitarisme, pour employer l'expression de Lefort. S'il s'agit d'un phénomène, les différentes manifestations du totalitarisme doivent former une unité, c'est-à-dire être animées de l'intérieur par une signification politique qu'il revient à l'observateur de saisir. Le propos

somme toute commun des auteurs de notre corpus sera ainsi de cerner, à travers les apparences extérieures du nazisme ou du communisme, la représentation, le principe, la logique politique sous-jacente au déroulement de ces apparences. Cette entreprise les rapproche alors davantage de la philosophie politique ou de la science politique. Cependant, nous noterons qu'en s'efforçant de dégager la logique politique à l'œuvre dans le monde totalitaire, nos auteurs évitent d'imputer la responsabilité du totalitarisme à une théorie ou à une idée. Certes, puisque nous avons affaire à une logique politique, il doit y avoir des conceptions philosophiques ou des idées plus ou moins affines à la logique totalitaire. Et l'on peut aller jusqu'à dire que certaines théories apparaissent complices du fonctionnement du totalitarisme. En même temps, celui-ci excède nécessairement toute conception théorique particulière. En tant que phénomène, le totalitarisme appartient à l'ordre de la réalité politique dont les idées ne peuvent jamais rendre complètement compte. Encore faut-il comprendre comment telle ou telle représentation revêt une efficacité politique et se met ainsi à ordonner le fonctionnement concret de la société. Analyser les apparences sensibles du totalitarisme afin d'en saisir la logique politique, telle est donc la visée de l'approche phénoménologique. À cela, nous pourrions enfin ajouter qu'à commencer par Arendt, les phénoménologues ont eu tendance à attribuer au phénomène totalitaire une signification non seulement unitaire, mais globale. En d'autres termes, ils ont tendu à penser que l'analyse du phénomène totalitaire ne nous renseigne pas seulement sur la singularité politique du totalitarisme, mais plus largement sur la situation de l'homme à l'époque contemporaine, voire sur la réalité de la condition humaine. Ceci est par exemple visible dans la réflexion de Ricœur, pour qui le totalitarisme a révélé de façon négative la dimension politique de la vie humaine. Une dimension, précise Ricœur, qui, dans la mesure où elle est irréductible, constitue une problématique constante de l'existence de l'homme et nous permet de nous orienter dans toute son histoire.

Cette brève caractérisation de l'approche phénoménologique nous permet de distinguer déjà la phénoménologie du totalitarisme de trois autres perspectives d'ailleurs différentes entre elles. Tout d'abord, nous sommes à présent à même de saisir ce qui sépare l'approche phénoménologique de l'approche souvent qualifiée de « scientifique » de Carl Friedrich, rejoint ensuite par Zbigniew Brzezinski[2]. Par cet adjectif, on n'entend pas affirmer la

[2] Ayant présidé le premier colloque international consacré au totalitarisme en 1953 aux États-Unis, C. Friedrich a publié une première version de sa théorie dans les actes de ce colloque. Cf. Friedrich Carl J. (ed.), *Totalitarianism. Proceedings of a Conference Held at the American Academy of Art and Science 1953*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1954, 386 p.

supériorité scientifique des travaux de ces auteurs mais les rattacher à l'histoire des sciences sociales américaines. Selon Friedrich et Brzezinski, le totalitarisme résulte de la conjonction d'un certain nombre de composantes qui, ensemble, constituent la dictature totalitaire. « Le "syndrome", ou modèle d'éléments interdépendants, de la dictature totalitaire est constitué par l'idéologie, un parti unique généralement dirigé par un seul homme, une police terroriste, un monopole des moyens de communication et un monopole des armes, une économie centralisée. »[3] Pour les auteurs, il s'agit donc d'analyser successivement les différents éléments du syndrome totalitaire, tout en insistant sur le fait que seule leur présence simultanée constitue le totalitarisme. Cependant, dans une perspective phénoménologique, cette définition et cette procédure paraissent relativement inadéquates à l'analyse du phénomène totalitaire. D'une part, en tant que phénomène, le totalitarisme possède une unité interne, telle que les divers aspects du système totalitaire sont autant de manifestations de la logique politique à l'œuvre dans le totalitarisme. Au contraire, Friedrich et Brzezinski s'expriment comme si l'unité du système totalitaire, qu'ils soulignent effectivement, constituait une unité *a posteriori*, résultant de la rencontre d'un certain nombre de composantes distinctes. Si l'on adopte l'attitude phénoménologique, c'est ne pas voir que les divers aspects du totalitarisme s'enchaînent logiquement les uns les autres et ne peuvent être pensés séparément. D'autre part, dans la mesure où il forme une unité de sens, le phénomène totalitaire exige dans la perspective phénoménologique d'être non seulement décrit mais en même temps interprété. L'analyse des traits du totalitarisme n'est véritablement éclairante que lorsqu'elle permet de rattacher ceux-ci à la signification intrinsèque du phénomène totalitaire. La méthode de Friedrich et Brzezinski au contraire implique que le chercheur limite son ambition à l'identification exacte des éléments du syndrome totalitaire. Par rapport à cette tâche, toute tentative d'interprétation du phénomène apparaît inconsidérément précoce. « La méthode scientifique exige qu'un phénomène soit d'abord identifié dans toute sa complexité, avant qu'une tentative puisse être faite "d'expliquer" son existence. »[4] Or, pour Arendt, par exemple, ces deux entreprises ne sauraient être séparées. L'effort pour comprendre le sens du totalitarisme va nécessairement de pair avec le travail de la description. Sous ce rapport,

---

En 1956, Friedrich et Brzezinski ont publié ensemble un livre, largement redevable aux premières intuitions de Friedrich, développant leur modèle scientifique du « syndrome » totalitaire. Cf. Brzezinski Zbigniew K. and Friedrich Carl J., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1965 [1e éd. 1956], 439 p.

[3] *Ibid.*, p. 21.

[4] *Ibid.*, p. 14.

l'approche phénoménologique se veut donc explicitement plus globale que celle des auteurs américains. Cette différence se traduit d'ailleurs dans le traitement des origines du phénomène totalitaire. Dans la perspective dite « scientifique », de même qu'il évite d'interpréter trop tôt le sens du totalitarisme, ainsi le savant devra se limiter dans la recherche des causes du syndrome. Pour Friedrich et Brzezinski, l'origine du totalitarisme demeure inaccessible au regard scientifique et les diverses tentatives d'en établir la généalogie trahissent plutôt la présomption de leur auteur : « quelques brillants efforts ont été faits dans ce domaine, mais ils sont restés spéculatifs et controversés. »[5] En revanche, pour le phénoménologue, notre compréhension du phénomène ne pourra aboutir que lorsque seront mises en évidence les conditions qui ont rendu possible à notre époque l'expérience totalitaire. L'intérêt pour les conditions d'apparition du totalitarisme sépare ainsi nettement les approches « scientifique » et phénoménologique. À preuve la critique bienveillante, et cependant formelle, adressée par Carl Friedrich à Hannah Arendt. Le sens de cette critique peut se résumer dans l'idée que toute tentative pour repérer les conditions d'apparition du totalitarisme reste vaine, dans la mesure où elle ne parvient jamais à rendre compte du passage de ces conditions au système lui-même, lequel dépend de l'intervention créatrice des agents totalitaires et non pas du contexte[6]. Dans ces circonstances, le choix des conditions étudiées reste toujours arbitraire et contingent, puisque rien dans le surgissement du système totalitaire ne désigne quelque élément que ce soit comme ayant nécessairement contribué à sa constitution[7]. Or, l'enquête phénoménologique repose précisément sur l'hypothèse, formulée le plus clairement par

---

[5] Le passage dans son entier est le suivant : « La présente étude (…) ne cherche pas à expliquer pourquoi cette dictature est apparue, car les auteurs sont convaincus qu'une telle explication n'est pas concevable à l'époque présente, bien qu'on puisse décrire quelques conditions essentielles [du phénomène]. Quelques brillants efforts ont été faits dans ce domaine, mais ils sont restés spéculatifs et controversés. » Préface à *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, *ibid.*, p. xi.

[6] Friedrich écrit : « Melle Arendt remarque sagement que son livre n'est pas vraiment une étude des origines, mais quand elle dit qu'il donne un "compte-rendu historique des éléments qui se sont cristallisés dans le totalitarisme", elle surestime la portée de son livre remarquable ; car il traite seulement de *certains* éléments, et ils ne se sont pas "cristallisés", mais ont été fondus et utilisés par les créateurs du totalitarisme. » Cf. *Totalitarianism. Proceedings of a Conference Held at the American Academy of Art and Science 1953*, *op.cit*., note n° 30, p. 60.

Friedrich fait ici référence aux explications fournies par H. Arendt en réponse à Eric Voegelin. Cf. "Hannah Arendt's Reply to Eric Voegelin", *The Review of Politics*, January 1953, n° 15, p. 81. Repris dans *Les Origines du totalitarisme*, suivi de *Eichmann à Jérusalem*, édition établie sous la direction de Pierre Bouretz, Paris, Gallimard, coll. *Quarto*, 2002, p. 968.

[7] Friedrich décrit encore le caractère contingent des enchaînements historiques de la manière suivante : « la route de la pensée occidentale va de Luther à Lincoln, comme elle va de Luther à Hitler. » Cf. *Totalitarianism.Proceedings of a Conference Held at the Americain Academy of Art and Science 1953*, *op.cit*., p. 60.

Arendt, que le phénomène totalitaire éclaire particulièrement certaines dimensions de l'époque contemporaine ayant contribué à rendre possible l'émergence du totalitarisme. Le parti pris phénoménologique de reconnaître une signification globale au phénomène totalitaire semble donc s'opposer terme à terme à la démarche contrôlée de Friedrich et Brzezinski. Nous pouvons illustrer cette opposition en rapprochant deux phrases d'Arendt et Friedrich. En 1951, Hannah Arendt demandait, à propos du totalitarisme : « qu'est-ce qui s'est passé ? Pourquoi cela est il arrivé ? Comment cela a-t-il été possible ? »[8]. Deux ans plus tard, Carl Friedrich lui répondait : « les sociétés totalitaires sont globalement semblables, et elles sont historiquement uniques ; mais pourquoi elles sont ce qu'elles sont, nous ne le savons pas. »[9]

De même qu'elle s'écarte de l'interprétation dite scientifique du système totalitaire, l'approche phénoménologique se distingue également d'une interprétation purement idéologique du totalitarisme. En effet, bien qu'elle cherche à mettre en évidence la logique politique à l'œuvre dans le totalitarisme, et qu'elle suppose donc que le phénomène totalitaire est l'expression d'une sorte de projet politique en acte, l'approche phénoménologique procède cependant d'un effort pour ne pas réduire l'événement historique du totalitarisme à une idée ou à une doctrine qui l'expliquerait entièrement. S'il est vrai que les agents totalitaires ont, plus qu'à l'ordinaire, été guidés dans leur action par l'idéologie, le phénomène totalitaire demeure pourtant en excès par rapport aux théories professées par ces agents. La notion même d'une « phénomène totalitaire » implique que celui-ci possède une consistance historique propre et que le totalitarisme ne résulte pas de la simple application d'une doctrine, aussi erronée, dangereuse, ou méchante soit-elle. Cette compréhension du totalitarisme comme un phénomène en excès par rapport aux théories mêmes qui ont marqué son avènement est explicitement défendue par Lefort. Dans son essai sur le communisme intitulé *La Complication*, Lefort s'en prend directement aux histoires du totalitarisme centrées sur l'analyse des idées et doctrines politiques. Et tout d'abord, Lefort s'en prend aux travaux de Martin Malia dont *La Tragédie soviétique* réduirait selon lui le communisme à l'application d'une utopie doctrinale, ou d'une doctrine utopique, le socialisme[10]. Certes Lefort souligne que l'ouvrage de Malia contient des éléments descriptifs fort rigoureux et suggestifs : Malia

---

[8] Préface à la troisième partie des *Origines,* « le système totalitaire ». Cf. *The Origins of Totalitarianism*, *op.cit.,* p. 387.

[9] *Totalitarianism. Proceedings of a Conference Held at the American Academy of Art and Science 1953*, *op.cit*., p. 60.

[10] *La Complication, retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999, p. 21.

ne cache rien du phénomène totalitaire. Mais ce qui, pour Lefort, mérite d'être mis en évidence et dénoncé, c'est la thèse du livre selon laquelle le communisme aurait été engendré d'une utopie. La critique du texte de Malia accompagne par ailleurs celle de l'ouvrage de François Furet, le *Passé d'une illusion.* Si Furet parle d'« illusion » et non pas d'« utopie », son erreur est toujours aux yeux de Lefort de voir dans le totalitarisme l'aboutissement d'une idée politique devenue folle. Or, précise Lefort, le phénomène totalitaire est bien porté par une « logique politique », mais qui n'est pas identique à la « logique d'une idée ». La logique politique qui caractérise le totalitarisme se définit et se développe sur un plan historique et non théorique. Elle est le principe d'une forme de société, et non seulement le principe d'action de tel ou tel groupe d'hommes[11]. Nous verrons qu'Arendt élabore une compréhension relativement proche du phénomène totalitaire. Tout en rattachant le totalitarisme à certaines fausses représentations de l'homme et de la politique, Arendt s'efforce continuellement de distinguer l'événement ou l'expérience totalitaire des représentations qui permettent de le comprendre. Ce sont d'abord les traits du phénomène totalitaire, sous le IIIe Reich ou en URSS, qui doivent être décrits et pensés, même si cette description peut être soutenue par l'analyse des fausses interprétations du politique. La distinction entre les aspects phénoménologiques et doctrinaux du communisme apparaît moins claire chez Ricœur et Merleau-Ponty. Nous verrons qu'elle est néanmoins présente chez ces deux auteurs. Ricœur analyse certes les illusions dont la doctrine marxiste-léniniste est porteuse au sujet du politique. Mais il ne confond pas le développement du communisme totalitaire avec l'accomplissement du marxisme ni même du léninisme. Quant à Merleau-Ponty, sa réflexion semble conduite simultanément au plan théorique et au plan historique, puisque « l'ultra-bolchevisme » qu'il dénonce désigne à la fois une perversion de la doctrine marxiste et le développement de l'expérience communiste et soviétique. Chez Merleau-Ponty, les dimensions théorique et politique sont donc à la fois mêlées et distinguées. Dans l'ensemble, il nous faut d'ailleurs reconnaître que la différence entre le phénomène totalitaire et les idées ayant présidé à la mise en place du nazisme et du stalinisme est à la fois claire en principe et difficile à maintenir. Arendt, Ricœur et Merleau-Ponty font en effet une large place à l'analyse des théories politiques lors même qu'ils nous invitent à ne pas confondre le registre proprement politique et le registre idéologique de l'histoire humaine.

---

[11] « Je ne doute pas de l'efficacité de la croyance communiste. Mais peut-on l'analyser sans la relier à la formation politique dans laquelle elle avait trouvé son élément, avait prospéré, et qui, au reste, devait longtemps subsister, alors qu'elle avait dépéri ? » *Ibid.*, p. 40.

Enfin, nous pouvons encore distinguer l'approche phénoménologique de la méthode aronienne d'analyse du totalitarisme. Ces deux perspectives ne sont pas entièrement opposées. Aron ne se prive pas de chercher à interpréter l'expérience politique du totalitarisme. Son analyse répond également à une approche plurielle, à la fois philosophique et sociologique du phénomène totalitaire. Cependant, il existe une différence entre l'une et l'autre approches, nettement perceptible dans le traitement des conditions historiques ayant permis la formation du totalitarisme. Dans la perspective phénoménologique, en effet, l'avènement du totalitarisme apparaît lié à une expérience générale de l'homme moderne qui englobe mais dépasse les circonstances concrètes ayant présidé à la naissance du nazisme ou du communisme. Cette expérience se trouve d'ailleurs dévoilée par le phénomène totalitaire, de sorte que celui-ci reçoit une signification particulièrement large : le totalitarisme apparaît comme l'événement central de l'époque, parce qu'il révèle l'expérience caractéristique de l'homme moderne ou contemporain. Dans la perspective d'Arendt, par exemple, le totalitarisme est fondamentalement rendu possible par l'expérience de l'isolement qui caractérise la situation de l'homme moderne et qui rend celui-ci disponible à la domination totalitaire. Chez Lefort, c'est l'expérience de l'indétermination démocratique qui pousse la société en direction du totalitarisme. Ricœur parle à son tour d'un instinct totalitaire de l'homme moderne. Ces interprétations ont donc pour caractéristique d'être foncièrement générales, c'est-à-dire de viser les conditions politiques globales de l'avènement du totalitarisme. Par opposition, la lecture historique de Raymond Aron apparaît nettement plus circonstanciée. Pour Aron, le totalitarisme s'inscrit dans le devenir des sociétés industrielles. Aussi Aron s'efforce-t-il de déterminer d'abord les circonstances économiques, sociologiques et politiques du développement industriel qui ont participé à la constitution du système totalitaire. Encore une fois, cette méthode ne prive pas l'auteur de porter un jugement philosophique sur le sort de la liberté au sein de ce système[12]. Mais elle confère à son interprétation un tour différent de celui de la réflexion phénoménologique. C'est ce qui transparaît dans la recension des *Origines du totalitarisme*, rédigée par Aron en 1954[13]. Dans

---

[12] « L'impartialité ne consiste pas à dire que l'on ne juge pas la grande purge ou que l'on ne veut pas apprécier moralement la pratique qui consiste à condamner des innocents en les obligeant sous la torture à confesser des crimes imaginaires. La seule impartialité authentique consiste à considérer les divers aspects d'un régime, à ne pas choisir arbitrairement les faits, à ne pas juger l'ensemble d'un régime d'après quelques-uns de ses mérites ou démérites. » Raymond Aron, « A propos de la théorie politique », repris dans *Etudes politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p. 165.

[13] « L'essence du totalitarisme. À propos de Hannah Arendt », *Critique*, 1954. Repris dans *Commentaire,* Hiver 2005-06, n° 112, p. 943-54.

cet article, Aron reprend l'analyse arendtienne de la formation d'une société de masse avec une précision qui atteste la préoccupation véritablement sociologique de l'auteur. Là où Arendt cherche par exemple à restituer le sens de l'expérience vécue par l'homme de masse, Aron s'efforce de préciser les caractères sociaux et économiques d'une catégorie sociale nouvelle, « les masses », advenue à l'âge industriel[14]. Parallèlement, il apparaît qu'aux yeux d'Aron le phénomène totalitaire ne nous éclaire que relativement sur la réalité de l'époque. En effet, dans la mesure où le totalitarisme est un épisode de l'histoire du monde industriel, le mouvement de l'industrialisation et, plus généralement, le développement politique des sociétés occidentales possèdent en quelque sorte une signification plus générale que le phénomène totalitaire lui-même. Nous pourrions caractériser l'écart entre l'approche phénoménologique et l'orientation aronienne en reprenant un terme d'Etienne Tassin. À propos de l'analyse arendtienne du totalitarisme, Tassin écrit que le phénomène totalitaire revêt pour Arendt une dimension « époquale ». Par cet adjectif, l'auteur veut désigner l'effort d'Arendt pour interpréter le totalitarisme comme un révélateur de la condition moderne, et même de la condition humaine en général. Dans la perspective phénoménologique, autrement dit, le phénomène totalitaire « fait époque », parce qu'il traduit et révèle la situation propre de l'homme moderne dans le monde. Pour Aron, en revanche, le phénomène totalitaire, aussi significatif soit-il, s'inscrit dans une série de conditions historiques qui apparaissent par elles-mêmes au moins également pertinentes.

Il est donc possible de préciser ce qui distingue la perspective phénoménologique d'autres approches, plus ou moins opposées, du totalitarisme. Cependant, pour que l'existence d'*une* phénoménologie du totalitarisme soit pleinement démontrée, il faudrait encore pouvoir affirmer que les différents auteurs d'inspiration phénoménologique ayant traité du totalitarisme en ont proposé une interprétation commune. En réalité, une telle affirmation ne

---

[14] Aron reproche ainsi à Hannah Arendt de ne pas indiquer si la « populace » constitue un groupe de déclassés nécessairement produit par le développement industriel, ou bien un nom donné à posteriori aux individus tombés hors de leur classe au cours de ce développement, mais qui ne forment pas un groupe à proprement parler. Cf. « L'essence du totalitarisme », *art.cit.*, p. 945.

Notons que sur ce point précis, la critique de Aron paraît relativement injuste. Aron affirme en effet qu'en raison de l'imprécision d'Arendt, on ignore si la désintégration de la société européenne résulte du développement naturel du capitalisme, ou de crises du genre de la guerre. En réalité, Arendt distingue bien entre la « populace », nouvelle classe sociale issue du progrès du capitalisme et les « masses », ensemble hétérogène constitué par les ratés de toutes les classes et produit par la conflagration d'une crise, crise de 1929, guerre de 1914-18 etc. Pour une analyse de ces termes chez Arendt, voir : Margaret Canovan, « The People, the Masses and the Mobilisation of Power : the Paradox of Hannah Arendt's Populism », *Social Research*, Summer 2002, vol. 69, n°2.

va pas sans nuance. Si l'on considère les auteurs de notre corpus, on verra en effet que leur manière de traiter l'expérience nazie ou communiste n'est pas absolument identique. À cet égard, le cas de Merleau-Ponty apparaît tout particulier. Comme nous l'avons déjà indiqué, Merleau-Ponty n'a jamais adopté le concept de totalitarisme. S'il emploie, rarement, l'adjectif totalitaire, c'est pour souligner, dans ses écrits d'après-guerre, que l'expérience communiste ne saurait être dite totalitaire au même titre que le nazisme. De même, on verra que la réflexion de Merleau-Ponty et Ricœur est plus volontiers centrée sur l'histoire des idées que celle d'Arendt et Lefort, parce que les premiers se préoccupent particulièrement d'établir les raisons de la corruption du marxisme. En bref, la notion de « phénomène totalitaire » apparaît autrement plus construite chez Arendt et Lefort que chez Merleau-Ponty et même chez Ricœur. Néanmoins, à partir du moment où ces derniers entreprennent leur critique du communisme, on perçoit une convergence profonde dans la réflexion des quatre auteurs. Tous cherchent en effet à discerner la logique politique sous-jacente au fonctionnement visible du nazisme ou du communisme. Tous parviennent à la conclusion qu'une sorte de négation du politique est à l'œuvre dans l'univers totalitaire, qui apparaît d'ailleurs mortelle pour le corps politique. De cette façon, un même mouvement de pensée est repérable dans les écrits des quatre auteurs, que nous tâcherons de caractériser en conclusion de cette partie. En effet, nous avons choisi, dans cette seconde partie, de ne pas partir des éléments communs à la pensée des quatre auteurs de notre corpus, mais de suivre au contraire, chapitre par chapitre, le cheminement de leur réflexion au sujet du totalitarisme, de manière à ne pas dissimuler la spécificité du parcours intellectuel de chacun. Plus précisément, nous avons suivi l'apparition et le traitement de la question du corps politique dans l'analyse de chaque auteur au sujet des expériences nazie et communiste. Au terme de cette partie, il apparaîtra ainsi que la question du corps politique constitue le premier motif commun à la réflexion des quatre penseurs. Avant d'ouvrir cette seconde partie, nous voulons enfin noter que celle-ci est davantage centrée sur le problème communiste que sur l'expérience nazie. La raison de ce déséquilibre dans l'examen du phénomène totalitaire est que les auteurs de notre corpus, en dehors d'Arendt, ont été largement plus préoccupés par le sort de l'Union Soviétique. Car, d'une part, l'expérience nazie fut plus rapidement terminée que l'expérience communiste, de sorte que nos auteurs se sont surtout centrés sur ce qui constituait pour eux un problème contemporain ; et, d'autre part, l'intérêt initial de Merleau-Ponty, Ricœur et Lefort pour le marxisme justifie que ces derniers se soient particulièrement inquiétés de comprendre la trajectoire du communisme.

I - Hannah Arendt : la destruction totalitaire du corps politique

Arendt a elle-même raconté la façon dont les événements l'avaient poussée presque malgré elle vers la théorie politique[15]. C'est pour répondre à la sollicitation, ou mieux, à la provocation que constituait pour l'intelligence humaine l'expérience nazie qu'Arendt s'est mise à penser en termes non plus seulement philosophiques, mais proprement politiques. À cet égard, l'expérience totalitaire se situe bien à l'origine de la réflexion politique arendtienne. Cependant, la notion même de totalitarisme ne s'impose pas immédiatement à la réflexion de l'auteur. Si, dès 1933, Arendt s'efforce de penser l'histoire européenne en termes politiques, elle ne pense pas aussitôt l'histoire du nazisme en termes totalitaires. En se penchant sur les deux premières parties des *Origines du totalitarisme*, on s'aperçoit d'ailleurs que l'idée de totalitarisme en est curieusement absente. Arendt analyse le développement de l'antisémitisme en Europe ainsi que l'extension de l'impérialisme européen, en tâchant de discerner comment l'un et l'autre ont rendu possible l'expérience nazie, mais sans y voir encore les conditions de possibilité du totalitarisme. Cet état de choses se comprend si on le rapporte à l'histoire de la rédaction de l'ouvrage le plus connu d'Arendt. En effet, comme le rappelle Roy T. Tsao dans un article très complet sur le sujet[16], les deux premiers livres des *Origines* furent rédigés, dans leur grande majorité, entre 1942 et 1946. Or, à cette date, Arendt ne conçoit pas encore le nazisme comme une espèce de totalitarisme. Cette vision s'impose semble-t-il à l'auteur à partir de 1947. Entre 1947 et 1949, Arendt entreprend la rédaction d'un troisième livre, qui n'était pas prévu dans le plan de départ de l'ouvrage, et qui est justement consacré à la description du « système totalitaire ». Parallèlement, on notera que l'ouvrage est publié pour la première fois en 1951 sous le titre *The Burden of our Time*, avant de prendre en 1958 le titre qu'on lui connaît. Entre temps, Arendt a modifié de manière assez significative le texte du troisième livre, en transformant les « remarques conclusives » de la première édition en un chapitre final intitulé « idéologie et terreur ».

---

[15] Entretien avec Günter Gaus, « What remains ? The Language Remains », *Essays in Understanding 1930-1954*, J. Kohn ed., New York, Shocken Books, 1994, p. 1-23.

[16] Roy T. Tsao, "The Three Phases of Arendt's Theory of Totalitarianism", *Social Research*, Summer 2002, vol. 69, n° 2, p. 579-619.

Deux inflexions dans la pensée d'Arendt – note Tsao – ont déterminé l'adjonction au texte initial d'un livre nouveau centré sur le fonctionnement du « système totalitaire ». Premièrement, au terme de la rédaction des deux premiers livres, c'est-à-dire aux alentours de 1946-47, Arendt aurait clairement mesuré l'écart séparant le nazisme lui-même de l'antisémitisme et de l'impérialisme qui l'avaient rendu possible. En d'autres termes, elle aurait alors saisi que l'étude des origines du nazisme ne suffit pas à rendre compte de celui-ci, parce que le phénomène nazi diffère en nature de tout ce qui l'a précédé et des expériences mêmes sur lesquelles il a prospéré. D'où la nécessité de décrire le système nazi en lui-même. En second lieu, la rédaction du « système totalitaire » a procédé de la prise de conscience par Arendt de la similitude profonde entre les régimes nazi et stalinien. Tandis que les deux premiers livres des *Origines* ont été composés en vue d'éclairer l'avènement du nazisme, le troisième livre concerne à la fois les phénomènes nazi et stalinien, dans la mesure où ceux-ci présentent des ressemblances qu'on ne saurait, selon Arendt, dénier. À propos du choix fait par Arendt d'augmenter son ouvrage d'un troisième livre, Tsao écrit ainsi : « Sa décision de traiter le nazisme comme une espèce du totalitarisme – et d'étendre son examen à la version bolchevique de ce dernier également – eut lieu à peu près au même moment où elle abandonna sa conception du premier [c'est-à-dire du nazisme], quelque part aux alentours de 1947 »[17]. Tout en formulant la spécificité du nazisme, Arendt découvre que cette spécificité est partagée par l'URSS stalinienne ; c'est là l'origine de la réflexion arendtienne sur le totalitarisme proprement dit. Qu'est-ce donc qui caractérise en propre le nazisme et qui le rend essentiellement, sinon entièrement, semblable au stalinisme ? Pour Arendt, le totalitarisme se reconnaît au mouvement qui l'entraîne vers la domination totale. Le système totalitaire semble fonctionner de manière à accroître continuellement la domination de l'homme sur l'homme, ou de la société sur elle-même. Mais l'horizon de la domination totale recule au fur et à mesure que la domination réelle augmente, de sorte que le mouvement totalitaire ne peut atteindre son but. D'où une déstabilisation incessante de la société totalitaire qui ne peut trouver de forme politique définitive.

---

[17] *Ibid.*, p. 581.

Pour justifier cette date, Tsao s'appuie sur la correspondance d'H. Arendt, notamment sur une lettre à K. Jaspers datée de septembre 1947. Dans ce courrier, H. Arendt annonce qu'elle devra reprendre entièrement la fin de son ouvrage, consacrée à la structure des États totalitaires, car elle vient de prendre conscience de certains éléments nouveaux et graves, singulièrement concernant la Russie. *Ibid.*, p. 614.

C'est à décrire ce mouvement, son sens et les mécanismes de sa poursuite, que l'analyse du totalitarisme doit donc être consacrée. En définissant ainsi la tâche du penseur, Arendt entend se démarquer des autres approches possibles du totalitarisme. Tout d'abord, l'analyse du mouvement totalitaire passe nécessairement par la description de ses manifestations visibles et sensibles. L'analyse se veut ancrée dans l'expérience même de la société totalitaire. Mais, précise Arendt, on ne saurait s'arrêter à une description de nature sociologique ou inspirée par la méthode des sciences sociales. Car, si le sociologue s'intéresse légitimement aux faits, il se refuse selon Arendt à rechercher dans la réalité empirique l'indice d'un mouvement politique à l'œuvre. Ce faisant, il nous prive de comprendre la signification propre des faits qu'il recueille. Or, pour Arendt, le but du penseur doit être justement de discerner à travers le fonctionnement visible du système totalitaire le mouvement politique qui l'anime de l'intérieur, et qui lui donne son sens. La réalisation de ce but suppose que l'on s'intéresse non seulement aux faits, mais aussi au discours, à la parole propre des agents du totalitarisme qui, quelque biaisée qu'elle soit par les intentions stratégiques des acteurs, demeure un important révélateur de l'intention politique active dans le totalitarisme[18]. Cependant, tout comme Lefort après elle, Arendt se refuse à conduire une analyse purement théorique des fondements doctrinaux ou idéologiques du totalitarisme. Car l'histoire politique n'est pas faite d'idées, mais d'idées passées dans la vie sociale à travers la mise en œuvre d'un système de relations et de pouvoir. C'est bien une intention politique *à l'œuvre* dans la société qu'il s'agit de cerner. Or, l'important pour nous est que l'analyse arendtienne du mouvement totalitaire concerne de très près l'existence du corps politique. En décrivant le fonctionnement du totalitarisme, Arendt parvient en effet à une double conclusion. D'une part, le mouvement totalitaire, dans la mesure où il semble viser un accroissement continu de la domination, réduit de plus en plus la liberté individuelle jusqu'à une sorte d'automatisation de la vie humaine. La signification du totalitarisme réside dans la réduction la plus complète possible de la liberté, c'est-à-dire dans une quasi transformation de la nature humaine. Mais, d'autre part, il apparaît que le mouvement totalitaire érode de manière non moins continue les limites constitutives du corps politique. Il travaille à détruire le rapport entre les individus,

[18] Notons que, pour Arendt, la découverte du sens politique du totalitarisme exige aussi que l'observateur *se laisse affecter* par la connotation morale du phénomène. À cet égard, Arendt s'oppose à l'ambition de neutralité de l'approche sociologique. Sur ce point, voir Peter Baehr : « dentifying the Unprecedented: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Critique of Sociology », *American Sociological Review*, 2002, 67/6, p. 804-31 et *Hannah Arendt, Totalitarianism and the Social Sciences*, Standford University Press, 2010, 231 p.

aussi bien que les délimitations extérieures de la communauté politique. De sorte que l'expérience totalitaire paraît liée à un double évidement : évidement de la liberté individuelle, évidement du corps politique. L'analyse arendtienne nous conduit donc vers cette hypothèse que, dans le totalitarisme, la liberté individuelle n'est pas sacrifiée au renforcement de la communauté politique. Au contraire, la liberté individuelle et la communauté politique semblent succomber ensemble au développement du mouvement totalitaire. La question qui se pose à nous est donc la suivante : en quel sens l'accroissement permanent de la domination politique passe-t-il par la destruction de la communauté politique ? Comment comprendre que le corps politique soit affaibli en même temps, et pour ainsi dire au même degré, que la liberté individuelle ?

A - Réflexion introductive : l'analyse arendtienne du Léviathan

Pour comprendre l'argument de Arendt au sujet de la domination totalitaire et de la destruction du corps politique, il nous semble utile de passer par l'analyse arendtienne du *Léviathan* de Hobbes. Dans le deuxième livre des *Origines*, intitulé « L'impérialisme », Arendt consacre en effet plusieurs pages à une lecture critique du texte hobbesien[19]. Or le propos d'Arendt est précisément de montrer qu'avec le *Léviathan* nous avons affaire à une théorie du pouvoir absolu qui contredit les principes fondamentaux sur lesquels repose l'existence de la communauté politique. L'auteur montre ensuite que la logique hobbesienne éclaire la dynamique sous-jacente à l'impérialisme bourgeois, ce qui ne signifie d'ailleurs pas que la bourgeoisie impérialiste se reconnaissait explicitement dans le texte de Hobbes. Dans ces quelques pages, on trouve ainsi une sorte de condensé de l'argumentation arendtienne concernant l'opposition entre l'extension de la domination politique et le maintien de la communauté politique. La critique arendtienne de Hobbes est sans aucun doute partiale, en ce sens qu'elle vise exclusivement à mettre en évidence une logique expansionniste qui jette à son tour de la lumière sur la nature de l'impérialisme. Ainsi Arendt est-elle conduite à occulter les éléments du texte hobbesien qui permettraient de rectifier ou de nuancer l'hypothèse d'une théorie toute vouée à justifier l'accroissement indéfini du pouvoir. Ceci

[19] *The Origins of Totalitarianism*, *op.cit.,* p. 186-96. L'étude de la théorie hobbesienne forme l'essentiel du chapitre consacré au « pouvoir et à la bourgeoisie ».

posé, notre propos n'est pas de rétablir une interprétation plus impartiale du *Léviathan*, mais de suivre le raisonnement qu'Arendt conduit à travers son commentaire de l'œuvre. Néanmoins, il importe de préciser que, bien que mobilisée pour éclairer les origines du totalitarisme, l'œuvre de Hobbes n'est pas elle-même qualifiée de totalitaire par Arendt, et ne saurait l'être en vertu des principes méthodologiques de l'auteur. Aussi sévère soit-elle, la critique arendtienne ne fait pas de Hobbes un penseur totalitaire. Ce point mérite d'être brièvement démontré.

Pour Arendt, le totalitarisme ne saurait être directement rattaché à l'œuvre de Hobbes puisque, d'une part, le phénomène totalitaire est en excès par rapport à ceux qui l'on rendu possible et, d'autre part, une philosophie ou une pensée ne saurait jamais constituer en elle-même un fait générateur d'une réalité sociale. En premier lieu donc, toute la pensée d' Arendt s'oppose à la réduction du totalitarisme à des causes antérieures. Si par « cause », l'on entend l'idée d'un phénomène devant nécessairement conduire à un événement qui serait sa conséquence, alors il faut dire qu'Arendt ne reconnaît aucune cause au totalitarisme. Rien en effet, selon elle, ne rendait obligatoire l'avènement du totalitarisme. En enquêtant sur les « origines » du phénomène, c'est donc autre chose qu'une explication causale qu'Arendt a voulu dégager dans l'histoire européenne. Sur ce point, Arendt s'est très clairement expliquée dans sa réponse à la critique des *Origines* rédigée par Eric Voegelin[20]. Pour Arendt, il s'agissait non pas de suivre la genèse du totalitarisme à partir de ses causes, mais au contraire de retracer, à partir du choc de l'événement totalitaire, différents traits de l'histoire européenne dont cet événement constitue une combinaison catastrophique. Hannah Arendt, on le sait, définit le totalitarisme comme la *cristallisation* de divers éléments ; par quoi, il faut entendre la combinaison en partie contingente, bien qu'intelligible, de tendances historiques antérieures à l'époque totalitaire. « Le livre, par conséquent, ne traite pas réellement des "origines" – comme son titre le revendique malencontreusement – mais il donne un compte-rendu historique des éléments qui se sont cristallisés dans le totalitarisme. »[21] Par cette façon de définir son œuvre, Arendt disculpe ainsi, d'une certaine façon, les faits et les personnages qui figurent dans les deux premières parties de son livre. En effet, s'il existe une identité entre l'effet et sa cause, on ne peut en revanche assimiler un événement à ses origines. En d'autres

[20] Eric Voegelin, « The Origins of Totalitarianism », *The Review of Politics*, January 1953, p. 68-76.

[21] Réponse à E. Voegelin : « A Reply », *The Review of Politics*, January 1953, p. 78.

termes, les faits ayant fomenté le totalitarisme n'étaient pas en eux-mêmes totalitaires[22]. En ce qui nous concerne, on ne saurait ainsi considérer l'élément hobbesien comme totalitaire, et ce malgré la ressemblance qu'Arendt découvre entre la théorie de Hobbes et la logique du totalitarisme.

À ceci, il faut ajouter qu'Arendt marque une différence très stricte entre le statut historique des idées et celui des événements. L'histoire, dans la perspective d'Arendt, n'est jamais le produit des théories ; il n'y a que les événements pour produire des effets historiques : « ce ne sont pas les idées mais les événements qui changent le monde. »[23] Ainsi, lorsque l'auteur s'efforce, dans *La Condition humaine*, d'analyser l'avènement de la modernité scientifique, c'est à l'invention du télescope, et non aux formulations nouvelles de l'épistémologie qu'elle attribue le rôle principal. « Ni les spéculations des philosophes – dira-t-elle – ni les efforts d'imagination des astronomes n'ont jamais constitué un événement. »[24] En tant qu'elle diffère de l'événement, une idée ne saurait donc être tenue pour responsable d'un état de fait historique. Et les théories ne peuvent entrer dans l'histoire qu'en influençant le comportement des hommes, à travers l'échange des conceptions du monde et la discussion pratique. Par ailleurs, il faut plutôt considérer que ce sont les idées qui constituent un reflet de l'histoire, dans la mesure où la philosophie se contente souvent d'exprimer de manière explicite ce qu'une époque a d'abord vécu ou expérimenté en pratique. De cette façon, le doute cartésien, pour reprendre l'exemple *de La Condition humaine*, traduit le désarroi de l'humanité devant les images du monde fournies par le télescope[25]. En bref, dans la perspective arendtienne, la philosophie semble redevable à l'histoire concrète, bien davantage que celle-ci ne procède de la création de nouvelles théories. Ces considérations valent aussi pour la philosophie de Thomas Hobbes. Quels qu'aient pu être les biais de la théorie hobbesienne, ce ne sont pas les spéculations de Hobbes, mais les événements qui

---

[22] « Par conséquent, je parle seulement d'"éléments" qui se sont finalement cristallisés dans le totalitarisme. (…) En aucun cas, je ne qualifierais l'un d'entre eux de totalitaire » *Ibid*., p. 81.

Le totalitarisme, peut-on dire encore, ne préexiste pas à lui-même : « Cette essence [du totalitarisme], dans mon esprit, n'existait pas avant qu'il soit venu à l'être ». *Ibid.*, p. 81.

[23] *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 273.

[24] *Ibid*., p. 259.

[25] « Descartes et les philosophes, en élevant ce qui était arrivé au niveau de la pensée absolue (*uncompromising*), enregistrèrent le choc énorme de l'événement avec une précision inégalée. » *Ibid.*, p. 273.

transformèrent l'histoire européenne et lui donnèrent son cours totalitaire[26]. En revanche, comme toute philosophie, celle de Thomas Hobbes rejoint l'histoire de son temps. De même que Descartes exprimait l'incertitude existentielle de l'Europe du télescope, de même le *Léviathan* semble traduire l'esprit du siècle de l'avènement de la bourgeoisie. Pour Arendt en effet, l'inspiration du système hobbesien réside dans la mentalité de la classe bourgeoise montante : « Hobbes, en effet, est le seul grand philosophe dont la bourgeoisie puisse exclusivement se réclamer à juste titre, même si ces principes ne furent pas reconnus par la classe bourgeoise pendant longtemps. »[27] À nouveau, la méthode d'Arendt interdit donc de faire de Hobbes un penseur totalitaire. Bien que la critique arendtienne de l'histoire de la pensée apparaisse sans concessions, la diminution du statut historique des idées tend à acquitter la philosophie de toute responsabilité directe dans les malheurs de l'histoire[28]. Contre l'accusation de totalitarisme adressée à des philosophes, ajoutons enfin qu'Arendt est très sensible à la différence de style et de personnalité entre les penseurs d'un côté, et les agents du système totalitaire de l'autre. « Il y a un abîme – souligne-t-elle – entre ces hommes aux conceptions brillantes et faciles et des hommes aux actions brutales, d'une énergique bestialité, abîme qu'aucune explication intellectuelle n'est susceptible de combler. »[29] Bien

---

[26] « La terrible originalité du totalitarisme ne tient pas au fait qu'une "idée" nouvelle soit venue au monde, mais à ce que les actions mêmes qu'elle a inspirées constituent une rupture par rapport à toutes nos traditions ». *La Nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990, p. 42.

[27] *The Origins of Totalitarianism*, *op.cit.*, p. 184.

[28] Arendt refuserait donc de parler comme Popper, ou même, comme Jacob Talmon. Arendt ne rapporterait pas le totalitarisme à la métaphysique de Platon, comme le fait Popper ; elle ne prendrait pas pour but : « de dénoncer tout ce qui dans sa pensée paraît malfaisant, et tout d'abord ses tendances totalitaires ». Cf. *La Société ouverte et ses ennemis*, *op.cit.*, tome 1, p. 35. Elle s'opposerait catégoriquement à l'idée d'une « justice totalitaire » (p. 79) ou d'une « morale totalitaire » (p. 103) contenues dans le platonisme.

De la même manière, Arendt n'accepterait sans doute pas l'idée, énoncée par Talmon, qu'une pensée « démocratique totalitaire » existait en Europe dès le XVIIIe siècle. Cf. *Les Origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1966, p. 11 et 14. (Le livre de Jacob Leib Talmon date, dans sa version anglaise de 1952 ; il est donc exactement contemporain de celui d'Arendt.) Talmon écrit par exemple : « Ajoutons, car c'est le point essentiel, que l'attitude de la démocratie totalitaire est contenue en grande partie dans la pensée originale et générale du XVIIIe siècle. » (p. 14) Notons cependant que Talmon s'explique lui-même sur sa conception des rapports entre une pensée et un mouvement historique ; il apparaît alors que ce que l'auteur appelle « pensée » correspond davantage à un ensemble d'aspirations et de comportements historiquement efficaces qu'à un corpus théorique (p. 22). Sur ce point, Talmon n'est pas si éloigné d'Hannah Arendt. Reste que l'usage de l'adjectif « totalitaire » appliqué au XVIIIe siècle contredit directement l'interprétation arendtienne de l'originalité du totalitarisme.

[29] *The Origins of Totalitarianism*, *op.cit.*, p. 241. Arendt parle plutôt là des intellectuels du XIXe et du premier XXe siècle que des philosophes classiques. Mais sa remarque vaut à plus forte raison pour ces derniers.

que la théorie hobbesienne figure en bonne place parmi les origines du totalitarisme, il n'est donc pas permis de faire du *Léviathan* une œuvre totalitaire. Non seulement l'élément hobbesien ne saurait constituer une cause du phénomène totalitaire qui ne procède d'aucun enchaînement historique inéluctable, mais le registre de la pensée doit toujours être distingué de celui des événements historiques et des pratiques politiques. Ceci étant précisé, l'analyse du texte hobbesien permet effectivement à Arendt de formuler certains arguments qui s'appliqueront plus complètement au phénomène totalitaire. En particulier, elle permet de décrire la contradiction, à première vue paradoxale, entre l'extension du pouvoir et l'existence du corps politique.

De prime abord, l'interprétation arendtienne du *Léviathan* peut sembler paradoxale. Thomas Hobbes est un penseur de la souveraineté absolue de l'État. Quoiqu'elle repose sur un contrat originel entre des individus indépendants, et pour cette raison même, la souveraineté de l'État hobbesien doit pouvoir se déployer de manière illimitée. « En effet – lit-on au début du *Léviathan* – en vertu du pouvoir conféré par chaque individu dans l'État, il dispose de tant de puissance et de force assemblées en lui que, par la terreur qu'elles inspirent, il peut conformer la volonté de tous en vue de la paix à l'intérieur et de l'entraide face aux ennemis de l'étranger »[30]. Dans le cadre de la théorie hobbesienne, le pouvoir intérieur du souverain se trouve porté à son maximum par la nécessité d'assurer la sécurité des personnes. À l'extérieur, la souveraineté de l'État ne rencontre de limite que dans la rivalité avec les autres États du monde. Selon ce schéma, la théorie hobbesienne donne la priorité à l'établissement de la puissance d'État, au détriment des libertés individuelles et de la solidarité internationale. En d'autres termes, l'absolutisme hobbesien, oublieux semble-t-il des droits de l'individu et de ceux de l'humanité, paraît obnubilé par le renforcement de la communauté politique. L'analyse arendtienne prend le contre-pied de cette interprétation apparemment légitime. À partir de l'étude de l'absolutisme hobbesien, Arendt conclut que Hobbes n'est pas parvenu à penser la réalité de la communauté politique : « l'appartenance à une forme quelconque de communauté est pour Hobbes une affaire temporaire et limitée (…). »[31] A ce sujet, Arendt écrit également que la théorie hobbesienne, si elle était réalisée, rendrait inconcevable l'existence du corps politique :

---

[30] Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op.cit*., p. 288.

[31] *The Origins of Totalitarianism*, *op.cit*., p. 188.

> Car s'il était vrai que l'homme est un être tel que Hobbes le conçoit, il serait incapable de jamais fonder un quelconque corps politique.[32]

Selon Arendt, la logique de la politique hobbesienne, au lieu de renforcer la communauté ou le corps politique comme il nous semblait, contribue au contraire à rendre son existence particulièrement précaire. En effet, l'absolutisme hobbesien est tel, suggère Arendt, qu'il ne rencontre de limite véritable ni dans l'existence du peuple, ni dans celle des frontières nationales. Ni le lien politique entre les citoyens (qui ne précède pas l'intervention du souverain), ni la pluralité des États (dont le souverain tente de triompher), ne constitue, en d'autres termes, le cadre naturel d'exercice du pouvoir. En ce sens, Arendt nous invite à considérer que l'absolutisme hobbesien ne s'inscrit pas véritablement dans une communauté politique : dans la mesure où le corps politique forme une entité déterminée, il constitue une limite indésirable à l'extension de la souveraineté. Au fond, la critique arendtienne du *Léviathan* s'appuie sur le fait qu'Arendt prend l'idée hobbesienne d'une souveraineté illimitée de l'État en un sens vraiment littéral. Pris au pied de la lettre, l'absolutisme de l'État outrepasse les frontières mêmes du corps politique.

Tels sont donc les termes de l'interprétation arendtienne du *Léviathan* : le pouvoir de l'État étant conçu comme illimité détruit jusqu'au cadre de l'existence de l'État, c'est-à-dire la communauté politique. Chez Hobbes, l'affaiblissement de la communauté politique se manifeste en premier lieu à travers la séparation des individus. Pour Arendt en effet, le citoyen hobbesien demeure toujours dans l'état de solitude où Hobbes affirme l'avoir originellement trouvé. Tel est donc le premier signe de la contradiction entre l'absolutisme hobbesien et l'existence du corps politique : l'individu, chez Hobbes, ne se hisse jamais au-delà de son isolement initial. « Hobbes, en effet, – écrit Arendt – ne parvient pas et ne veut même pas parvenir à incorporer véritablement cet être à une communauté politique »[33]. De ce point de vue, la rupture constituée par le passage de l'état de nature à l'état civil est plus théorique qu'effective. Le passage à l'état civil tel que Hobbes le décrit « ne change pas le caractère solitaire et privé de l'individu (…) ni ne crée de liens permanents entre lui et ses semblables. »[34] Pour Arendt, la construction politique conçue par Hobbes ne permet donc

---

[32] *Ibid.*, p. 187.

[33] *Ibid.*, p. 187.

[34] *Ibid.*, p. 188.

jamais de corriger ou d'infléchir le caractère de son anthropologie : l'homme, livré à sa nature ou sous le joug de la souveraineté étatique, demeure essentiellement le même, c'est-à-dire lui-même en tant qu'individu séparé de ses semblables. Il reste dans la position d'une « minorité absolue, pour ainsi dire. »[35] Le second versant de la critique arendtienne concerne le périmètre de l'État conçu par Hobbes. Peuplé d'individus sans rapport les uns avec les autres, cet État serait par ailleurs destiné, selon Arendt, à s'étendre indéfiniment par la violence, s'il ne rencontrait l'opposition d'autres États également désireux d'augmenter leur puissance et leur territoire[36]. De même que l'individualisme hobbesien empêchait de concevoir la formation d'une authentique communauté humaine, ainsi l'expansion de l'État à l'extérieur contribue-t-elle à saper les fondements du corps politique. L'impérialisme, autrement dit, apparaît ici comme la seconde manifestation de l'affaiblissement du corps politique dans la théorie hobbesienne. En effet, dans la perspective d'Arendt, le débordement régulier des États impérialistes au-delà de leurs frontières affaiblit constamment l'existence des communautés politiques constituées. Le principe expansionniste apparaît fondamentalement contraire à la logique de l'institution politique : « ce que les impérialistes voulaient en réalité – affirme Arendt – c'était *l'expansion du pouvoir sans la fondation d'un corps politique*. »[37] Cette proposition d'Hannah Arendt renvoie ici au fait que l'univers et non la communauté politique, constitue le véritable horizon d'une politique impérialiste. L'idée d'un État-monde vient ainsi occulter la pluralité des nations, constitutive pourtant de la politique. « Le gouvernement mondial ne peut que défaire et éliminer la politique authentique, c'est-à-dire, différents peuples s'accommodant entre eux dans la pleine assurance de leur puissance. »[38]

Dans la lecture d'Arendt, l'immense organisme du Léviathan ne constitue donc pas un corps politique à proprement parler. Au contraire, il apparaît comme un État paradoxalement dispersé. D'une part, l'atomisme de la société hobbesienne ne semble jamais pouvoir être

---

[35] *Ibid*., p. 187.

[36] C'est sur ce point que la critique d'Arendt semble la plus partiale. En effet, si l'on peut admettre que la soumission à un même souverain n'est pas susceptible de constituer un véritable lien entre des individus supposés pleinement indépendants au départ, en revanche, il paraît plus difficile de soutenir que Hobbes méconnaît la limite extérieure séparant les États les uns des autres. Au contraire, la notion du pluralisme des États paraît continuellement présente dans l'œuvre de Hobbes. Certes, pour préserver son existence, chaque État peut être amené à entrer en conflit avec ses voisins, comme l'individu dans l'état de nature. Mais il ne s'ensuit pas que l'État soit voué à s'étendre indéfiniment à la surface de la terre. L'État hobbesien apparaît plus belliqueux qu'impérialiste. La rivalité des États est vraiment insurmontable ; elle ne saurait déboucher sur l'avènement d'un État universel.

[37] *Ibid*., p. 181. (Je souligne.)

[38] *Ibid*., p. 190, note n° 38.

résolu et, d'autre part, l'État tend à se répandre en un mouvement expansionniste désordonné. Or, selon Arendt, la dispersion de l'État hobbesien s'origine dans la nature du pouvoir politique tel que Hobbes le considère. Dans la conception hobbesienne, le pouvoir apparaît comme la composante essentielle de la constitution de la société politique et il tend pour cette raison à devenir intégral. Ici se situe pour Arendt le fondement de cette incapacité qu'elle repère chez Hobbes à comprendre la nature de la communauté politique. Selon l'interprétation arendtienne, c'est en effet le caractère absolu du pouvoir qui entretient tant l'individualisme des citoyens que l'expansionnisme du souverain. Rappelons tout d'abord qu'en raison de l'appétit de puissance indéfini des individus, l'état civil ne se constitue dans le *Léviathan* que lorsque l'État apparaît comme État omnipotent. Or, dit Arendt, un État tout puissant ne peut que maintenir ses sujets dans un égoïsme des plus étroits. Interdits par l'omnipotence de l'État de toute participation à l'exercice de la souveraineté, les citoyens se trouvent en effet rivés à leur intérêt particulier. Comme il apparaîtra plus tard dans *La Condition humaine*[39], la privation de responsabilité politique enferme l'homme dans sa vie privée. « Exclu de la participation au gouvernement des affaires publiques impliquant tous les citoyens, l'individu perd sa situation propre dans la société et toute connexion naturelle avec ses semblables. »[40] Ainsi le pouvoir absolu de l'État explique-t-il l'atomisation de la société hobbesienne. Mais par ailleurs, l'absolutisme nourrit aussi selon Arendt, la tendance expansionniste de l'État. Car un pouvoir ne saurait être établi de manière absolue une fois pour toutes. En effet, bien que la vie politique tende toujours à se stabiliser, toute immobilisation constitue pour le pouvoir une limite à l'exercice de sa souveraineté. Aussi l'absolutisme, pour se maintenir, devra-t-il s'accroître en permanence de capacités nouvelles. Telle est, selon Arendt, l'origine de l'expansionnisme de l'État hobbesien :

> C'est seulement en acquérant plus de pouvoir qu'il peut garantir le *statu quo* ; c'est seulement s'il parvient à étendre constamment son autorité, et seulement à travers un processus d'accumulation du pouvoir qu'il peut rester stable. La République de Hobbes est une structure vacillante et doit en permanence se trouver de nouveaux appuis à l'extérieur.[41]

---

[39] « Dans la perception antique, le caractère privé de la "vie privée", signalé dans le mot lui-même, était essentiel ; il désignait littéralement le fait d'être privé de quelque chose et même d'une des capacités de l'homme les plus élevées et les plus humaines. » *The Human Condition*, *op.cit.*, p. 38.

[40] *The Origins of Totalitarianism*, *op.cit.*, p. 189.

[41] *Ibid.*, p. 190.

Un pouvoir ne peut être dit « absolu » au sens propre que s'il repousse sans arrêt ses frontières au-delà de leur tracé antérieur.

Ainsi le pouvoir du Léviathan constitue-t-il en même temps la cause de la dispersion de la société politique. Tandis que la monopolisation du pouvoir par le souverain entretient l'individualisme parmi les citoyens, le maintien du pouvoir de l'État suppose son expansion indéfinie à l'extérieur. La doctrine hobbesienne est bien une théorie de l'absolutisme politique, mais non une théorie de la communauté politique. Hobbes affirme la primauté de la souveraineté, mais non l'antériorité du rapport entre individus ; par ailleurs, il formule les principes d'une politique expansionniste, mais néglige les limites constitutives de la communauté politique. Bref, l'image corporelle du *Léviathan* est de façade :

> Car toute structure politique, qu'elle soit nouvelle ou ancienne, laissée à elle-même développe des forces stabilisatrices qui barrent la route à une expansion et à une transformation constantes. Par conséquent, *tous les corps politiques apparaissent comme des obstacles temporaires lorsqu'ils sont vus comme pris dans un courant éternel d'accroissement du pouvoir*. [42]

Plutôt qu'à l'État hobbesien, cependant, c'est au système totalitaire que cette phrase devrait s'appliquer. Pour Arendt en effet, le principe d'un accroissement continu du pouvoir, s'il a quelque origine dans la pensée européenne, n'a jamais été pris au sérieux jusqu'à l'établissement du totalitarisme. Il fallait d'ailleurs, pour que ce principe devienne celui d'une politique, que certaines transformations historiques aient lieu. Entre autres conditions nécessaires à la réalisation de l'absolutisme, l'effondrement de l'ordre social, le développement de l'impérialisme et l'apparition d'idéologies fondées sur une doctrine déterministe de l'histoire, étaient indispensables. Il faut donc prendre la lecture arendtienne de Hobbes pour ce qu'elle est : une tentative de déployer le principe du *Léviathan* jusqu'à ses dernières conséquences théoriques, tentative destinée à soutenir notre compréhension du totalitarisme, mais consciente de dégager une sorte de virtualité théorique du texte. Au final, l'importance de Hobbes vient de ce qu'il nous aide à penser comme un principe du

[42] *Ibid.*, p. 184. (Je souligne.)

totalitarisme l'affaiblissement du corps politique induit par l'augmentation illimitée du pouvoir.

L'originalité du totalitarisme est de donner à *voir* la destruction de la communauté politique qui constitue, selon Arendt, l'horizon virtuel de la pensée hobbesienne. Comme nous le suggérions en introduction, l'analyse arendtienne du phénomène totalitaire est centrée sur la dynamique propre du totalitarisme. Celui-ci se manifeste d'abord à travers le mouvement qu'il impose à la société. Au sujet du nazisme, Klemperer écrit ainsi : « la tendance, le mouvement tendu vers un but est un devoir élémentaire et général. Le mouvement est à ce point l'essence du nazisme, que celui-ci se désigne lui-même comme "Le Mouvement", et sa ville natale, Munich, comme "la capitale du Mouvement", et, alors qu'il cherche toujours pour ce qui lui semble important des mots ronflants et excessifs, il conserve le mot "mouvement" dans toute sa simplicité. »[43] Dans la suite du texte, Klemperer décrit l'activisme du parti nazi qui correspond à sa volonté de refonder régulièrement la société sur une base nouvelle et pure[44]. Mouvement incessant du système totalitaire : la même impression domine les premières pages de l'*Archipel de Goulag*. Soljenitsyne y évoque les flux sans cesse renouvelés d'arrestations et de déportations, en soulignant que ceux-ci ne peuvent jamais s'arrêter de se reformer. « Il y avait comme une pulsation dans les conduites, la pression étant tantôt plus forte, tantôt plus faible que prévu dans le projet, mais jamais les canaux des prisons ne sont restés vides. »[45] Ici encore, chaque nouvelle vague d'arrestation signifie une mise en mouvement de la société, celle-ci étant appelée à secouer ce qui reste en elle de l'ancien monde, ou simplement ce qui pourrait la retenir dans son effort de transformation. D'emblée l'image du totalitarisme s'oppose ainsi pour Arendt à celle de la tyrannie. Fidèle à une conception classique du despotisme, Arendt associe la tyrannie à l'immobilisme politique. De ce côté, écrit-elle, nous trouvons la paix des cimetières ou des

---

[43] *LTI. La Langue du IIIe Reich*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 292.

[44] « La volonté d'action crée de nouveaux verbes. On veut se débarrasser des juifs, alors on "déjudaïse", on veut remettre la vie commerciale entre des mains aryennes, alors on "aryanise", on veut purifier le sang des ancêtres, alors on le "rend-plus-nordique". » *Ibid.*, 292.

[45] *L'Archipel du goulag. Tome 1*, Paris, Seuil, 1974, p. 26. La grande différence entre Arendt et Soljenitsyne est que, pour ce dernier, le mouvement totalitaire commence avec la révolution et se continue après Staline – tandis que, pour Arendt, le totalitarisme soviétique se confond avec la phase la plus dure du stalinisme (à partir de 1934).

déserts de sable[46]. Mais la pratique totalitaire semble provoquer au contraire un ébranlement de toutes choses. « Si cette pratique est comparée à celle de la tyrannie, il semble qu'un moyen ait été découvert de déclencher une tempête de sable qui puisse couvrir toutes les parties de la terre habitée. »[47]

Comme nous l'avons suggéré en commençant, la dynamique totalitaire est pour Arendt l'expression d'une quête de domination qui ne peut s'accomplir. Le mouvement totalitaire ne vise pas l'établissement d'une forme particulière de société dans laquelle il pourrait s'achever. Il est animé par une logique de la domination totale sans terme concevable. En effet, Arendt souligne que la domination totale ne peut se réaliser dans aucune forme de gouvernement établi : dès l'instant que les rapports sociaux se stabiliseraient dans une forme de gouvernement, la fixation des rôles entre dominants et dominés dégagerait une marge infirme de liberté pour les gouvernés. C'est pourquoi le mouvement totalitaire doit sans cesse surmonter les effets émancipateurs liés à la tendance de toute relation sociale à se stabiliser. Il faut dire ainsi que la domination totale n'est, à proprement parler, ni le moyen ni la fin du mouvement totalitaire. La domination recherchée par le mouvement totalitaire ne constitue pas un moyen en vue d'une fin autre. Mais elle ne constitue pas en elle-même une fin, tant sa réalisation est inimaginable. Au sujet du mouvement totalitaire, Arendt écrit ainsi : « un but politique qui constituerait la fin de ce mouvement n'existe tout simplement pas »[48]. Klemperer s'étonnait, dans la citation que nous avons rapportée, que le langage nazi conserve la notion de mouvement dans toute sa simplicité, tandis que sa tendance générale est de former des termes complexes et opaques. Arendt suggère que le totalitarisme constitue précisément un pur mouvement : « Le gouvernement totalitaire *est*, seulement dans la mesure où il est constamment maintenu en mouvement. »[49] Or l'important pour nous est que la dynamique du totalitarisme entraîne la destruction des dimensions constitutives de la communauté politique. Pour Arendt, le mouvement totalitaire ne peut se maintenir qu'en renversant les barrières qui délimitent l'existence de l'association politique. Il commence tout d'abord par rompre le lien entre les individus qui constitue le fondement du corps politique :

---

[46] Fixité et aspect désertique du despotisme : les deux caractères du gouvernement despotique sont empruntés à Montesquieu.

[47] *The Origins of Totalitarianism*, *op.cit.*, p. 616. Le sable dont il est question est celui du désert de la tyrannie : tout se passe dans le totalitarisme comme si le désert despotique avait été mis en mouvement.

[48] *Ibid.*, p. 432.

[49] *Essays in Understanding*, *op.cit.*, p. 344. (Souligné par l'auteur.)

le mouvement totalitaire « ruine toutes les relations entre les hommes »[50]. Mais ce mouvement se poursuit en renversant les limites extérieures qui encadrent l'existence de chaque État : car « ses potentialités ne peuvent être pleinement réalisées que s'il a conquis la terre »[51]. C'est pourquoi le totalitarisme ne menace pas seulement l'individu mais aussi, et non moins directement, l'expérience politique de l'homme : « les conditions dans lesquelles nous existons aujourd'hui dans le champ de la politique sont en effet menacées par ces tempêtes de sable dévastatrices »[52].

B - L'atomisation de la société totalitaire

En premier lieu, le mouvement totalitaire nourrit et se nourrit de l'atomisation de la société. La domination totalitaire passe tout d'abord par la séparation des individus. « Seuls des individus isolés peuvent être totalement dominés. »[53] Que le pouvoir s'exerce d'autant plus facilement sur des sujets isolés les uns des autres est déjà vérifié dans le cadre du despotisme traditionnel. Pour Montesquieu, si les sociétés soumises à un despote paraissent immobiles, c'est que l'absence de communication et d'échange entre les individus rend improbable l'évolution des mœurs et des manières[54]. Mais, sur ce point, la logique du despotisme est radicalisée par le mouvement totalitaire. Le premier en effet se contente d'empêcher les rapports publics entre sujets ; il laisse généralement subsister les relations privées du moment qu'elles restent conformes à l'état des mœurs. Par contraste, le mouvement totalitaire semble requérir une séparation presque absolue des individus, que ce soit dans l'ordre public ou privé. Arendt appelle société de masse, cette société plus radicalement atomisée qu'aucune autre dans l'histoire et qui constitue le cadre social adéquat à la mise en œuvre de la domination totalitaire. L'avènement de la société de masse, poursuit

---

[50] *The Origins of Totalitarianism*, *op.cit.*, p. 610.

[51] *Ibid.*, p. 618.

[52] *Ibid.*, p. 616.

[53] *Essays in Understanding*, *op.cit.*, p. 356.

[54] « On se communique moins dans les pays où chacun, et comme supérieur et comme inférieur, exerce et souffre un pouvoir arbitraire, que dans ceux où la liberté règne dans toutes les conditions. On y change donc moins de manières et de mœurs. » *L'Esprit des lois*, *op. cit.*, p. 575.

Arendt, correspond à la disparition de tout monde commun entre les individus. Ces derniers se trouvent effectivement séparés parce qu'ils n'ont plus de réalité commune en partage.

> Par les termes "société atomisée" et "individus isolés", nous entendons décrire une situation où les gens vivent ensemble, sans rien avoir en commun, sans partager aucun domaine, visible et tangible, du monde.[55]

Suivre le processus totalitaire d'affaiblissement de la communauté politique revient donc tout d'abord à déterminer les étapes de l'atomisation de la société, c'est-à-dire de la destruction du domaine commun entre les hommes. Il faut ici noter que, du point de vue de l'enchaînement historique, l'analyse d'Arendt présente une ambiguïté, qui est peut-être liée à la complexité du phénomène lui-même. En effet, dans le texte arendtien, il apparaît que l'effondrement du monde commun tantôt prépare, et tantôt résulte de la domination totalitaire. Arendt ne renonce jamais au lien entre totalitarisme et atomisation de la société, mais le sens de la corrélation entre les deux phénomènes est soumis à variation. La perte du monde commun apparaît ainsi à la fois comme la condition et comme la conséquence nécessaire du totalitarisme[56]. Cependant, trois étapes peuvent schématiquement être distinguées dans l'atomisation, à la fois pré-totalitaire et totalitaire, de la société. Celle-ci procède de l'effondrement du système de classes ; de l'abolition des normes d'action communes ; enfin, de la perte du monde sensible à travers le règne de l'idéologie.

La société de masse apparaît d'abord chez Arendt comme le produit de l'effondrement du système des classes. Sous ce rapport, les masses constituent une sorte de nouvelle entité socio-économique. Celle-ci se définit par opposition non seulement à la nature des classes traditionnelles mais aussi à la réalité de ce qu'Arendt appelle la « populace » (*mob*). Dans la société occidentale du XIXe siècle, les classes constituaient des groupes sociaux déterminés par leur fonction économique et unis par un intérêt commun. D'autre part, aussi éloignés et conflictuels qu'aient été leurs intérêts, ces groupes restaient liés entre eux par la hiérarchie des classes elle-même. Dans la continuité des analyses de Tocqueville, Arendt souligne en effet que toute hiérarchie à la fois distingue et relie les individus ou les groupes qui y prennent place. Le rapport hiérarchique demeure bien, en d'autres termes, une forme de relation.

---

[55] *Essays in Understanding*, *op.cit.*, p. 356-57.

[56] C'est cette tendance à se sentir étranger au monde et ainsi isolé des autres par la perte du monde commun qui constitue pour Arendt la tendance propre de la modernité.

> Le grand avantage de la monarchie, et de tout gouvernement hiérarchique, c'est que les individus, dont le statut social et politique est défini par leur "distinction", ne sont jamais confrontés à la masse indistincte (…) face à laquelle, ils ne peuvent en appeler qu'à cette minorité absolue qui est la leur et où ils ne sont qu'un.[57]

L'ordre hiérarchique empêche certes l'établissement de l'égalité politique, mais il prévient en même temps l'individu de tomber dans une forme de solitude radicale par rapport à l'ensemble de la société. L'individu peut être subordonné, mais non pas entièrement isolé. Le système des classes constitué au XIXe siècle – dont Arendt est par ailleurs très critique – en tant qu'il forme un substitut à l'ordre hiérarchique traditionnel, préserve ainsi un domaine commun entre les hommes, même si celui-ci apparaît très réduit : l'intérêt économique partagé entre les membres de la classe d'une part, mais aussi l'organisation sociale des différentes classes d'autre part, soutiennent encore l'espace commun de la société. Or, aux marges de ce système, l'Europe industrielle a vu se former un groupe social résiduel, encore différent de la masse au destin totalitaire, et qu'Arendt désigne par le terme de populace. La populace, chez Arendt, constitue un groupe informe, englobant tous les individus jetés hors de leur classe d'origine par la transformation trop rapide de la société capitaliste. Le rythme de développement de l'économie moderne exigeant de chacun une mobilité et une capacité d'adaptation inaccoutumées, cette économie a laissé de côté un certain nombre d'individus de toute extraction, gens inaptes de tout bord n'ayant pas réussi à suivre l'évolution de l'ordre social. Ceux-ci ne forment déjà plus une classe au sens strict, parce qu'ils ne possèdent pas d'intérêt commun, n'occupant aucune fonction dans la production. Mais la populace reste pourtant liée au fonctionnement du système de classes, dans la mesure elle se détermine par rapport aux classes existantes et se nourrit du ressentiment des déclassés à l'égard de la société en général, et de ceux qui trouvent le succès en particulier. La populace, en un mot, forme l'envers du système de classes. Elle constitue cette contre-société du ressentiment, reflet de la société industrielle en développement.

Avec l'émergence des masses, ce dernier rapport avec le système des classes se trouve rompu. Dans le lexique d'Arendt, les masses se définissent comme le produit de l'effondrement de l'organisation des États européens en classes distinctes. Effondrement qui, selon l'auteur, résulte essentiellement de crises historiques d'ampleur globale, du genre de la Grande Guerre, des révolutions ou de séismes économiques à grande échelle. Comme la

---

[57] *Ibid*, p. 337.

populace, les masses forment un groupe hétérogène, né du mélange des classes qui a suivi l'effondrement de celles-ci. Tous les genres, tous les profils se retrouvent parmi les masses modernes. Mais tandis que la populace demeurait une catégorie marginale, déterminée par l'existence du système des classes, les masses forment le gros, ou le cœur des sociétés qu'elles caractérisent.[58] De surcroît, dans un contexte défini par la disparition de toute classe véritablement dominante, les masses ont également perdu ce semblant d'unité que conférait à la populace son ressentiment à l'égard de l'ordre social. Elles apparaissent ainsi profondément atomisées. Ne subsiste au sein des masses ni moralité commune, ni intérêt économique, ni esprit de classe, ni même un sentiment partagé d'humiliation ou de colère qui serait susceptible de lier les individus entre eux. Les masses ainsi comprises constituent pour Arendt la véritable base sociale du totalitarisme et ce, en raison précisément de leur atomisation : « l'isolement d'individus atomisés fournit (…) la masse qui est à la base du gouvernement totalitaire. »[59] Cependant, comme nous l'avons indiqué, la difficulté consiste à déterminer si la formation de cette base précède l'apparition du gouvernement totalitaire ou lui succède. Dans la mesure où elles sont le produit des crises européennes – la Grande Guerre ou la crise de 1929 notamment – les masses semblent préexister à l'arrivée du totalitarisme. Ce schéma correspond plus spécifiquement pour Arendt au cas du nazisme. Dans ce cas, la formation d'une société de masse aurait effectivement procédé du désastre de la guerre et de la dépression économique qui s'en est suivie[60]. Le même schéma semble en revanche

---

[58] Voir le résumé de Margaret Canovan, « The People, the Masses and the Mobilization of Power: the Paradox of Hannah Arendt's Populism », *Social Research*, summer 2002. Canovan écrit: « Là où la populace était un phénomène marginal, les masses incluaient presque tout le monde, dans une société qui avait subi un bouleversement catastrophique à l'occasion d'une guerre, d'une révolution, ou d'une dépression économique. » (p. 407).

[59] *The Origins of Totalitarianism*, *op.cit.*, p. 528.

[60] William Sheridan Allen semble contester cette interprétation d'Arendt. Son livre tend effet à prouver que l'atomisation de la société allemande a été volontairement réalisée par les nazis et qu'elle ne précédait donc pas l'avènement de Hitler au pouvoir. Cf. *The Nazi Seizureof Power : the Experience of a Single German Town* (1965), traduction française : *Une petite ville nazie : 1930-35*, Paris, 10-18, 2003, 391 p. Allen n'en juge pas moins que l'atomisation de la société a constitué un élément central du nazisme. Dans la ville dite de Thalburg, « en même temps qu'ils s'en prenaient aux juifs, les nazis entreprirent la partie la plus herculéenne de leur tâche : l'"atomisation" de la société elle-même, par destruction de tout lien social à l'intérieur de la Cité. » *Ibid.*, p. 279. La politique d'atomisation « anéantit les structures de classe et permit de mouler les Thalbourgeois dans ce genre de masse non organisée que les dictateurs aiment tant … » *Ibid.*, p. 293.

Sur les différents aspects historiques de la théorie arendtienne qui demeurent sujets à discussion, voir : Stephen J. Whitfield, *Into the Dark : Arendt and Totalitarianism*, Philadelphia, Temple University Press, 1980, 338 p. Whitfield évoque le problème de la datation historique de la période totalitaire, le rapport entre pouvoir totalitaire et atomisation sociale, la question du rôle du leader et de sa

difficilement applicable au cas soviétique. En effet, au moment de la prise de pouvoir par les bolcheviks, la Russie demeure une société fortement différenciée. En ce qui concerne l'expérience soviétique, il semble donc plutôt que la naissance de la société de masse ait été directement liée à l'exercice du pouvoir totalitaire. « Pour changer la dictature révolutionnaire de Lénine en un gouvernement pleinement totalitaire, Staline devait d'abord créer artificiellement cette société atomisée qui avait été préparée en Allemagne pour les Nazis par les circonstances historiques »[61]. L'anéantissement des catégories bourgeoises et capitalistes, la collectivisation et la lutte contre les paysans riches ou prétendus tels, le renouvellement constant des cadres de la bureaucratie ont été en URSS les moyens de production d'une société de masse. Dans l'ensemble, Arendt balance ainsi entre deux interprétations de l'émergence des masses : d'un côté, elle insiste sur l'émergence catastrophique des masses à l'occasion des crises du XXe siècle ; de l'autre, elle s'efforce de décrire la stratégie totalitaire de destruction des structures sociales.

À ce stade de la réflexion, nous pouvons cependant noter que l'un et l'autre aspects du processus ne sont pas forcément contradictoires. Il est du moins un cas où le processus de formation d'une société de masse a clairement revêtu un caractère à la fois catastrophique et organisé : c'est le cas des États d'Europe centrale, et en particulier de la Pologne. Arendt se concentre sur le nazisme et sur l'Union soviétique proprement dite. Il est pourtant possible de soutenir que les États du bloc de l'Est ont également subi un processus de transformation totalitaire, durant une période plus ou moins longue. Dans le cas de la Pologne, historiens et politistes s'accordent à reconnaître que le pays a connu une forme rigoureuse de totalitarisme jusqu'en 1956[62]. Or en Pologne, l'installation du système totalitaire est effectivement passée par une déstabilisation massive du système de classes qui avait existé avant la guerre. Cette déstabilisation a résulté à la fois de la guerre elle-même et de la politique conduite par le pouvoir communiste à partir de 1944. Comme le rappelle Jan T. Gross dans un article

---

personnalité dans le système totalitaire, l'élément nationaliste de la politique soviétique qu'Arendt négligerait.

[61] *The Origins of Totalitarianism*, *op.cit.*, p. 423.

[62] Sur l'histoire du bloc soviétique et l'évolution de chaque État du bloc, voir notamment G. Mink, *Vie et mort du bloc soviétique*, Paris, Casterman, 1997, 159 p. Sur la question du totalitarisme en Europe centrale et orientale, voir K. Pomian, « Post-scriptum : sur la question du totalitarisme et sur celle de "régime communiste" », in H. Rousso et alii, *Stalinisme et Nazisme. Histoire et mémoire comparées*, Bruxelles, Ed. Complexes, 1999, p. 371-82 ; G. Hermet et alii, *Totalitarismes*, Paris, Economica, 1984, 254 p. ; A. Walicki, « Totalitarianism and Detotalitarization : the Case of Poland », *The Review of Politics*, Summer 1996, 58/3, p. 505-30.

synthétique sur « les conséquences sociales » de la guerre[63], celle-ci a signifié la disparition d'une grande partie de l'élite polonaise, l'anéantissement de la communauté juive de Pologne qui représentait non seulement une partie significative de la population mais une part importante de la société urbaine, l'expulsion enfin des Allemands de Pologne qui, eux aussi, formaient une composante notable de la ville polonaise d'avant-guerre. À cela, il faut ajouter les déplacements massifs de population que la guerre a provoqués et qui ont à leur tour été cause de déclassements et de reclassements considérables[64]. Mais l'organisation sociale polonaise a été d'autre part bouleversée par la politique de type stalinien mise en œuvre par les dirigeants communistes dès 1944. Cette politique a commencé par l'élimination des survivants de la résistance intérieure non communiste, pour la plupart membres de l'ancienne élite sociale[65]. Elle s'est poursuivie à travers la collectivisation forcée de l'agriculture polonaise[66] et la promotion systématique des individus issus des classes populaires notamment dans le système universitaire[67]. Dans l'exemple polonais, il est donc visible que les effets de la guerre se sont joints à l'impact de la politique communiste pour produire une forme de société totalitaire.

Cependant, l'effondrement du système des classes n'aurait pu conduire à une atomisation complète de la société, si celle-ci n'avait par ailleurs été alimentée par la destruction des normes de conduite communes, qu'elles soient de nature juridique ou morale. Ceci nous conduit à l'analyse de la terreur. Car, selon Arendt, la destruction des normes communes est inscrite dans la logique propre de la terreur totalitaire. Premièrement, l'exercice de la terreur implique la négation de l'idée même de loi. « La terreur commence par effacer

---

[63] « Social Consequences of War : Preliminaries to the Study of Imposition of Communist Regimes in East-central Europe », *East European Politics and Society*, March 1989, 3/2, p. 198-214.

[64] Déplacements depuis les territoires annexés au Reich vers le Gouvernement Général, déplacements vers l'Ouest pour éviter l'occupation soviétique à l'Est ; puis déplacements vers l'Est pour fuir l'avancée de l'armée nazie ; enfin installation de 4 millions de Polonais dans les territoires allemands gagnés à l'Ouest à la fin de la guerre.

[65] Voir notamment K. Kersten, *The Establishment of Communist Rule in Poland : 1943-1948*, Berkeley, University of California Press, 1991, 535 p.

[66] J.C. Szurek, *Aux origines paysannes de la crise polonaise*, Le Paradou, Actes Sud, 1982, 178p.

[67] Sur ce sujet, voir par exemple : J. Connelly, « Foundations for Reconstructing Elites : Communist Education Policies », *East European Politics and Societies*, Fall 1996, volume 10, n° 3, p. 367-92. Au sujet de la Pologne, Connely note que la politique des communistes dans le domaine éducatif n'a pas conduit à une entière communisation de l'université. Le taux d'adhésion au POUP est resté relativement faible parmi les professeurs et les étudiants.

les limites des lois instituées par les hommes. »[68] En effet, le principe de la terreur consiste à défaire le rapport normalement établi par la loi entre un certain type d'actions et un certain châtiment. Même dans le cadre d'un gouvernement autoritaire, le châtiment demeure en principe attaché à certaines actions caractérisées par leur signification politique. S'il n'est défini par la loi, le type de conduite susceptible d'être puni est du moins déterminé par la situation politique du pouvoir autoritaire. À cet égard, le propre de la terreur totalitaire est de n'être liée à aucune forme d'action déterminée. La terreur ne punit pas des individus coupables devant la loi ; elle ne s'en prend pas seulement aux opposants politiques. Elle concerne tout un monde d'individus dont les actions demeurent irréprochables selon la loi du régime, et même eu égard aux exigences de son maintien. Dans le cas du nazisme, la terreur vise spécifiquement les membres des races considérées comme serviles, Juifs d'abord et slaves, sans considération de leur attitude à l'égard du pouvoir. En Union Soviétique, elle a concerné successivement les « ennemis de classe », les bolcheviques de la génération de la révolution, les cadres de l'État léniniste, les prisonniers revenus des camps nazis, et une infinité de prétendus saboteurs ou espions. Nicolas Werth a montré que, sous Staline, la terreur a finalement revêtu un caractère aléatoire, dans la mesure où des quotas chiffrés et catégorisés étaient imposés aux tribunaux exceptionnels locaux, critères qui n'avaient aucun rapport avec la réalité sociale et politique[69]. Soljenitsyne raconte également la sidération joyeuse ou désespérée des prisonniers au moment de la proclamation des sentences : étonnamment lourde ou parfois étonnamment légère, chaque sentence semble également improbable et dépourvue de justification. Dans le cadre du régime totalitaire, écrit Arendt, « culpabilité et innocence deviennent des catégories dénuées de sens ; est "coupable" celui qui fait obstacle au passage de la terreur, c'est-à-dire qui entrave, volontairement ou non, le mouvement de la Nature ou de l'Histoire. »[70] Ainsi le fonctionnement de la terreur vide-t-il entièrement de son sens l'idée d'une norme juridique ou politique des actions humaines. Or la référence à des lois ou à des principes politiques communs constitue la condition première des rapports humains à l'intérieur d'une société donnée.

---

[68] *Essays in Understanding*, *op.cit.*, p. 342.

[69] N. Werth, *L'Ivrogne et la marchande de fleursAutopsie d'un meurtre de masse 1937-38*, Paris, Tallandier, 2009, 335 p.

[70] *Essays in Understanding*, *op.cit.*, p. 342.

> Tout comme les habitants d'un immeuble forment un groupe sur la base de cet immeuble particulier qu'ils partagent, de même, c'est par la force de ces institutions politiques et juridiques qui nous offrent, pour notre vivre ensemble, tous les moyens normaux de communication, que nous constituons un groupe social, une société, un peuple, une nation et ainsi de suite.[71]

Les institutions dont parle ici Arendt s'étendent évidemment au-delà des lois qui autorisent et qui punissent ; ce qui manque à la société totalitaire, c'est une forme de gouvernement qui permette aux individus de se rapporter politiquement les uns aux autres. L'effondrement de la loi comme cadre stable et commun des actions individuelles se situe pourtant au cœur du processus d'atomisation de la société totalitaire. Mais il faut aussitôt ajouter que la terreur détruit jusqu'aux critères moraux de l'action humaine. Arendt souligne, en écho à Montesquieu, qu'une société politique peut se maintenir pour une durée déterminée si la force des mœurs ou de la morale supplée à la faiblesse des lois. Or il est clair que, dans le totalitarisme, les normes morales sont emportées par le même mouvement qui ruine l'existence des lois.

Nous pouvons repérer deux facteurs à l'origine de la destruction des normes morales. D'une part, l'exercice de l'action morale est rendu improbable par la disparition de l'espace de visibilité que soutiennent habituellement les institutions juridiques et politiques. Pour Arendt, en effet, l'action morale contient en elle-même une exigence de visibilité : elle demande à pouvoir être vue, louée et remémorée. Mais le système totalitaire fonctionne de manière à couper court à cette exigence. En supprimant les conditions d'un rapport juridique et politique de l'un à l'autre, il anéantit la visibilité des actions individuelles. À cet égard, Arendt souligne que le totalitarisme repose de manière essentielle sur le silence et l'oubli ; il suppose que les hommes vivent cachés les uns par rapport aux autres. Arendt insiste en particulier sur la condition véritablement obscure des hommes déportés qui se trouvent ensevelis dans l'ombre et l'oubli. Dans ces conditions – et en particulier dans la condition des déportés – la survie de la moralité devient de plus en plus improbable. On peut ici évoquer, à l'appui de l'argument d'Arendt, un passage du roman de Primo Lévi intitulé *Maintenant ou jamais*. Primo Lévi fait le récit des activités d'une bande de partisans juifs de Russie progressant à pied vers l'Europe centrale. Arrivés en Pologne, le groupe vide les restes d'un camp dont les prisonniers ont en réalité déjà été exterminés. Or la préoccupation pressante des

---

[71] *Ibid*., p. 357.

partisans est de laisser une trace de leur action, afin que celle-ci ne soit pas pour toujours perdue : « Il faut dire que c'est nous qui avons fait ça ; *autrement ça n'a pas de sens*. »[72] Cette volonté de laisser une trace visible de son action que Primo Lévi prête à ses personnages illustre le besoin de visibilité de l'acte moral dont parle Arendt. D'autre part, la logique de la terreur conduit de manière nécessaire à la confusion des catégories morales : dans la mesure où l'exercice de la terreur repose sur des règles iniques, il contribue à rendre plus ou moins indistincts le bien et son contraire. À cet égard, Zygmunt Bauman a montré, à partir de l'expérience de l'occupation nazie en Pologne, que la terreur anéantit les critères de la morale en les privant de leur fondement rationnel. Sous l'occupation nazie, la distinction du bien et du mal par la raison est rendue impossible du fait de l'application d'un système de rétribution et de châtiment qui attache des conséquences meurtrières à l'action juste et des conséquences relativement moins catastrophiques à l'action injuste[73]. Ainsi, conclut Bauman, « au sein du monde inhumain et irréel fabriqué par les nazis, la raison était l'ennemi de la moralité. La logique exigeait le consentement au crime. »[74] Aussi la séparation des individus engendrée par la destruction de la loi est-elle encore accusée par la ruine des critères communs de la moralité.

Telle qu'Arendt la décrit, la terreur revient donc à saper les bases collectives de l'action individuelle. Elle consiste non seulement à défaire l'autorité de la loi positive, mais à ruiner l'esprit des lois : le sens commun du juste ou de l'injuste, du bien et du mal. En conséquence, la terreur rejette l'individu dans un isolement radical. « Et tout comme les habitants de

---

[72] « — Allons-nous en, dit Gédal.
— Mais on ne signe pas ? demanda Line.
Tous la regardèrent, perplexes ; elle insista :
— Il faut dire que c'est nous qui avons fait ça ; autrement ça n'a pas de sens.
Piotr n'était pas d'accord. [Piotr est le seul non juif de la bande]:
— Ce serait une bêtise et courir un risque inutile.
Gédal et Mendel étaient hésitants.
— " Nous " qui ? demanda Mendel. Nous six ? ou tout le groupe. Ou tous ceux qui…
Mais Mottel coupa court aux tergiversations. Il courut au tas de cendres, y prit un morceau de bois carbonisé et écrivit cinq grandes lettres hébraïques sur le mur blanc de la villa : V.N.T.N.V.
— Qu'est-ce que tu as écrit ? demanda Piotr.
— *V'natnu*, " Et ils restitueront ". »
Primo Levi, *Maintenant ou jamais*, Paris, 10/18, 1983, p. 242.

[73] Un prisonnier évadé est sommé de choisir parmi ses co-détenus quelqu'un pour être exécuté avec lui ; s'il ne le fait pas, cinq autres détenus sont envoyés à la mort en même temps que lui. Episode tiré de l'histoire du camp de Sobibor, près de Lublin, par Z. Bauman, « On Immoral Reason and Illogical Morality », *POLIN. A Journal of Polish-Jewish Studies*, 1988, vol. 3, p. 294-301.

[74] *Ibid*., p. 296.

l'appartement se trouveront isolés les uns des autres si, pour une raison ou pour une autre, on leur enlève leur bâtiment, de même l'effondrement de nos institutions – cet abandon physique et politique, ce déracinement spirituel et social toujours croissant – est le grand destin de masse de l'humanité à notre époque (…) La terreur répond à la perfection à la situation de ces masses en nombre toujours croissant. »[75]

L'atomisation de la société totalitaire s'achève enfin dans le règne de l'idéologie, c'est-à-dire dans la ruine du monde commun sensible. Pour Arendt, l'idéologie totalitaire se définit par un ensemble de caractères qui contribuent à la négation de la réalité. Le discours idéologique, censé accompagner l'accomplissement de l'Histoire, se passe en réalité de tout ancrage dans l'expérience et tend plutôt à la recouvrir. Le réel n'est pas compris par l'idéologie, mais celle-ci semble toujours le devancer dans la mesure où elle énonce la nécessité historique qui est supposée le traverser. « La pensée idéologique en vient ainsi à s'émanciper de la réalité que nous percevons avec nos cinq sens, et insiste sur une réalité "plus vraie" cachée derrière les choses perceptibles, les dominant depuis le lieu de sa cachette, et qui exige un sixième sens pour pouvoir être saisie. »[76] Les exemples de la négation idéologique du réel sont excessivement abondants : l'idéologie déclare riche un paysan qui possède à peine de quoi vivre, fertile, une terre gelée ou épuisée, pleines des granges vides de blé[77] etc. Or, souligne Arendt, l'inscription dans la réalité objective constitue la condition élémentaire du rapport entre les hommes : « Vivre ensemble dans le monde, écrira-t-elle plus tard, signifie essentiellement qu'un monde d'objets se tient entre ceux qui l'ont en commun. »[78]. De sorte qu'en escamotant le réel, l'idéologie détruit le dernier domaine où les individus puissent se rencontrer. Aussi, conclut Arendt, toute relation humaine qui parvient à se maintenir dans l'univers totalitaire semble établie en apesanteur, ayant été privée de tout appui dans le monde réel :

> Certes, vous pouvez encore rencontrer des gens – mais ils sont de moins en moins nombreux – qui s'accrochent les uns aux autres, *comme dans les airs*, sans le secours des modes établis de communication fournis par un monde habité en commun.[79]

---

[75] *Essays in Understanding*, *op.cit.*, p. 357.

[76] *The Origins of Totalitarianism*, *op.cit.*, p. 606.

[77] Voir par exemple le récit de la grande famine ukrainienne dans le roman *Tout passe* de V. Grossman, *Œuvres*, Robert Laffont, Bouquin, 2006, p. 946 *sq*.

[78] *The Human Condition*, *op.cit.*, p. 81.

[79] *Essays in Understanding*, *op.cit.*, p. 358. (Je souligne.)

Le double empire de la terreur et de l'idéologie signifie ainsi l'enfermement de l'individu dans une solitude d'un genre inédit. Il se fonde « sur l'esseulement, sur l'expérience de ne pas appartenir du tout au monde, qui compte parmi les expériences les plus radicales et les plus désespérées de l'homme. »[80]

C - L'indétermination territoriale du système totalitaire

L'affaiblissement de la communauté politique résulte en premier lieu de l'atomisation de la société totalitaire. Or celle-ci possède son pendant dans la destruction des limites extérieures de l'État. Tandis qu'à l'intérieur, le régime totalitaire s'efforce de rompre tous les liens naturels et institutionnels entre les sujets, il projette simultanément son extension à l'échelle de la terre. Pour Arendt, la réalité du mouvement totalitaire ne peut ainsi être saisie que si l'on considère sa prétention à constituer un règne global. « Théoriquement, la domination totale n'est possible que dans les conditions d'un gouvernement mondial. »[81] Dans la mesure où il vise un accroissement maximal de la domination, le mouvement totalitaire tend à nier ou à effacer les frontières politiques entre les différentes communautés humaines. En d'autres termes, la réalisation du mouvement totalitaire exigerait non seulement la soumission complète de l'individu, mais celle de l'humanité. Arendt souligne en effet que l'existence même de modes de vie différents à l'extérieur du monde totalitaire constitue une objection ou une limite à la prétention du totalitarisme. Tant qu'il demeure des êtres humains hors de sa portée, la victoire du totalitarisme reste contestable, y compris dans son propre pays. Dans le dernier chapitre de l'édition originale des *Origines*, Arendt proposait la réflexion suivante :

> Nous ne connaissons pas toutes les implications du système totalitaire et il est probable que nous ne les connaîtrons jamais. Ses potentialités ne peuvent être pleinement réalisées que s'il a conquis la terre, et seulement lorsque *aucun être humain ne peut plus vivre en dehors de sa domination* meurtrière. Les pleines aspirations des gouvernements totalitaires ne pourraient être satisfaites même si la

---

[80] *The Origins of Totalitarianism*, *op.cit.*, p. 612.

[81] *Ibid.*, p. 545.

> terre était divisée entre plusieurs gouvernements totalitaires, car le totalitarisme ne permet aucune diversification – pas même celle de la simple pluralité, puisque le fait même de la compétition pourrait susciter le doute et la rébellion.[82]

Arendt souligne donc avec la plus grande insistance l'incompatibilité entre le totalitarisme et le maintien d'une pluralité de formes politiques. En ceci, l'analyse d'Arendt invite à marquer une différence entre le totalitarisme et des formes absolutistes ou nationalistes de régime autoritaire. Car l'absolutisme ou le nationalisme cherche en principe à augmenter l'intensité du pouvoir ou l'unité de la société sur un territoire déterminé. Au contraire, le totalitarisme apparaît comme un mouvement essentiellement déterritorialisé, dépourvu de tout ancrage véritable dans une communauté humaine déterminée : « Un développement dans le sens de l'absolutisme mettrait un terme à l'impulsion interne du mouvement, et un développement dans le sens du nationalisme constituerait un obstacle à son expansion extérieure, sans laquelle le mouvement ne peut pas survivre. »[83] L'interprétation d'Arendt signifie donc que, paradoxalement, le mouvement totalitaire ne peut s'accomplir à travers l'établissement d'un mode de vie particulier qui lui corresponde. Autrement dit, la dynamique de la domination totale interdit l'institutionnalisation de l'option totalitaire, sa réalisation dans une forme donnée de culture politique :

---

[82] *The Burden of Our Time*, *op.cit.*, p. 477. (Je souligne.)

[83] *The Origins of Totalitarianism*, *op.cit.*, p. 507.

Le propos d'Arendt pose deux questions qu'il ne nous est pas possible de traiter ici. La première est de savoir à quel point la politique étrangère totalitaire avait effectivement le monde pour horizon. Dans le cas du nazisme, les historiens discutent pour savoir si la politique hitlérienne était continentaliste ou globaliste, de même qu'ils s'interrogent sur le degré respectif de planification et d'improvisation dans l'expansion du IIIe Reich. Pour ce qui est de l'URSS, on peut soutenir que l'idée du socialisme dans un seul pays signifiait l'abandon de la perspective universelle de la révolution. En même temps, il est clair que le IIIe Reich et l'URSS étaient portés, soit en fonction d'un programme établi, soit en fonction des opportunités, ou des deux, à déborder au-delà de leurs frontières. Sur la politique étrangère nazie, voir notamment I. Kershaw, « La politique étrangère du IIIe Reich : "un programme de Hitler" ou une "expansion sans objet" ? », *Qu'est-ce que le nazisme ?*, Paris, Gallimard, 1997, p. 210-250. Pour une critique de l'idée d'un globalisme soviétique, voir Whitfield, *op.cit.*, p. 77 *sq*. La seconde question est de savoir si le nationalisme contient effectivement un principe de limitation intrinsèque. Et à cet égard, on est forcé de dire que le nationalisme est équivoque. D'un côté, le nationalisme a présenté dans l'histoire une tendance expansionniste exprimant le désir de puissance et d'affirmation de soi de la nation. De l'autre, l'expansion nationaliste à l'extérieur finit visiblement par entrer en contradiction avec l'existence propre de la nation. L'expansionnisme ne fait pas qu'augmenter la puissance de la nation, il fait peser une tension sur l'existence nationale qui peut devenir insupportable. C'est bien ce qu'Arendt semble signifier quand elle suggère que le totalitarisme n'est pas nationaliste, c'est-à-dire ne prend pas en compte le risque que l'expansionnisme fait peser sur l'existence de la nation. Sur cette question, voir P. Burrin, « Hitler, la race et la nation », in *Fascisme, nazisme, autoritarisme*, Paris, Seuil, 2000, p. 131-142.

> Au moment même où les institutions révolutionnaires se changeraient en un mode de vie national (…), le totalitarisme perdrait son caractère "total" et se trouverait soumis à la loi des nations, selon laquelle chacune possède un territoire déterminé, un peuple et une tradition historique qui la relie aux autres nations – une pluralité qui *ipso facto* contredit toute affirmation qu'une forme particulière de gouvernement puisse être valide absolument.[84]

Dans la lecture d'Arendt, le mouvement totalitaire apparaît ainsi particulièrement acharné contre le pluralisme des cultures politiques, puisque, tout en niant la légitimité des modèles de société étrangers, il s'avère en même temps incapable de se donner une tradition politique propre. Ce dernier aspect peut se résumer dans l'idée selon laquelle le totalitarisme atteint la dignité humaine sous sa forme nationale aussi bien qu'individuelle : « car le respect de la dignité humaine implique ma reconnaissance des autres hommes et notre reconnaissance des autres nations comme sujets »[85].

En pratique, le rejet totalitaire du pluralisme des nations s'exprime, selon Arendt, dans la confusion de la politique intérieure et extérieure. Pour le gouvernement totalitaire, l'étranger relève du domaine de la politique intérieure, la différence entre le national et l'international tendant ainsi à s'effacer. « Logiquement il est incontestable que le projet de conquête du monde implique l'abolition des différences entre le pays conquérant d'origine et les territoires conquis, ainsi que la différence entre politique étrangère et domestique sur laquelle reposent toutes les institutions non-totalitaires existantes et tout le système des relations internationales. »[86] Cette confusion de principe entre l'intérieur et l'extérieur qui, selon Arendt, résulte nécessairement de la logique totalitaire signifie que les habitants de l'étranger seront traités en droit – et si l'occasion le permet, en fait – comme des nationaux. Pour illustrer cette assimilation juridique des étrangers aux nationaux, Arendt retient l'exemple de la politique nazie dans les territoires conquis à l'Est pendant la Seconde Guerre Mondiale. Dans les territoires polonais intégrés au régime nazi, le code pénal du Reich fut imposé et appliqué de manière rétroactive, comme si la partie occidentale de la Pologne n'avait jamais cessé d'appartenir à l'Allemagne. « Le droit nazi considérait le monde entier comme relevant potentiellement de sa juridiction, de sorte que l'armée d'occupation n'était

---

[84] *The Origins of Totalitarianism, op.cit.*, p. 510.

[85] *Ibid.*, p. 590-91.

[86] *Ibid.*, p. 538.

plus un instrument de conquête apportant avec elle le nouveau droit du conquérant, mais un organe exécutif chargé d'appliquer une loi qui était déjà censée exister pour tout le monde. »[87] Du côté soviétique, il est également possible de rapporter l'ingérence de Moscou dans la vie politique des États de l'URSS ou des républiques populaires à l'ambition globale du mouvement communiste. Quoique de manière différente, les règles du régime totalitaire semblent dans les deux cas étendues aux pays voisins, et virtuellement, à l'ensemble du monde. L'indétermination territoriale du mouvement totalitaire suppose donc une conception nouvelle de la loi, désormais comprise comme une règle d'application universelle et non plus comme un ensemble de normes valables pour un pays donné. « En d'autres termes, la prétention au gouvernement mondial est identique à la prétention d'établir sur terre une loi nouvelle et universellement valide. »[88] Nous sommes ainsi renvoyés à la question de l'idéologie. Celle-ci se veut en effet le reflet du mouvement universel de l'histoire humaine, l'expression de la Loi de la Nature dans le cas nazi ou de la Loi de l'Histoire dans le cas soviétique. En ce sens, la Loi qu'énonce l'idéologie s'applique obligatoirement à tout le genre humain. À partir du moment où elle ne constitue plus le cadre institué de l'action humaine, mais reflète le développement nécessaire de l'histoire, la loi devient aussitôt Loi générale pour toute l'humanité. « La légalité totalitaire, exécutant les lois de la Nature ou de l'Histoire, ne se soucie pas de les traduire en normes du juste et de l'injuste pour des êtres humains individuels, mais les applique directement à l'"espèce", au genre humain »[89] D'ailleurs, il importe de préciser que l'idéologie ne se contente pas de considérer l'humanité comme un sujet unique ; mais son application est censée *produire* l'unité du genre humain qu'elle présuppose.

> Les Lois de la Nature et de l'Histoire, si elles sont proprement exécutées, sont supposées produire comme résultat final une "humanité" (*mankind*) unique, et c'est cette présupposition qui se dissimule derrière la prétention au règne mondial de tous les gouvernements totalitaires[90].

---

[87] *The Origins of Totalitarianism*, *op.cit.*, p. 538.

[88] *Essays in Understanding*, *op.cit.*, p. 333. Le passage entier est le suivant : « la distinction et le dilemme de la politique étrangère et domestique sont résolus par la prétention au gouvernement du monde. Cette prétention se trouve ensuite matérialisée à travers le traitement des pays conquis, chacun étant traité, sans considération aucune pour sa propre loi, comme un éternel transgresseur du droit totalitaire, et à travers la punition des habitants en vertu de lois appliquées rétroactivement. En d'autres termes, la prétention au gouvernement mondial est identique à la prétention d'établir sur terre une loi nouvelle et universellement valide. »

[89] *Ibid.*, p. 340.

[90] *Ibid.*, p. 340.

Animé par l'idéologie, le mouvement totalitaire se développe donc à l'horizon d'un genre humain unifié, délivré de la différence des États et des cultures. Par deux fois, le totalitarisme se révèle ainsi en contradiction avec l'existence du corps politique. Brisant la relation d'appartenance entre les personnes, il ruine aussi leur inscription dans un milieu politique particulier.

D - Une politique de l'immédiateté

Dans l'interprétation arendtienne, le mouvement totalitaire accompagne un double processus d'atomisation de la société et d'unification du genre humain (même si celle-ci demeure en grande partie virtuelle). À première vue, une telle interprétation semble contradictoire : comment comprendre que le totalitarisme sépare et unisse en même temps les êtres humains ? Cette question conduit au cœur de l'analyse arendtienne. En effet, le propos d'Arendt est précisément de montrer que, contrairement à une logique qui n'est qu'apparente, l'atomisation de la société totalitaire et l'intégration du genre humain en un ensemble unique se renforcent mutuellement, dans la mesure où l'un et l'autre processus escamotent le niveau d'expérience politique. Ainsi le (faux) universalisme totalitaire se nourrit-il de l'affaiblissement des rapports humains au sein de la société. En retour, l'isolement du sujet est aggravé par son absorption dans la masse du genre humain. « On a souvent dit, et cela est parfaitement vrai, que l'aspect le plus terrible de la terreur tient à ce qu'elle a le pouvoir de lier ensemble des individus absolument séparés et qu'en agissant ainsi, elle isole ces individus encore davantage. »[91] On peut dire que, chez Arendt, le principe du totalitarisme réside dans la rencontre immédiate – c'est-à-dire sans arrangement politique – entre l'individu et l'Homme global. Cette proposition éclaire en particulier la réflexion d'Arendt au sujet du « cercle de fer » de la terreur. La terreur, suggère en effet Arendt, ressemble à un cercle métallique que l'on aurait placé autour des individus et serré jusqu'à la fusion de tous en un seul homme. Cette réflexion n'exprime pas la soumission de l'individu à la primauté du corps politique. Elle illustre au contraire l'identification totalitaire entre l'individu et l'Homme global, qui se réalise par delà toute réalité politique. La terreur :

---

[91] *Ibid*., p. 356.

> …substitue aux barrières (boundaries) et aux canaux de communication entre les hommes individuels un cercle de fer qui les maintient si étroitement ensemble que leur pluralité s'est comme évanouie en un Homme unique aux dimensions gigantesques.[92]

L'Homme unique dont parle Arendt ne figure pas l'unité politique, mais le genre humain ou l'espèce humaine. Or, ce qui assure la continuité entre le mouvement d'atomisation sociale et la production d'une humanité indifférenciée, c'est l'impuissance de l'être humain. D'un côté, l'homme est, en raison de son isolement, privé de toute capacité d'agir. Par suite, il est aisément absorbé dans le processus de formation d'un homme sans détermination politique ou culturelle particulière. L'impuissance produite par la terreur permet ainsi de relier les deux versants de la politique totalitaire. Elle éclaire la façon dont le mouvement totalitaire fait « de chaque homme singulier une partie d'une seule et unique humanité ».[93]

Au début de ce chapitre, nous nous demandions comment le renforcement de la domination politique pouvait aller de pair avec l'affaiblissement de la communauté politique. Dans les sections précédentes, nous avons montré que la recherche de la domination totale entraîne la rupture des rapports humains à l'intérieur de la société, et le déni des limites extérieures de l'État. D'autre part, nous nous demandions comment relier la destruction totalitaire de la liberté humaine à la destruction totalitaire de la communauté politique. Nous nous trouvons maintenant à même de répondre à cette seconde interrogation. En effet, en dénonçant l'intégration immédiate de l'individu au genre humain, et en soulignant l'impuissance que celle-ci recouvre, Arendt suggère que l'exercice de la liberté humaine passe nécessairement par l'inscription de l'être humain dans une communauté politique particulière. En dehors de sa participation à la communauté politique, la figure de l'homme libre est remplacée d'un côté par celle de l'individu esseulé, et de l'autre, par celle de l'homme global et sans détermination. Il y aurait ainsi présente chez Arendt l'idée d'une pauvreté immédiate de l'être humain, lorsque celui-ci est privé de toute appartenance politique. C'est cette pauvreté que le totalitarisme fait apparaître, dans la mesure où il nous donne à voir un individu quasiment séparé des autres hommes et une humanité presque libérée de la politique. Plusieurs images illustrent chez Arendt la pauvreté de l'homme

---

[92] *The Origins of Totalitarianism*, *op.cit.*, p. 600. (Je souligne.)

[93] *Ibid.*, p. 602.

totalitaire. Tout d'abord, Arendt compare l'individu isolé et réduit ainsi à l'impuissance à une sorte de marionnette. Lorsque les individus sont simultanément privés de tout rapport humain et de leur capacité d'agir avec les autres hommes, « il ne reste plus alors que de pâles marionnettes à visage humain, qui se comportent toutes comme le chien dans l'expérience de Pavlov, qui toutes réagissent de manière absolument infaillible même lorsqu'elles vont à leur propre mort, et qui ne font rien d'autre que réagir »[94]. L'individu totalitaire se présente ici sous l'aspect d'un automate. Par ailleurs, Arendt suggère qu'une humanité politiquement indifférenciée se réduirait à une pure espèce. En dehors de toute constitution politique, le genre humain devient, au sens littéral, une espèce biologique regroupant une série d'animaux semblables. Pour le mouvement totalitaire, écrit Arendt, « le problème est de fabriquer quelque chose qui n'existe pas, à savoir un type d'espèce humaine semblable aux autres espèces animales, dont la seule "liberté" consisterait dans la "préservation de l'espèce". »[95] Ainsi le totalitarisme nous révèle-t-il le visage de l'homme à l'état « naturel », c'est-à-dire tel qu'il apparaîtrait s'il était effectivement séparé de toute communauté politique. Dans un article de 1946, Arendt propose une peinture des camps nazis dans laquelle transparaît la misère de l'homme dans cet « état de nature » :

> Puis vinrent les usines de la mort et tous moururent ensemble : jeunes et vieux, faibles et forts, malades ou en bonne santé ; ils moururent non en qualité d'individus, c'est-à-dire d'hommes et de femmes, d'enfants ou d'adultes, de garçons ou de filles, bons ou méchants, beaux ou laids, *mais ils furent réduits au plus petit dénominateur commun de la vie organique, plongés dans l'abîme le plus sombre et le plus profond de l'égalité première.* [96]

Ce texte fait écho à un passage des *Origines* dans lequel Arendt suggère qu'à l'intérieur du système totalitaire, les personnes « sont violemment renvoyées, au beau milieu de la civilisation, à leur identité naturelle donnée »[97], c'est-à-dire à leur pure individualité d'un côté, et à leur appartenance à l'espèce animale de l'autre.

---

[94] *Ibid.*, p. 586-87.

[95] *Ibid.*, p. 565.

[96] « The image of Hell », *Commentary*, September 1946, repris dans *Essays in Understanding*, *op.cit.*, p. 198. traduit par Sylvie Courtine-Denamy, *Auschwitz et Jérusalem*, Paris, Editions Deuxtemps Tierce, 1991, p. 151-52. (Je souligne.)

[97] *The Origins of Totalitarianism*, *op.cit.*, p. 383.

E - Conclusion : le monde-fantôme du totalitarisme

« Au beau milieu de la civilisation », le totalitarisme renvoie l'homme à son être organique ou biologique. Il ne faudrait pourtant pas penser que le totalitarisme marque le triomphe du concret sur le spirituel, ou du charnel sur l'abstrait. Au contraire, nous voudrions montrer pour finir que la destruction de la communauté politique plonge l'être humain dans un univers désincarné. En effet, l'idée est récurrente chez Arendt que le monde totalitaire constitue une sorte d'au-delà ou de monde-fantôme. Cette idée apparaît pour commencer dans l'analyse arendtienne de la terreur totalitaire. Celle-ci, écrit Arendt, ne peut manquer de nous apparaître comme surréaliste, et ses acteurs, qu'ils soient bourreaux ou victimes, comme des personnages fantomatiques. À cet égard, l'histoire du totalitarisme évoque quelque œuvre de fantaisie morbide.

> La chose difficile à comprendre est que, comme dans ce genre de fantaisies, ces crimes ignobles ont eu lieu dans un *monde-fantôme* qui, cependant, s'est bel et bien matérialisé en un monde, possédant tous les caractères sensibles de la réalité, mais auquel il manque cette structure de conséquence et de responsabilité sans laquelle la réalité demeure pour nous une masse de données incompréhensibles.[98]

Le monde totalitaire a bel et bien été. Mais il s'agit d'un monde dans lequel les actions humaines sont privées de signification en raison de la destruction des critères de l'action, qu'ils soient de nature juridique, morale ou politique. Et pour cette raison, le monde totalitaire nous apparaît en même temps irréel, non humain. Ailleurs, Arendt souligne que la destruction du statut politique des individus les prive de leur réalité concrète aux yeux des hommes. Exclu de toute communauté politique l'individu n'apparaît plus que comme un être désincarné. Tel est par exemple le sort de l'apatride devenu pour les autres une sorte d'abstraction : « le monde ne devait rien trouver de sacré dans la nudité abstraite de l'être humain »[99]. Telle est aussi la condition de l'homme de masse, entièrement détaché à la fois du monde et de soi-même. Au sujet des individus peuplant les masses totalitaires, Arendt écrit ainsi : « comparé à

---

[98] *Ibid.*, p. 575.

[99] *Ibid.*, p. 375.

leur non-matérialisme, un moine chrétien ressemble à un homme absorbé dans les affaires du monde. »[100] Le détachement de l'homme totalitaire est tel, autrement dit, qu'il ressemble à une forme de spiritualisme poussé à son terme le plus extrême. Parallèlement, l'aspect fantomatique du totalitarisme procède selon Arendt de la prétention universelle du mouvement totalitaire. Une telle prétention apparaît en effet déconnectée de toute expérience politique, réelle ou imaginable. Elle trahit ainsi la nature virtuelle du monde totalitaire. Décrivant le fantasme nazi d'une société aryenne sans frontières ni étranger, Arendt écrit : « son établissement ne devait pas attendre un futur hypothétique et ne dépendait pas de conditions objectives ; elle pouvait être réalisée immédiatement dans le *monde fictif* du mouvement. »[101] Si le monde totalitaire prend aux yeux d'Arendt une apparence spectrale, nous pouvons donc suggérer que cela tient à la prétention du totalitarisme de s'arracher à la pesanteur du corps politique. Le système totalitaire apparaît de plus en plus fantomatique à mesure que progresse l'atomisation de la société et que se déploie l'ambition universelle du totalitarisme.

À travers son analyse du totalitarisme, Arendt démontre par la négative que la liberté humaine est étroitement liée à l'existence du corps politique. Puisque le mouvement totalitaire anéantit en même temps la liberté humaine et les conditions de l'expérience politique de l'homme, il faut alors penser que la liberté est de nature politique. Il faut, pour être vraiment libre et donc humain, que l'individu puisse se rapporter aux autres à l'intérieur d'une communauté politique par ailleurs inscrite dans des limites déterminées. Cette proposition vers laquelle nous conduit l'interprétation arendtienne du totalitarisme demande cependant à être explicitée. En quel sens de quelle façon la liberté humaine s'accomplit-elle à l'intérieur du corps politique ? C'est à résoudre cette question que notre troisième partie sera consacrée.

---

[100] *Ibid.*, p. 420.

[101] *The Origins of Totalitarianism*, *op.cit.*, p. 474. (Je souligne.)

II - Maurice Merleau-Ponty : l'abstraction communiste

A - Le totalitarisme manqué ?

Pour Arendt, « l'institution des régimes totalitaires (…) représente la nouveauté essentielle de notre époque. En comprendre la nature (…) équivaut pour ainsi dire à comprendre le cœur même de notre siècle. »[102] Si l'on admet avec Arendt que l'analyse du phénomène totalitaire constitue la tâche propre du penseur contemporain, on peut aussi bien soutenir que Merleau-Ponty a été fidèle et infidèle à cette tâche. Un peu à la manière d'Arendt, quoique dans des conditions personnellement moins dramatiques, Merleau-Ponty affirme avoir été éveillé à la pensée du politique par l'événement du nazisme, ou, plus exactement, de la guerre contre le régime nazi. « La guerre a eu lieu » : cela signifie pour Merleau-Ponty que le conflit avec l'Allemagne nazie a ouvert les yeux d'une génération sur les conditions politiques de son existence. Soudainement, la nécessité de défendre par les armes la république a révélé que la liberté n'est pas une affaire individuelle, mais un bien politique dont la jouissance est liée à un certain état de la société. « Même ceux d'entre nous qui n'étaient pas inquiétés et continuaient de peindre, d'écrire, ou de composer des poèmes, éprouvaient, en revenant à leur travaux, que leur liberté de jadis était portée par celle des autres et qu'on n'est pas libre tout seul. »[103] Le nazisme désigne alors ce mouvement de société fondé sur la culture non de la liberté mais de la bestialité. L'antisémitisme nazi, irréductible à la haine individuelle et au ressentiment des déclassés, est bien le signe que le nazisme relève du registre énigmatique de l'histoire *de la société.* Mais bien davantage qu'au problème nazi, Merleau-Ponty s'est confronté à la question du communisme. Défenseur au sortir de la guerre d'une certaine interprétation du marxisme, il a longuement analysé le devenir de la révolution bolchevique. Bien que sa démarche soit au départ empreinte d'équivoque – comme nous le montrerons plus tard – la réflexion de Merleau-Ponty sur le communisme vise à discerner la véritable signification de l'expérience bolchevique et, en particulier, de la violence qu'elle entraîne. Au phénomène nazi, mais surtout à l'expérience

---

[102] *La nature du totalitarisme*, *op.cit.*, p. 64.

[103] « La guerre a eu lieu », *Sens et non sens*, Paris, Nagel, 1966 [1e éd. 1948], p. 246-47.

communiste, Merleau-Ponty s'est donc intéressé de près, dans une perspective à la fois descriptive et interprétative. Pourtant, il est frappant que Merleau-Ponty se passe de réflexion sur la question propre du totalitarisme. Méditant sur le nazisme et sur le communisme, il ne cherche pas cependant à circonscrire la nature « totalitaire » de ces régimes. Non seulement Merleau-Ponty évite de recourir au concept de totalitarisme, mais il évite de manière générale d'en critiquer l'usage, semblant ainsi éluder la question politique sous-jacente à l'existence du concept. Dans ces circonstances, on peut être tenté de dire que Merleau-Ponty a simplement manqué le phénomène totalitaire. Cependant, un jugement si tranché reviendrait à dissimuler le fait que les réflexions de Merleau-Ponty rejoignent sur plus d'un point le questionnement des penseurs du totalitarisme. D'autre part, il risquerait d'occulter les importantes évolutions que la pensée de Merleau-Ponty a connues au sujet du communisme et la façon dont l'auteur s'est rendu à l'idée qu'un mal politique ruinait de l'intérieur la perspective communiste. Merleau-Ponty n'a pas simplement manqué le phénomène totalitaire. Il serait plus juste de dire qu'il l'a vu sans le voir, en ce sens qu'il a décrit certains traits distinctifs du phénomène sans lui donner son nom, sans du coup poser clairement la question du régime que le concept de totalitarisme implique.

Nous évoquions à l'instant les évolutions internes à la pensée de Merleau-Ponty. L'absence continue de référence au totalitarisme couvre en effet deux moments distincts dans l'œuvre de l'auteur. Dans un premier temps, qui va de la guerre au début des années 1950, l'absence du concept de totalitarisme chez Merleau-Ponty apparaît liée à son interprétation compréhensive de l'expérience soviétique. Si le concept semble au départ impertinent pour Merleau-Ponty, c'est qu'il implique un rapprochement entre les différentes formes de totalitarisme que l'auteur récuse au nom de la différence de l'Union Soviétique. Comme il nous est apparu dans le parcours d'Arendt, l'adoption du terme de totalitarisme accompagne la reconnaissance d'un certain nombre de ressemblances entre le nazisme et le stalinisme. Pour Merleau-Ponty cependant, toute équivalence supposée entre l'Allemagne nazie et la Russie soviétique est illégitime. Nazisme et bolchevisme sont fondamentalement inassimilables. À cet égard, il importe de souligner que la position de Merleau-Ponty n'implique aucun déni de la violence mise en œuvre en Union Soviétique. L'existence des camps de travail et les crimes de la police politique sont reconnus comme tels. Il ne s'agit donc pas, pour Merleau-Ponty, d'opposer la violence nazie à l'innocence communiste. Mais, dans la mesure où la violence constitue une donnée insurmontable de l'expérience politique, du moins jusqu'à l'ouverture d'une ère historique nouvelle, il s'agit de voir que la violence

exercée par les nazis et celle qui subsiste en Union Soviétique sont d'une nature intrinsèquement différente. D'un côté, la violence nazie ne vise rien au-delà d'elle. Elle n'est pas censée établir un avenir différent d'où la violence serait exclue. La violence nazie, autrement dit, ne pense pas son abolition. Parallèlement, Merleau-Ponty souligne que cette violence ne s'accompagne d'aucun discours susceptible de lui conférer un sens autre que celui de la pure brutalité. Les nazis, en d'autres termes, justifient la violence pour elle-même sans jamais l'ordonner à des valeurs différentes. « La chambre à gaz est bien plus le slogan et l'intention du camp nazi que le "arbeit macht frei " » ; « Jamais nazi ne s'est encombré d'idées telles que : reconnaissance de l'homme par l'homme, internationaliste, société sans classes »[104]. En ce sens, il n'y a pas non plus dépassement de la violence actuelle dans le discours ou dans la pensée ; bref, la violence nazie est sans dehors. À l'inverse, la violence bolchevique apparaît dans un premier temps chez Merleau-Ponty comme fondamentalement ambiguë. Elle est une violence réelle mais qui pourrait contenir le principe de son dépassement. Pour l'auteur d'*Humanisme et Terreur*, la violence communiste est, ou pourrait être, ouverte sur un au-delà. Elle est une violence possiblement ouverte à la non-violence. Car non seulement la terreur communiste doit en principe déboucher sur une société nouvelle, mais celle-ci devrait déjà s'enraciner dans l'expérience solidaire du prolétariat. Dans ces conditions, toute tentative de rapprochement entre nazisme et communisme semble manquer le caractère essentiel de ces deux types de sociétés. Dans la mesure où c'est le sens de la violence qui détermine celui d'une expérience politique, identifier deux États dans lesquels la violence occupe une place radicalement différente revient à méconnaître leur nature propre. Ici réside la raison première du rejet merleau-pontien du concept de totalitarisme[105]. À l'époque où nous nous situons, l'URSS, selon Merleau-Ponty, ne peut être dite totalitaire comme le nazisme, puisque l'expérience et la théorie du prolétariat confèrent à la violence communiste une signification originale. « C'est par la théorie du prolétariat que le marxisme se distingue radicalement de toute idéologie dite "totalitaire". »[106] En raison de cette spécificité, on ne peut parler *du* totalitarisme que par désinvolture, ou par idéologie : « les

---

[104] « L'URSS et les camps », publié dans *Les Temps Modernes*, 1950 et repris dans *Signes*, Paris, Gallimard, *Nrf*, 1960, p. 337.

[105] Notons que, pour Arendt, il s'agit précisément de montrer que la violence nazie et la violence stalinienne ont le *même sens*, dans la mesure où *ni l'une ni l'autre* ne vise rien en dehors d'elle, où *ni l'une ni l'autre* ne peut déboucher sur une forme de société qui ne serait plus fondamentalement violente.

[106] *Humanisme et terreur : le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1980 [1e ed. 1947], p. 230.

adversaires du marxisme ne manquent pas de comparer cette méthode "totalitaire" avec les idéologies fascistes (…). Mais la comparaison est de mauvaise foi. »[107]

Au cours des années 1940, Merleau-Ponty évite l'usage du concept de totalitarisme parce que celui-ci réduit l'originalité de la violence en régime communiste. Au début de la décennie suivante, le mot demeure absent, tandis que Merleau-Ponty s'éloigne rapidement de ses premières positions. Il nous faut donc saisir à la fois l'évolution de la pensée de Merleau-Ponty et les raisons pour lesquelles cette évolution ne le conduit pas à s'approprier la notion de totalitarisme. À partir de 1951, Merleau-Ponty abandonne le privilège qu'il accordait précédemment à la violence bolchevique. Deux motifs peuvent éclairer cette évolution. En premier lieu, celle-ci apparaît liée à l'événement de la guerre de Corée. Selon Merleau-Ponty lui-même, cet événement « a été l'occasion d'une prise de conscience »[108]. On peut être surpris qu'un événement qui a somme toute assez peu marqué la mémoire collective en France ait ainsi entraîné Merleau-Ponty à se détacher de la perspective communiste, alors que la connaissance de la terreur soviétique n'avait pas complètement suffi à provoquer ce détachement. Les raisons de la « prise de conscience » de Merleau-Ponty nous ramènent à la question du sens de la violence communiste. En effet, l'invasion de la Corée semble avoir constitué pour l'auteur la manifestation d'une violence non plus révolutionnaire, mais purement et simplement de conquête[109]. L'URSS n'a pas mené l'invasion de la Corée, mais elle en est la complice puisqu'elle ne l'a pas empêchée. « Nous ne prétendons pas que l'URSS a voulu ou déclenché la guerre de Corée : mais puisqu'elle y a mis fin, elle pouvait sans doute l'empêcher. »[110] En d'autres termes, la violence soviétique semble être apparue tout à coup à

---

[107] *Ibid.*, p. 230. La fin du paragraphe est la suivante, qui reprend l'argument de la spécificité du communisme : « Mais la comparaison est de mauvaise foi. Car le fascisme est justement comme une mimique du bolchevisme, Parti unique, propagande, justice d'État, vérité d'État, le fascisme retient tout du bolchevisme, sauf l'essentiel, c'est-à-dire la théorie du prolétariat. »

Dans la lignée de cette argumentation, Merleau-Ponty écrit ailleurs qu'identifier communisme et fascisme revient à accepter la prétention fasciste d'égaler le bolchevisme : « le fascisme est une angoisse devant le bolchevisme, dont il reprend la forme extérieure pour en détruire plus sûrement le contenu : la Stimmung internationaliste et prolétarienne. Si l'on conclut que le communisme est le fascisme, on comble après coup le vœu du fascisme, qui a toujours été de masquer la crise capitaliste et l'inspiration humaniste du marxisme. » « L'URSS et les camps », *Signes*, *op. cit.*, p. 337.

[108] *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, Folio, 2000, p. 319. La première édition du livre date de 1955. Merleau-Ponty a donc ouvert les yeux sur l'URSS dès avant la date cruciale de 1956.

[109] Lire à ce sujet : Jean-Paul Sartre, « Merleau-Ponty vivant », *Les Temps Modernes*, octobre 1961, n° 184-85, p. 338 *sq*. Et Kerry H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundation of Existential Politics*, *op.cit.*, p. 225-28.

[110] *Les Aventures de la dialectique*, *op.cit.*, p. 317.

Merleau-Ponty dépourvue d'ambiguïté. Paradoxalement, l'importance de la guerre de Corée résulterait ainsi du fait qu'elle traduit une forme de violence presque commune (la guerre), et non plus équivoque[111]. Le second motif expliquant l'évolution de Merleau-Ponty est moins circonstanciel. Cette évolution procède d'autre part de la transformation progressive de la figure du prolétariat dans la pensée de l'auteur. La figure du prolétariat était la garante de l'originalité de la violence communiste, le témoin de son ouverture à un au-delà de la brutalité révolutionnaire. Dans la mesure où le prolétariat perd peu à peu sa place dans la pensée politique de Merleau-Ponty, le privilège de l'URSS s'affaiblit proportionnellement, jusqu'à disparaître. Quant à cette diminution du rôle du prolétariat, elle résulte d'un couple de phénomènes intervenus à l'Ouest et à l'Est. En URSS d'abord, il est progressivement apparu que le prolétariat était en réalité exclu de la politique. En 1947, Merleau-Ponty s'interrogeait sur les rapports ambigus du prolétariat soviétique avec le PCUS. Quelques années plus tard, il a tranché en faveur de l'idée d'un monopole de la politique exercé par le parti. Parallèlement, dans les démocraties occidentales, la classe ouvrière paraît avoir abandonné l'horizon révolutionnaire. De sorte que, là encore, les sympathisants du communisme se trouvent contraints de laisser au parti seul la tâche de préparer la révolution. Le grand événement du milieu siècle, celui que la guerre de Corée ne fait qu'indiquer, c'est donc bien la sortie du prolétariat de la politique mondiale. « La question est justement de savoir s'il y a encore des révolutionnaires et une révolution au sens marxiste quand il n'y a plus de classe qui détienne par position, outre la volonté de changer le monde, les moyens de le changer et d'animer une société neuve. »[112] Dans ce contexte, du passage de la violence politique à la guerre de conquête, et de la disparition de la figure du prolétariat, l'URSS ne peut donc plus s'autoriser

---

[111] Si cette interprétation est juste, cela signifie cependant que, pour Merleau-Ponty, toutes les guerres précédemment menées par l'Union Soviétique *n'étaient pas* des guerres de conquête. Cela signifie donc probablement que l'auteur considérait l'intervention de l'Armée Rouge en Europe de l'Est comme une intervention réellement anti-fasciste et de libération. Lire à ce propos Raymond Aron, *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, *op.cit.*, 1998, p. 62.

On trouve encore un témoignage de la croyance de l'auteur dans le caractère strictement politique (non guerrier) de la violence soviétique dans un article de 1947 consacré à l'Indochine. Ce texte repose en effet sur l'idée d'une auto-limitation de la politique russe, évitant toute intrusion en dehors de ses frontières. Cette idée sous-tend l'argumentation de Merleau-Ponty qu'en Indochine, ce ne sont pas les Russes qui se battent, mais bien le peuple indochinois. « Dans une affaire comme celle de l'Indochine, (…) il est pourtant clair qu'on ne résoudra aucun problème en pourchassant le fantôme de l'URSS. » « Sur l'Indochine », repris dans *Signes*, *op.cit*., p. 407.

[112] *Les Aventures de la dialectique*, *op.cit.*, p. 189-90.

d'aucune particularité. La violence communiste sera jugée sur pièces[113], puisqu'il n'est plus ni avenir, ni classe universelle à quoi il faille la rapporter.

Au milieu des années 1950, Merleau-Ponty se rapproche ainsi sensiblement des théoriciens de l'URSS totalitaire, prenant par exemple parti contre Sartre pour l'interprétation critique de Claude Lefort. Dans une certaine mesure, le texte des *Aventures de la dialectique* peut d'ailleurs être lu comme une contribution à la compréhension du totalitarisme. En particulier, la manière dont Merleau-Ponty entreprend de déchiffrer le fonctionnement du parti communiste rejoint les analyses phénoménologiques du mouvement totalitaire. Pour Merleau-Ponty, comme pour Arendt ou plus tard Lefort, il s'agit de saisir la logique d'un mouvement qui réduit ses membres à l'isolement et à l'impuissance, lors même qu'il les intègre presque complètement. Mais, dans ce cas, on doit se demander pourquoi l'effort d'interprétation de Merleau-Ponty n'a pas pris la forme d'une véritable théorie du totalitarisme. À notre sens, la réponse à cette question réside justement dans la logique de l'évolution de l'auteur que nous avons dégagée. Chez Merleau-Ponty, la radicalisation de la critique du communisme a signifié l'abandon du privilège initialement attribué à l'URSS. Autrement dit, l'évolution de Merleau-Ponty a pris un tour négatif : elle a consisté à lever le préjugé favorable à l'égard du monde communiste. Dans ces conditions, la surprise est d'abord venue du caractère *ordinaire* de la politique soviétique. « En somme, depuis la guerre de Corée, toutes les questions sont passées sur le plan des rapports de force et de la diplomatie traditionnelle »[114]. Ce constat marque la difficulté de Merleau-Ponty à faire sienne la problématique du totalitarisme. Chez Merleau-Ponty, l'analyse du système soviétique se ressent toujours de cette retombée dans le champ de la politique traditionnelle. Ouvrir les yeux sur le communisme, c'est prendre conscience de ce que celui-ci n'était pas exceptionnel, et qu'il ne justifiait pas le privilège qu'on lui accordait. C'est pourquoi, probablement, Merleau-Ponty est peu porté à s'intéresser au concept totalitaire, parce que sa réflexion n'a pas surgi, comme chez Arendt, du choc du mal radical, mais à l'inverse de l'acceptation progressive du fait que la violence communiste n'était aucunement progressiste. Malgré tout, il serait de faux de suggérer que Merleau-Ponty efface totalement les signes de la nouveauté de l'expérience communisme. Ce que l'auteur appelle « l'ultra-bolchevisme » (il s'agit d'ailleurs d'un néologisme) constitue bien une conception nouvelle du parti révolutionnaire.

---

[113] « S'il n'y a plus de logique de l'histoire, le communisme est à juger sur pièces » *Ibid*., p. 254.

[114] *Ibid*., p. 318.

Mais une conception telle qu'elle ruine à la racine la possibilité d'une politique prolétarienne. La nouveauté du communisme anéantit ce qui devait être le « véritablement nouveau », c'est-à-dire la société issue du gouvernement du prolétariat.

Nous avons noté que, chez Merleau-Ponty, l'analyse du devenir du communisme passe en particulier par l'examen critique des métamorphoses du parti révolutionnaire. Dans la conception ultra-bolchevique dénoncée par Merleau-Ponty, le parti n'apparaît plus comme l'organisation consciente du prolétariat, mais comme l'organe d'une volonté politique pure qui s'impose à la classe ouvrière comme elle est destinée à s'imposer à la société. Dans la perspective de Merleau-Ponty, cela signifie que le communisme a versé dans l'abstraction. La politique communiste n'est plus inscrite dans le rapport des hommes tels qu'ils sont, mais fonctionne comme si un rapport humain nouveau pouvait être créé à partir de rien. Politique de l'abstraction, ou, écrit encore Merleau-Ponty, politique du « surnaturel »[115]. Finalement, le mal du communisme vient de ce que le parti, privé de lien avec le prolétariat réel, se pense comme un cerveau sans corps, comme une conscience sans chair. C'est la critique merleau-pontienne de l'abstraction communiste que nous voulons étudier dans ce chapitre. Cette critique ne se comprend cependant qu'en relation avec les premières analyses de Merleau-Ponty qui reconnaissaient dans la politique prolétarienne une tentative pour incarner l'humanisme dans l'histoire. L'analyse de l'abstraction communiste ne constitue pour Merleau-Ponty une rupture que parce qu'elle sanctionne l'échec d'une politique incarnée.

B - Le marxisme et l'incarnation des valeurs humaines

La réflexion politique de Merleau-Ponty s'origine dans diverses analyses conduites avant la guerre. Elle trouve cependant une sorte de point de départ dans l'événement de la guerre et dans l'interprétation que l'auteur en a livrée dans l'article déjà cité, intitulé « La guerre a eu lieu ». Cet article a d'ailleurs été placé en tête du recueil des œuvres de Merleau-Ponty publié en 2010 aux éditions Gallimard sous la direction de Lefort. Comme nous l'indiquions en introduction, si l'on en croit le récit de Merleau-Ponty, la guerre a joué le rôle de révélateur de la réalité politique, pour lui-même et pour un certain nombre de ses contemporains. Elle a manifesté que l'homme ne saurait être libre de façon solitaire, ou plutôt

[115] *Ibid.*, p. 211.

que la possibilité même de jouir librement de la solitude – pour s'adonner à l'art, à la philosophie, à la rêverie – est liée à un certain état de la société et donc à une certaine forme de rapports humains. Bref, la guerre a révélé ce que le fonctionnement même du régime politique tendait à faire oublier : que l'homme est voué à la politique. En réalité, la révélation est double. D'une part, la guerre découvre, comme nous venons de le souligner, que la liberté est nécessairement inscrite dans le rapport aux autres hommes. D'autre part, elle révèle par là même la condition charnelle de l'individu. Si la liberté de l'un est nouée à celle de l'autre, c'est, suggère Merleau-Ponty, que les hommes sont des êtres de chair et non de pures consciences. Car des consciences pures n'ont pas besoin de se soutenir les unes les autres pour être libres. Elles le sont souverainement et par nécessité. Sur ce point encore la guerre lève le voile sur ce que la vie dans la république libérale autorisait à oublier. Elle prouve la faiblesse de cette philosophie d'avant-guerre « qui réduisait la société humaine à une somme de consciences toujours prêtes pour la paix et le bonheur »[116]. Prendre conscience de la réalité du politique implique à la fois de reconnaître que la société n'est pas qu'une somme d'individus et que l'individu qui participe à l'expérience sociale n'est pas qu'une simple conscience.

Jusqu'à un certain point, on retrouve dans le propos de Merleau-Ponty dans « La guerre a eu lieu » l'écho d'une critique de l'individualisme apolitique d'avant-guerre partagée par d'autres auteurs et par exemple, par Raymond Aron. Analysant la philosophie d'Alain et son influence dans l'entre-deux-guerres, Aron pointe également l'illusion d'une liberté résolument morale, liberté de l'individu s'exerçant en dehors de l'organisation politique de la société et souvent contre elle. La politique pour Alain apparaît nécessaire, tout juste nécessaire, mais elle n'est certainement pas le terrain d'accomplissement de la liberté humaine. Bien sûr, l'on peut tenir la révolte systématique contre les pouvoirs pour une forme de politique. Sauf, dit Aron, qu'elle « suppose résolu le problème décisif de l'État »[117]. L'État existe solidement, il fonctionne et tout ce qu'il reste à faire au citoyen est de le critiquer. Ainsi l'attitude défendue par Alain est-elle en réalité celle d'« un citoyen qui veut rester au point de vue du particulier »[118]. Mais la guerre a révélé la faiblesse intrinsèque d'une telle attitude. « Les événements auront démontré trop clairement que, dans le bonheur et le malheur, dans la gloire

---

[116] « La guerre a eu lieu », *Sens et non sens*, *op. cit.*, p. 246.

[117] « Prestige et illusion du citoyen contre les pouvoirs », 1941, repris dans *Penser la liberté. Penser la démocratie*, recueil de textes préfacé par N. Baverez, Paris, Gallimard, coll. *Quarto*, 2005, p. 202.

[118] *Ibid.*, p. 203.

et la défaite, le sort de chacun est solidaire de la destinée collective. »[119] La réflexion de Merleau-Ponty et celle d'Aron convergent donc dans une certaine mesure. À son tour, Merleau-Ponty rappelle que le problème de l'État, contrairement aux apparences, n'était pas pour toujours résolu :

> Nous vivions dans le monde, aussi près de Platon que de Heidegger, des Chinois que des Français (en réalité aussi loin des uns que des autres). Nous ne savions pas que c'était là vivre en paix, vivre en France, et dans un certain État du monde.[120]

Cependant, l'article de Merleau-Ponty prend rapidement une direction distincte de l'orientation aronienne. Car la découverte de la politique comme rapport charnel et incontournable entre les hommes débouche bientôt sur la perspective d'une politique vraiment conforme à sa nature. Une fois la réalité politique reconnue dans son évidence, la nécessité s'impose de définir une interprétation et une action politiques qui reflètent pleinement la condition solidaire et corporelle de l'homme. Or, pour Merleau-Ponty, cette interprétation et cette action ne sont pas éloignées de la perspective marxiste. Poursuivant sa réflexion sur la nature politique de la liberté, Merleau-Ponty trace un trait d'union entre celle-ci et le marxisme. « Il n'y a pas de liberté effective sans quelque puissance. La liberté n'est pas en deçà du monde mais au contact avec lui. » Et l'auteur ajoute sans transition : « Nous retrouvions là une vérité marxiste. »[121] Cette vérité marxiste n'est pas forcément identique au marxisme commun, lequel, précise Merleau-Ponty, peut se détourner de la réalité lorsqu'il n'y reconnaît pas immédiatement le schéma de la lutte des classes. Certaines marxistes n'ont-ils pas refusé de s'engager dans une guerre entre États capitalistes ? Un marxisme bien orienté doit être capable de reconnaître le chemin de l'avenir à travers des circonstances qui n'opposent pas directement le capital au travail. Au moment de la guerre la lutte patriotique était vraiment en faveur du bonheur à venir. Ces précisions formulées, la perspective marxiste apparaît à Merleau-Ponty profondément politique, parce qu'elle comprend l'homme dans son rapport concret aux autres hommes.

---

[119] *Ibid.*, p. 204.

[120] « La guerre a eu lieu », *Sens et non sens*, *op. cit.*, p. 247.

[121] *Ibid.*, p. 261.

On voit ainsi comment, dans « La guerre a eu lieu », la description du politique s'articule à une proposition politique d'inspiration marxiste. Cette articulation explique l'attitude apparemment paradoxale de Merleau-Ponty à l'endroit du libéralisme. La première affirmation de Merleau-Ponty est que la guerre a révélé combien la liberté des individus était liée à la nature de l'État en France. La suivante s'engage en faveur de la perspective marxiste qui implique un changement de régime. Ces deux propositions peuvent paraître contradictoires. Sauf si l'on comprend que Merleau-Ponty reproche au libéralisme de ne pas être fidèle à l'expérience politique, y compris dans sa version libérale, et de ne pouvoir donc pousser dans le sens d'une universalisation concrète de la liberté. Face à l'Allemagne nazie, la république française et libérale est à défendre comme le refuge historique de la liberté. Ce propos est incontestable, mais il n'est précisément pas, pour Merleau-Ponty, celui que tient la théorie libérale. Dans ses écrits suivants, Merleau-Ponty affirme que le libéralisme s'énonce comme une doctrine universelle et abstraite, sans ancrage dans un temps et dans un lieu. Le libéralisme théorique:

> On le reconnaît à ceci qu'il aime l'empyrée des principes, ne mentionne jamais les chances géographiques et historiques qui lui ont permis d'exister, et juge abstraitement le système politique, sans égard aux conditions donnée dans lesquelles il se développe.[122]

Le libéralisme, comme nous le suggérions, méconnaît la vérité même de l'expérience politique libérale. Il méconnaît que cette expérience, dans ce qu'elle a de meilleur, ne repose pas seulement sur des principes proclamés mais sur des relations effectives liées à des circonstances concrètes. Or, par suite, la doctrine libérale ne saurait pour Merleau-Ponty servir de fondement à une action en faveur de l'élargissement à tous de la liberté. Chez Merleau-Ponty, il semble donc qu'il y ait à la fois continuité et rupture entre le libéralisme politique et la perspective marxiste. Continuité, parce que le marxisme éclaire la vérité pratique du libéralisme. Mais rupture, parce que le seul fait de concevoir clairement les conditions réelles de la liberté fait faire un saut à la pensée, en lui donnant à voir ce que serait une société universellement et véritablement libre.

---

[122] *Humanisme et terreur*, *op.cit.*, p. 52.

Nombreuses seraient les remarques à formuler au sujet de la critique merleau-pontienne du libéralisme. Il n'est probablement pas vrai que le libéralisme méconnaisse toujours les circonstances de son application, comme l'indique le texte d'Aron que nous avons cité. D'autre part, si la liberté a pu se réfugier dans la république libérale, est-on fondé à opposer au libéralisme une liberté radicalement autre comme le fait le marxisme ? Autrement dit, la liberté réalisée ne devrait-elle pas ressembler encore, même minimalement, à celle que la France incarnait pendant la guerre ? Enfin, si les principes politiques ne traduisent pas entièrement la réalité des rapports sociaux, on peut soutenir qu'ils les fondent néanmoins, ou fondent en tout cas la possibilité d'agir en leur nom pour transformer la situation sociale. Tel sera l'argument employé par Lefort en vue de réhabiliter le régime démocratique. Cependant, notre objectif n'est pas tant de marquer les limites de l'argumentation merleau-pontienne que d'éclairer la manière dont Merleau-Ponty se rapproche de la perspective marxiste pour échapper à ce qui lui apparaît comme une forme d'abstraction politique.

Si l'on en reste à l'immédiat après-guerre, le marxisme, correctement compris, se présente à Merleau-Ponty comme une philosophie incontournable, parce qu'il représente tout ce que devraient être une pensée et une action volontairement ancrées dans la condition humaine. C'est la raison pour laquelle, malgré les incertitudes exprimées dans *Humanisme et Terreur* quant au devenir de la révolution, Merleau-Ponty continue dans ce texte de se référer au marxisme comme à un marqueur de la politique authentique. Pour commencer, la perspective marxiste, au regard de Merleau-Ponty, situe la réalité politique dans son véritable lieu, c'est-à-dire dans le rapport de l'homme avec l'homme. À cet égard, nous l'avons déjà indiqué, la limite du libéralisme est de s'en tenir à l'énoncé de principes, sans se soucier plus avant de la forme des relations humaines qui se pratiquent à l'abri de ceux-ci. « Quelle que soit la philosophie qu'on professe, et même théologique, une société n'est pas un temple de valeurs – idoles qui figurent au fronton de ses monuments ou de ses textes constitutionnels, elle vaut ce que valent en elle les relations de l'homme avec l'homme. »[123] Au culte libéral des principes, le marxisme n'oppose pas cependant celui de la nécessité matérielle. Si l'histoire, poussée par l'économie, allait son tain de manière nécessaire, les hommes seraient encore plus séparés d'eux-mêmes que dans un régime dont les principes sont éloignés de la réalité sociale. Ce que Merleau-Ponty appelle le « spiritualisme » et ce que l'on connaît sous

[123] *Ibid.*, p. 40.

le nom de « matérialisme » sont en réalité complices dans la mesure où l'un et l'autre dissimulent le niveau politique des relations humaines.

> Quand il refuse de juger le libéralisme sur les idées qu'il professe et inscrit dans les Constitutions, quand il exige qu'on les confronte avec les relations humaines que l'État libéral établit effectivement, Marx ne parle pas seulement au nom d'une philosophie matérialiste toujours discutable, il donne la formule d'une étude concrète des sociétés qui ne peut être récusée par le spiritualisme.[124]

Si le marxisme est en quelque sorte la philosophie politique par excellence, c'est donc en premier lieu qu'il vise à faire passer les valeurs humaines du niveau des principes à celui des relations. Or, pour que cela soit possible, il faut en réalité pour que ces valeurs se trouvent *déjà* présentes dans le cours de l'histoire humaine. En effet, suggère Merleau-Ponty, la distance des principes au réel ne pourrait être franchie, et les principes posés par l'homme ne pourraient échapper à l'arbitraire, si l'humanisme que l'on cherche à accomplir n'était déjà en quelque façon inscrit dans la réalité. Il faut autrement dit que les valeurs préexistent à leur réalisation et non pas seulement à l'état d'idées. Aussi une politique authentique, visant à l'incarnation des valeurs dans les rapports humains, ne peut-elle se passer d'une certaine philosophie de l'histoire. S'il ne croit pas en la nécessité historique, le marxisme a donc néanmoins raison de supposer que l'histoire s'oriente d'elle-même dans une certaine direction. Non pas que cette direction soit unique, précise Merleau-Ponty ; ni qu'elle aille forcément à son terme. Ce qu'un humanisme concret exige seulement, c'est que l'histoire anticipe d'une manière qui ne soit pas absolument invisible sur l'accomplissement possible des valeurs humaines. De sorte que l'action politique puisse échapper à l'arbitraire de la volonté en s'orientant selon cette ligne heureuse du mouvement historique. À ce point, il importe de préciser – bien que cela soit impliqué dans les remarques précédentes – que l'histoire ne saurait pour Merleau-Ponty être entièrement mise en perspective. Le sens de l'histoire ne pourrait être entièrement connu que si l'histoire pouvait être contemplée depuis un point de vue extérieur. Or ce point de vue est exclu. Non seulement l'homme est pris dans l'histoire, mais le sens de celle-ci est identique au mouvement de l'existence humaine. C'est pourquoi l'homme ne peut jamais se retirer de l'histoire pour en saisir tout le sens.

---

[124] *Ibid.*, p. 40.

Dans le marxisme de Merleau-Ponty, il existe donc une tension sensible entre l'idée que les valeurs humanistes sont à réaliser et l'idée que l'histoire pousse d'elle-même, quoique d'une façon non nécessaire, dans le sens de leur réalisation. La vision des valeurs à accomplir atteste que l'homme n'est pas soumis à la nécessité matérielle ; la référence au sens de l'histoire préserve la lutte politique de tomber dans l'arbitraire. Ces deux principes cependant forment un problème pratique apparemment insoluble. Car, qui définira les valeurs à réaliser, et qui discernera le sens de l'histoire à accomplir si l'homme ne peut échapper à l'histoire ? C'est ici que la figure du prolétariat joue dans le marxisme et chez Merleau-Ponty un rôle absolument central. En effet, le prolétariat apparaît comme cet agent collectif dont l'expérience dessine au présent l'avenir de l'humanisme. Parce qu'il est exclu de tout privilège particulier, le prolétariat est, du fait de sa situation, l'incarnation de l'universalisme. Il désigne « cette classe d'hommes qui, parce qu'ils sont, dans la société présente, expropriés de leur patrie, de leur travail et de leur propre vie, sont capables de se reconnaître les uns les autres au delà de toutes les particularités et de fonder une humanité. »[125] Avec l'expérience prolétarienne, une politique humaniste s'esquisse ainsi de l'intérieur de l'histoire. Comme l'érit aussi Lefort, on ne saurait donc trop surestimer l'importance de la théorie du prolétariat dans la philosophie marxiste interprétée par Merleau-Ponty.

> La théorie du prolétariat n'est pas dans le marxisme une annexe ou un appendice, c'est vraiment le centre de la doctrine, car c'est dans l'existence prolétarienne que les conceptions abstraites deviennent vie, que la vie se fait conscience.[126]

Répétons-le, le but de Merleau-Ponty est de définir les termes d'une politique incarnée, c'est-à-dire qui non seulement vise la mise en œuvre concrète des valeurs humaines, mais ne sépare pas celles-ci de l'histoire de l'homme. Or, c'est cela précisément que la théorie du prolétariat autorise. D'un côté, l'existence du prolétariat est un appel continu à la lutte pour la réalisation des valeurs humaines dans les rapports sociaux. De l'autre, elle est le porteur historique concret des valeurs à réaliser. Sous ce rapport, le prolétariat est pour Merleau-Ponty le vrai corps de la politique marxiste : de même que le corps du sujet est porteur d'une certaine histoire à poursuivre, de même la politique marxiste est guidée, c'est-à-dire à la fois motivée et confirmée, par l'expérience du prolétariat.

---

[125] *Ibid.*, p. 45.

[126] *Ibid.*, p 121.

Humanisme et terreur, que nous avons déjà cité plusieurs fois, reflète cette pensée politique de Merleau-Ponty, mais aussi les difficultés extraordinaires auxquelles l'analyse de la révolution bolchevique l'a confrontée. La question d'*Humanisme et terreur*, publié en 1947, est de savoir si, dans les conditions actuelles de la révolution bolchevique, un communiste sincère, c'est-à-dire un marxiste d'action, peut encore se reconnaître dans le bolchevisme. La réponse de Merleau-Ponty à cette question est extrêmement sinueuse et, comme l'indique Lefort dans sa préface, intensément équivoque. La première difficulté vient de ce que Merleau-Ponty ne s'identifie pas complètement au communiste dont il cherche à comprendre l'attitude. L'auteur, autrement dit, paraît s'exprimer en même temps en son nom et au nom d'un autre. La seconde équivoque concerne le rapport entre le marxisme de Merleau-Ponty et le phénomène de la violence révolutionnaire. D'un côté, en effet, il semble que l'interprétation merleau-pontienne du marxisme puisse fonctionner de manière à justifier cette violence. De l'autre, la logique profonde de la pensée de Merleau-Ponty semble aller contre l'idée qu'une société réconciliée puisse sortir de la situation actuelle de l'URSS. Tout d'abord, l'argumentation de Merleau-Ponty suggère que la violence révolutionnaire est justifiable sur la base du marxisme. Premièrement, la violence révolutionnaire peut être analysée d'un point de vue marxiste comme l'indice que l'incarnation des valeurs dans la réalité a vraiment lieu. « La malédiction de la politique tient justement en ceci qu'elle doit traduire des valeurs dans l'ordre des faits. »[127] Cette exigence de la politique constitue en effet une malédiction parce qu'en affectant la relation de l'homme à l'homme, le combat pour la réalisation des valeurs risque toujours de tourner en violence : « L'action politique est de soi impure parce qu'elle est une action de l'un sur l'autre et parce qu'elle est action à plusieurs. »[128] La révolution est violence parce qu'elle atteint la réalité sociale elle-même. Et, en ce sens, la violence révolutionnaire est peut-être incontournable.

À cette suggestion s'ajoute une analyse compréhensive du rôle pris par le parti bolchevique. Merleau-Ponty admet ici que le marxisme ménage une place, et même une place centrale, à l'intervention du parti. En effet, le prolétariat présente des caractères tels que son action doit être soutenue par une organisation consciente de ses buts. Tout d'abord, il importe de voir que le prolétariat ne s'identifie pas à la masse des ouvriers. Pas plus que la société en général, le prolétariat n'est une somme d'individus. Il désigne la classe ouvrière en tant

---

[127] *Ibid.*, p. 64.

[128] *Ibid.*, p. 62.

qu'elle est le sujet d'une expérience originale. Le prolétariat « n'est pas une somme de consciences qui choisiraient pour leur compte la révolution, ni d'ailleurs une force objective comme la pesanteur ou l'attraction universelle, c'est la seule intersubjectivité authentique parce qu'il est seul à vivre simultanément la séparation et l'union des individus. »[129] Or, si tel est le cas, l'expérience prolétarienne, qui appartient en propre aux prolétaires, demande à être déchiffrée et ne peut l'être par les ouvriers seuls. Parce qu'elle excède ce que veulent et pensent les individus, l'expérience des prolétaires ne peut être entièrement comprise par eux-mêmes. Parce qu'elle ne constitue pas une force naturelle, elle ne peut être saisie objectivement mais demande à être interprétée. Le rôle du parti consiste alors précisément à déchiffrer le sens de l'expérience du prolétariat. Mais, dans ces conditions, il ne paraît pas absolument illégitime que le parti s'octroie la direction de la révolution comme l'a fait le parti bolchevique, même si cela diminue la liberté propre des ouvriers. Enfin, Merleau-Ponty suggère que la violence révolutionnaire est inscrite dans la contingence même de l'histoire. L'histoire, avons-nous dit, possède un sens. Mais celui-ci ne s'accomplit pas de façon nécessaire et ne peut être de surcroît saisi en sa totalité. Pour cette raison, l'homme, et en l'occurrence le parti révolutionnaire, est condamné à tenter d'interpréter l'histoire de l'intérieur, avec le risque que ses choix se retournent, du fait de la contingence historique, contre les buts de la révolution. Tant que la révolution n'est pas accomplie, ce que doit faire le parti est incertain, et ce qu'il fait peut aller contre les intentions des révolutionnaires. D'où une confrontation obligée, et de portée extrêmement dramatique, entre les membres du parti. En ce sens, indique Merleau-Ponty, la logique des procès révolutionnaires peut se comprendre : car la contingence de l'histoire est telle que l'action du partisan peut s'avérer malgré lui contre-révolutionnaire. Le procès révolutionnaire n'est pas alors un procès d'intention, mais une sentence prononcée sur les conséquences objectives des actions des partisans. Tout cet ensemble de réflexions compose un jugement trouble sur la violence révolutionnaire. En un mot, il semble que, pour Merleau-Ponty, la violence puisse apparaître comme l'implication nécessaire d'une politique véritablement incarnée dans l'histoire : « la violence est notre lot en tant que nous sommes incarnés »[130].

Pourtant, si le propos de Merleau-Ponty est équivoque, c'est qu'il ne s'en tient pas à ce dernier jugement. En même temps qu'il s'efforce de comprendre le fonctionnement de la

---

[129] *Ibid.*, p 221.

[130] *Ibid.*, p. 213.

révolution, Merleau-Ponty fait entendre que la violence en URSS n'a peut-être plus rien à voir avec une violence de nature révolutionnaire. En effet, pour être dite révolutionnaire, la violence doit posséder une dimension progressiste, c'est-à-dire être ordonnée à l'avènement d'une société vraiment humaine. On peut comprendre, dit Merleau-Ponty, qu'il faille mourir pour la révolution comme on a accepté qu'il faille mourir pour la patrie. Mais il importe alors au plus haut point de savoir si c'est bien pour la révolution qu'on meurt. Or deux éléments devraient en principe attester le caractère révolutionnaire de la violence bolchevique. D'une part, la relation entre le parti et le prolétariat, la jonction de la dynamique révolutionnaire et de l'expérience prolétarienne, devraient rester visibles. Le marxisme n'interdit pas que le parti agisse au nom du prolétariat ; à condition cependant que l'emblème prolétarien du parti renvoie à quelque fondement tangible. Et, d'autre part, la violence ne peut être tenue pour progressiste que si, d'un côté ou de l'autre, le présent de la révolution annonce la société à venir. Certes, la violence contredit forcément la reconnaissance mutuelle qu'elle doit rendre possible. Mais si, au milieu du tourment révolutionnaire, rien n'est sensible de l'humanisme qui doit s'accomplir, alors la révolution a déraillé. La violence peut être justifiée par l'avenir ;

> Mais ce recours au jugement de l'avenir ne se distingue du recours théologique au Jugement dernier que s'il ne s'agit pas d'un simple renversement du pour au contre, si l'avenir se dessine en quelque manière dans le style du présent, si l'espoir n'est pas seulement foi et si nous savons où nous allons.[131]

Or, précise Merleau-Ponty, la fin de la révolution devrait s'annoncer, *a minima*, dans la reconnaissance du caractère exceptionnel de la violence, c'est-à-dire dans le refus de son institutionnalisation ; ainsi que dans l'authenticité de la confrontation interne au parti prolétarien. Mais, sur tous les points que nous venons de mentionner, l'expérience soviétique semble échapper au schéma de la révolution marxiste. En URSS en 1946-47, rien n'atteste plus la relation du parti au prolétariat, ni l'imminence de l'abolition de la violence. Rien de plus obscur donc, du point de vue marxiste, que la situation contemporaine de l'URSS. Dans ces conditions, le communiste se trouve face au dilemme, ou bien d'espérer contre toute apparence que la logique révolutionnaire continue d'animer souterrainement le bolchevisme, ou bien de renoncer à l'espérance révolutionnaire. Ce dilemme, *non tranché*, constitue en quelque sorte le point d'orgue d'*Humanisme et terreur.*

---

[131] *Ibid.*, p. 253.

La logique à l'œuvre dans cet ouvrage apparaît donc véritablement double. D'un côté, Merleau-Ponty tend à comprendre la violence bolchevique et de l'autre à lui ôter son caractère progressiste. En réalité, il nous semble que l'équivoque d'*Humanisme et terreur* traduit l'incertitude de la notion de révolution dans le marxisme de Merleau-Ponty. Car, dans la mesure où le but de Merleau-Ponty est de rapatrier les valeurs dans l'histoire, sa réflexion établit une relation nécessaire entre l'humanisme à réaliser et le présent historique. L'avenir n'est pas, et ne peut être absolument autre que le présent. De sorte que le saut révolutionnaire, le passage violent de la société actuelle à la société nouvelle perd pour ainsi dire sa raison d'être. Si l'histoire est significative, pourquoi l'avènement du sens devrait-il passer par la rupture révolutionnaire ? Au fond, il est probable que le véritable esprit révolutionnaire, qui suppose la société si complètement corrompue qu'elle mérite une transformation intégrale[132], est profondément étranger à la philosophie merleau-pontienne. Ce qui pourrait expliquer la prise de distance rapide de Merleau-Ponty à l'égard du communisme.

C - L'abstraction communiste

Lefort a commenté ainsi l'attachement initial de Merleau-Ponty au marxisme : « D'une certaine manière, le marxisme lui enseigne ce qu'il cherche, ce que ses travaux sur le corps et la perception lui ont déjà donné à penser, un rapport avec l'être qui atteste notre participation à l'être, en l'occurrence une philosophie de l'histoire qui dévoile notre historicité »[133]. Ce commentaire éclaire l'évolution critique de Merleau-Ponty à l'égard du communisme. Entre la publication d'*Humanisme et Terreur* et la rédaction des *Aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty semble avoir pris définitivement conscience que le communisme ne répond pas à ce qu'il aurait dû être conformément à la perspective marxiste. Au lieu d'accomplir les valeurs dans l'histoire, le communisme paraît fondé sur l'oubli de la pesanteur historique de la vie humaine. Loin de mettre en œuvre une morale incarnée, il s'est engagé dans une forme d'action pure, c'est-à-dire détachée de tout fondement historique. C'est donc le même souci

---

[132] C'est la définition de l'esprit révolutionnaire que propose Kolakowski et que l'auteur applique au marxisme : « le sens de toute création culturelle du passé était entièrement déterminé par les intérêts des classes chaque fois dominantes, donc la *totalité* de cette création perdra aussitôt son sens dès que la division de classe aura été abolie. » *L'Esprit révolutionnaire*, Bruxelles, Ed. Complexes, 1978, p. 17. (Souligné par l'auteur.)

[133] *Sur une colonne abstente*, Paris, Gallimard, 1978, p. 91.

d'une politique incarnée qui rapproche Merleau-Ponty du marxisme dans les années 1940 et fonde sa critique de « l'ultra-bolchevisme » quelques années plus tard. Certes, une telle proposition poserait la question de savoir si, d'une période à l'autre, Merleau-Ponty est resté le même, tandis que seule la signification des phénomènes politiques se serait transformée. Est-ce une même pensée qui conduit Merleau-Ponty vers le marxisme et l'oppose finalement à l'ultra-bolchevisme ? Nous avons vu que les choses sont plus compliquées que cela, puisqu'au tournant des années 1950, l'attitude propre de Merleau-Ponty à l'égard de l'histoire mondiale et de la politique prolétarienne se modifie. La réflexion de Merleau-Ponty se déplace donc en même temps que le sens apparent des événements. Mais ce déplacement est tout sauf un reniement. La préface de *Signes* atteste en particulier de la fidélité critique, ou de la critique loyale que Merleau-Ponty tente d'adopter à l'endroit du marxisme. Il ne s'agit certes plus d'être marxiste, comme les intellectuels français savaient l'être dans les années 1940 ou 1950. Mais il ne s'agit pas non plus de se définir comme anti-marxiste. La question, pour Merleau-Ponty, est ailleurs : l'essentiel est de se laisser affecter par les phénomènes politiques et intellectuels, de tenter de prendre en compte et de rendre compte du devenir du communisme au plan historique et théorique. Or, en conduisant son analyse du communisme ultra-bolchevique, Merleau-Ponty poursuit encore sa recherche d'une politique charnelle, s'efforce encore de fuir les abstractions politiques. Et, de ce point de vue, la pensée de Merleau-Ponty se continue sans rupture en deçà du mouvement de radicalisation critique de l'auteur.

La critique merleau-pontienne de l'ultra-bolchevisme s'exprime dans la discussion avec Sartre qui occupe toute la dernière partie des *Aventures de la dialectique*. En 1952 et 1954, Sartre publie dans *Les Temps Modernes* une série de trois articles consacrée à une défense originale du parti communiste. En effet, au lieu que ce plaidoyer en faveur du parti soit fondé sur un exposé marxiste orthodoxe, il s'énonce en des termes typiquement sartriens. « Le but de cet article, écrit Sartre, est de déclarer mon accord avec les communistes sur des sujets précis et limités en raisonnant à partir de *mes* principes et non des *leurs* »[134]. L'essentiel de l'argumentation de Sartre consiste ainsi à montrer que le prolétariat n'existe que dans la mesure où il se produit lui-même à travers une action créatrice : « Le prolétariat se fait lui-même par son action quotidienne ; il n'est qu'un acte, il est acte ; s'il cesse d'agir, il se

[134] « Les communistes et la paix II », *Les Temps Modernes*, n° 84-85, octobre-novembre 1952, p. 706.

décompose »[135]. Or, ajoute Sartre, le parti constitue la seule possibilité pratique pour une action prolétarienne. « Une action de quelque importance exige une direction unifiée (….) Bref, il faut une organisation qui soit l'incarnation pure et simple de la praxis »[136]. La conclusion du syllogisme sartrien est donc que le parti communiste constitue la condition nécessaire de l'existence du prolétariat. « Si la classe ouvrière veut se détacher du Parti, elle ne dispose que d'un moyen : tomber en poussière »[137]. Précisons que, paradoxalement, Sartre n'affirme pas pour autant qu'il faille être communiste au sens partisan du terme. L'adhésion de Sartre au parti reste de principe : il s'agit pour lui de reconnaître la nécessité existentielle du parti pour la vie du prolétariat, sans pour autant adhérer ou participer aux faits et gestes concrets de l'organisation.

Ces thèses, et la réponse de Sartre aux critiques de Lefort, ont suscité une vive réaction de la part de Merleau-Ponty, qui a pris la forme d'une critique de « l'ultra-bolchevisme », c'est-à-dire de la « théorie du prolétariat et du Parti comme créations continuées »[138]. La critique merleau-pontienne porte directement sur l'argumentation de Sartre. Mais elle vise également, à travers le propos sartrien, la pratique communiste elle-même. En effet, pour Merleau-Ponty, la théorie de Sartre, aussi éloignée soit-elle de l'inspiration philosophique de Marx, rejoint finalement le communisme, dans la mesure où celui-ci a progressivement renoncé à l'exigence propre du marxisme. De sorte que la théorie sartrienne du parti apparaît bizarrement conforme au fonctionnement du parti communiste : « Sartre donc, justifie relativement les communistes dans leur action »[139]. Autrement dit, bien qu'il ne se dise pas marxiste, Sartre incarne une version contemporaine de la théorie communiste qui illustre adéquatement l'expérience du communisme. « On pourrait montrer que Sartre dépouille de ce halo [de marxisme] chacune des notions marxistes dont il use, en la plaçant dans l'éclairage de sa philosophie, et d'ailleurs *qu'il rend compte ainsi point par point du communisme d'aujourd'hui.* »[140] Aussi est-il permis de tirer de la polémique avec Sartre des conclusions plus larges concernant la vision merleau-pontienne du communisme. Ce que Merleau-Ponty

---

[135] *Ibid.*, p. 732.

[136] *Ibid.*, p. 758-59.

[137] *Ibid.*, p. 724.

[138] *Les Aventures de la dialectique*, *op.cit.*, p. 150.

[139] *Ibid.*, p. 140.

[140] *Ibid.*, p. 185.

nomme « ultra-bolechevisme » semble comprendre à la fois la théorie sartrienne et la tendance contemporaine du communisme.

Cependant, quelques précisions doivent encore être apportées au sujet du contexte de la discussion entre Merleau-Ponty et Sartre, et de la façon dont nous avons abordé cette discussion. Concernant le contexte, il faut préciser que le premier article de la série « Les communistes et la paix » fut publié par Sartre en 1952, à la suite d'un double événement politique en France. L'événement commence avec la manifestation du 28 mai 1952 organisée en protestation contre la venue en France du général Ridgway, ancien chef d'armée des forces américaines en Corée. Cette manifestation est fortement encouragée par le PCF qui multiplie les slogans anti-impérialistes et pacifistes. Elle provoque des affrontements violents entre les manifestants et les forces de police, et aboutit à l'arrestation du dirigeant communiste Jacques Duclos. Notons d'ailleurs que, depuis 1950, le chef du PCF, Maurice Thorez, est soigné en URSS, ce qui confère à Duclos un rôle politique de premier plan. Or, à la suite de la manifestation, un appel à la grève générale est lancé par la CGT au début du mois du juin, avec le soutien des communistes. Mais l'appel n'est pas suivi et la grève générale est manquée. Cette séquence, allant de la manifestation anti-Ridgway à la grève manquée de juin, a visiblement joué un rôle déterminant dans la rédaction des articles de Sartre. Deux aspects politiques de cette séquence sont ici à prendre en compte. Tout d'abord, l'arrestation de Duclos, pour des motifs plus ou moins crédibles, passe aux yeux de Sartre, alors à l'étranger, non seulement pour une injustice, mais pour une action grotesque et ridicule de l'État. C'est par la colère suscitée par cette arrestation que Sartre a plus tard justifié la publication des « Communistes et la paix »[141]. D'autre part, la séquence de mai-juin 1952 marque un relatif affaiblissement du PCF. En effet, la manifestation du 28 mai n'a pas vraiment mobilisé au-delà des militants actifs[142], et la grève de juin, comme nous l'indiquions, ne s'est pas généralisée. En ce sens, il semble à l'été 1952 que l'emprise du parti sur la population, voire sur le prolétariat lui-même s'est relâchée[143]. Le texte de Sartre est nettement

---

[141] Voir notamment les précisions de J.F. Sirinelli à ce sujet dans *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*, Paris, Hachette Littératures, 1999, p. 285 *sq*.

[142] Commentant cet épisode, S. Courtois et M. Lazar écrivent : « La protestation contre le général Ridgway a marginalisé le PCF : seuls ses militants et sympathisants les plus déterminés pouvaient envisager de participer aux bagarres de rue ». *Histoire du Parti Communiste Français*, Paris, PUF, 2000, p. 285.

[143] Précisons que l'affaiblissement relatif du PCF concerne sa capacité à mobiliser la population dans le cadre d'actions militantes, mais non son poids électoral. Entre 1946 et 1956, le PCF se maintient dans les élections (représentant autour de 26% des suffrages exprimés). *Ibid.*, p. 293.

marqué par ces conditions, puisqu'il vise à défendre et à restaurer l'autorité du parti à un moment où celle-ci apparaît relativement affaiblie. Ce contexte signifie que la discussion de Sartre et Merleau-Ponty concerne d'abord explicitement le communisme et le parti communiste *français*. À ce premier niveau de la discussion, les deux auteurs s'opposent sur la façon d'interpréter la réticence du prolétarait français à suivre les consignes du PCF. Néanmoins, la discussion est menée en termes suffisamment généraux pour être lue comme une discussion sur le devenir du communisme au sens large, c'est-à-dire aussi du communisme soviétique. D'ailleurs, il est notable que dans sa réponse à Sartre, Merleau-Ponty ne parle jamais du PCF mais du PC, plaçant ainsi de lui-même le débat à un niveau supérieur de généralité. C'est pourquoi nous nous sommes permis de considérer le texte de Merleau-Ponty sur l'ultra-bolchevisme comme une réflexion de portée générale sur les transformations du communisme, et non seulement comme une ananlyse conjoncturelle des aventures du PCF. Cette approche est encore justifiée par le fait que la réflexion de Merleau-Ponty ne s'organise pas seulement, ni même essentiellement, autour des figures de Duclos ou Thorez, mais également de Marx, Lénine, Trotsky et Staline. Ce qui intéresse véritablement Merleau-Ponty, c'est le destin historique du bolchevisme, y compris du bolchevisme « au pouvoir »[144], c'est-à-dire de l'Etat soviétique. Dans cette section de notre travail, nous avons donc tâché de dégager les arguments majeurs de Merleau-Ponty au sujet de l'ultra-bolchevisme, en nous autorisant, quand cela nous a paru pertinent, à établir un lien entre ces arguments et l'histoire du bloc de l'Est qu'ils présupposent.

1) La critique du prolétariat comme création continuée

La controverse de Merleau-Ponty avec Sartre s'articule essentiellement autour de la question de l'unité du mouvement prolétarien. C'est au sujet de l'existence du prolétariat, dans ses rapports avec le parti, que la critique de Merleau-Ponty se constitue. Pour Merleau-Ponty, il s'agit en effet de montrer que l'ultra-bolchevisme, loin de réaliser l'unité historique du prolétariat, lui substitue une unité fictive, produite artificiellement par le parti. Sur ce point, l'argument de Merleau-Ponty s'énonce en trois temps. (1) En premier lieu, Merleau-Ponty commence par mettre en évidence la séparation désormais consommée entre la base

[144] *Les Aventures de la Dialectique*, *op. cit.*, p. 181.

ouvrière et l'appareil dirigeant du parti communiste. (2) Par la suite, l'auteur suggère que cette séparation reflète l'émancipation de la politique communiste par rapport à tout ancrage historique. (3) Dans un troisième temps, Merleau-Ponty fait apparaître que l'unité du prolétariat est conçue dans la perspective ultra-bolchevique comme une pure création, ce qui revient à dire que, d'elle-même, cette unité n'existe pas. Selon Merleau-Ponty, l'ultra-bolchevisme repose ainsi sur la négation de la consistance charnelle de l'unité prolétarienne, celle-ci n'étant aucunement considérée comme une donnée, mais exclusivement comme le produit d'une volonté créatrice.

Le symptôme le plus visible du mal communiste consiste donc dans la scission définitive entre les ouvriers et la direction politique du parti, c'est-à-dire dans la subordination absolue des premiers à la seconde. Depuis Marx et, selon Merleau-Ponty, jusqu'à Lénine, l'action des marxistes était fondée sur la recherche d'une synthèse entre la spontanéité ouvrière et la stratégie réfléchie des leaders révolutionnaires. Si le gros du prolétariat ne pouvait faire l'histoire sans le soutien conscient et organisé des agents révolutionnaires, en revanche, il restait exclu que ces derniers se substituent au mouvement prolétarien et lui imposent une direction vers laquelle il ne s'orientait pas. En d'autres termes, dans la perspective marxiste et même léniniste originale, l'organisation partisane ne constituait qu'une condition nécessaire à la maturation et à l'autonomie du prolétariat : « à travers l'appareil du Parti, usant de ses moyens d'information et de communication, le prolétariat naissait à une vie politique qui ne se confond pas avec les ordres de l'état-major (…) »[145]. Il n'est pas sûr que la destitution du prolétariat n'ait pas commencé avec Lénine lui-même, contrairement à ce qu'affirme Merleau-Ponty. Celui-ci écrit en effet :

> Lénine n'a jamais sacrifié la spontanéité à la conscience, il a postulé leur accord dans le travail en commun du Parti, parce qu'il était marxiste, c'est-à-dire parce qu'il croyait à une politique qui atteste sa vérité en devenant celle des prolétaires.[146]

Pour Merleau-Ponty, Lénine ne pouvait renoncer au respect de la spontanéité prolétarienne, dans la mesure où celle-ci fonde le travail conscient du parti : ce que le parti doit porter au niveau de la conscience révolutionnaire n'est rien d'autre que le mouvement spontané du

---

[145] *Ibid.*, p. 174.

[146] *Ibid.*, p. 180.

prolétariat. « Si Lénine n'a jamais renoncé au mot de spontanéité, ni à la chose, c'est pour une raison qu'il laisse entrevoir dans un passage qui va loin : en fin de compte la "spontanéité" et la "conscience" ne font pas alternative, et si l'on éliminait la spontanéité de la théorie du Parti, on lui ôterait tout moyen d'être la conscience du prolétariat. »[147] Cette description rejoint en quelque façon le portrait de Lénine comme chef révolutionnaire authentique proposé par Arendt. Elle semble en revanche contestable, eu égard au fait que Lénine a été le théoricien fondateur du centralisme démocratique, c'est-à-dire de l'idée que le parti doit former une unité monolithique et marcher comme un seul homme à la suite de ses chefs[148]. Il est vrai que Merleau-Ponty précise également que les formules de Lénine ont pu, en dépit de leur intention, donner lieu à une mésinterprétation et produire ainsi une sorte de « délire du chef »[149]. Mais cette précision ne semble pas annuler la proposition précédente de Merleau-Ponty, en vertu de laquelle Lénine avait su saisir, pour lui-même du moins, la nécessité d'une relation réciproque entre le parti et le prolétariat social. Quoi qu'il en soit, le problème central du communisme consiste en ceci que la recherche d'une véritable communication entre les prolétaires et les dirigeants du parti a été abandonnée. À cet égard, l'argumentation de Sartre est l'expression fidèle de la prise de pouvoir de la direction du parti sur le prolétariat lui-même. En violation du marxisme original, l'ultra-bolchevisme – dont Sartre s'est fait le vrai théoricien – a consacré la domination absolue de l'appareil partisan sur les ouvriers, réduits à l'insignifiance politique.

Le processus politique auquel Merleau-Ponty fait allusion a été décrit, en ce qui concerne l'Union Soviétique, notamment par Marc Ferro et Léonard Schapiro, bien que l'un et l'autre en situent l'origine à l'époque de Lénine, voire dans le cours même de la révolution de 1917. Dans son analyse de l'avènement du communisme bureaucratique, Ferro montre ainsi que l'encadrement et, pour finir, l'extinction du mouvement prolétarien ont résulté d'une double bureaucratisation commencée dès 1917. D'une part, dès leur prise de pouvoir et parfois auparavant, les bolcheviks s'efforcent de dominer les institutions prolétariennes

---

[147] *Ibid.*, p. 176.

[148] Cf. Dominique Colas, *Le Léninisme. Philosophie et sociologie politiques du léninisme*, Paris, PUF, 1982, chapitre III : « la conscience », p. 74-88. Dominique Colas écrit par exemple : « Dans la perspective léniniste, il faut aller jusqu'à renverser les termes classiques : ce n'est pas le parti qui représente la classe, mais la classe qui représente le parti », p. 74. Ou encore à propos de la théorie léniniste de la conscience de classe incarnée dans le parti : « Conséquence logique de l'assimilation de la conscience de classe à un savoir scientifique, *le prolétariat est exclu de sa production* ! », p.80. (Je souligne.)

[149] *Les Aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 182.

extérieures au parti, notamment celles qui étaient apparues dans le courant de l'année 1917, en s'imposant à l'intérieur des bureaux ou comités dirigeants. Cette méthode vise la « colonisation d'une autre organisation à travers le contrôle de son bureau »[150]. Elle est appliquée aux soviets par exemple, comme aux syndicats. Parallèlement, l'entreprise de domination hégémonique par rapport aux institutions ouvrières incite le parti à ignorer ou à faire disparaître certaines institutions autonomes, tout en suscitant de nouvelles organisations d'emblée dirigées par ses représentants. D'autre part, la formation du communisme en Russie soviétique accompagne la bureaucratisation du parti lui-même, c'est-à-dire l'organisation de plus en plus centralisée de son fonctionnement et la multiplication des cadres politiques de la vie sociale et économique. Schapiro insiste sur l'établissement des procédures du centralisme démocratique sous Lénine : la règle selon laquelle tout dirigeant « élu » à un niveau inférieur doit être confirmé, c'est-à-dire nommé et révocable par l'échelon supérieur, est déjà clairement à l'œuvre en 1921-22[151]. De même, le bureau politique du parti, supprimé pour un peu de temps après la prise du pouvoir par les bolcheviks, est reconstitué dès 1919. Composé de cinq personnalités dont Lénine, Staline et Trotsky, le bureau politique dépossède « dès le premier jour » le comité central du parti de tout pouvoir politique[152]. À cet égard, Staline ne fait que porter à son terme le processus amorcé sous Lénine, en renforçant le fonctionnement hiérarchique du parti à l'échelle du pays et en se soumettant entièrement le politburo. Ce processus n'empêche pas le parti de recruter ses partisans parmi les ouvriers, de manière plus ou moins prioritaire selon les périodes. Sous Staline et à la suite des purges du parti, les cadres d'origine ouvrière apparaissent d'ailleurs relativement nombreux. Cependant, précise Schapiro, il faut porter attention au fait que les partisans « ouvriers » sont très souvent des administratifs qui ne participent pas directement à la production. Dans tous les cas, lors même que le parti s'efforce de mobiliser parmi les ouvriers pour restaurer son image prolétarienne, cette mobilisation équivaut chaque fois à un encadrement plus systématique de l'activité économique et de la vie des individus. Nous retrouvons ainsi l'argument de Merleau-Ponty. Dans l'ultra-bolchevisme, les leaders partisans, au lieu d'accompagner la croissance politique du prolétariat, s'imposent comme les agents uniques de la politique communiste. Ici et là,

---

[150] *Des soviets au communisme bureaucratique*, Paris, Gallimard/Julliard, 1980, p. 110.

[151] *De Lénine à Staline. Histoire du Parti Communiste d'Union Soviétique*, Paris, Gallimard, *Nrf*, 1967, p. 277-78.

[152] *Ibid.*, p. 279.

« toute idée d'un contrôle des chefs est donc hors de propos »[153]. Et, dans ces conditions, le militant n'a plus qu'à se soumettre, « de sorte que l'obéissance aux ordres est sa plus haute activité »[154].

Cette dégradation du fonctionnement du parti « prolétarien » ne peut cependant se comprendre par elle-même. Mais il faut y voir l'expression du rapport faussé que les communistes entretiennent avec l'histoire. Pour Merleau-Ponty, la domination de l'appareil partisan reflète en effet une conception partiale de l'action comme production consciente du réel et qui méconnaît le contenu historique de l'action politique. Si les chefs ont reçu, ou se sont accaparé le pouvoir sur l'organisation prolétarienne, c'est en vertu d'une interprétation volontariste de l'activité politique, selon laquelle celle-ci ne devrait rien au mouvement propre de l'histoire. En effet, suggère Merleau-Ponty, la politique appartient de droit aux leaders partisans dès lors que l'on croit que l'histoire se fait à coup de décisions. Cette croyance semble animer le communisme comme elle commande l'argumentation de Sartre. « À lire Sartre, on croirait que l'action du Parti est une série de coups de force par lesquels il se défend contre la mort »[155]. Dans la perspective que dénonce Merleau-Ponty, le parti meurt s'il n'agit pas sur, et pour ainsi dire contre le réel ; c'est donc qu'il ne se croit aucunement porté par l'histoire. Pareille philosophie de l'action traduit à son tour l'abandon du marxisme authentique. Elle suppose que le passé n'a rien à enseigner, rien à suggérer à l'agent politique, tandis que le marxisme prétendait lire dans le cours du temps le sens de l'action prolétarienne. Marx, à tort ou à raison, pensait que la politique du prolétariat serait le dévoilement de l'histoire dans laquelle cette politique était fondamentalement inscrite. L'action prolétarienne révèle le sens de l'histoire parce qu'elle lui appartient :

> Pour Marx, la prise de conscience – celle du dirigeant comme celle des militants – est elle-même un fait, elle a sa place dans l'histoire, elle répond ou non à ce que l'époque attend, elle est complète ou partielle, à sa naissance déjà, elle est *dans* une vérité qui la juge[156].

---

[153] *Les Aventures de la dialectique*, *op.cit*., p. 154.

[154] *Ibid.*, p. 156.

[155] *Ibid.*, p. 164.

[156] *Ibid*., p. 162-62. (Souligné par Merleau-Ponty.)

À rebours du marxisme, l'ultra-bolchevisme suppose que l'histoire est dépourvue de signification et que l'action seule lui en impose une. « Entre le pur fait, qui a le sens qu'on voudra, et la décision, qui lui en donne un seul, il n'y a pas de médiation. »[157] L'idée communiste et sartrienne de l'action repose ainsi sur une interprétation de l'histoire comme ensemble de faits absurdes. Il faut ajouter que, paradoxalement, une telle conception justifie l'ambition du parti communiste de posséder la connaissance du destin de la société. Loin de diminuer les prétentions scientifiques du parti, l'absurdité de l'histoire semble au contraire leur ouvrir un champ plus large. En effet, dans la mesure où l'histoire ne contient aucune signification intrinsèque, celui qui lui confère un sens, le lui donne tout entier. Celui-là peut alors vraiment dire qu'il détient le sens de l'histoire. Le marxisme qui cherchait la vérité de l'histoire dans les faits ne pouvait prétendre la détenir. Mais Sartre, ou les communistes dont il est la voix, considérant que le sens de l'histoire n'appartient qu'à l'action, semblent mettre toute la vérité historique du côté de l'agent[158]. À lire la critique de Merleau-Ponty, il apparaît ainsi que le communisme ne laisse rien à l'histoire, qui n'est pas plus porteuse des traces de la vérité que des prémices du progrès. Comme les transformations sociales, le sens de l'histoire est agi, c'est-à-dire décidé. Ici réside le biais principal de l'ultra-bolchevisme ; c'est ce que Merleau-Ponty appelle le principe de la « vérité voulue ». « Tels sont les fruits empoisonnés de la *vérité voulue* : elle autorise à avancer contre toutes les apparences, elle est par elle-même folie. »[159]

Semblable conception de l'histoire implique enfin que le prolétariat ne constitue lui-même qu'une production artificielle de l'activité partisane. En effet, si l'histoire est effectivement dépourvue de sens, le prolétariat ne saurait tirer du mouvement historique son identité politique. Dans cette perspective, aucune classe ne saurait exister en dehors de l'action qui la constitue ; encore moins donc cette classe censée préfigurer l'avenir de la société. L'existence du prolétariat ne constitue ainsi en rien un phénomène historique. Elle n'est pas à interpréter ni à accompagner. Mais on ne peut parler du prolétariat que comme une création sans cesse à recommencer par le parti. *In fine*, la domination des chefs partisans sur la base ouvrière trahit donc l'idée que le prolétariat n'existe pas comme entité plus ou moins

---

[157] *Ibid.*, p. 161.

[158] « C'est une philosophie qui oppose absolument le sens tout spirituel, impalpable comme la foudre, et l'être qui est pesanteur et cécité absolue, et certes, cette philosophie est à l'opposé de celle de Marx. » *Ibid.*, p. 174.

[159] *Ibid.*, p. 183.

distincte du parti. L'unité ouvrière, à proprement parler, n'*est* pas, si l'on suppose qu'elle résulte entièrement de l'action partisane. « Les classes ne sont pas, on les fait », écrit Sartre[160]. Merleau-Ponty restitue ainsi cette hypothèse typique de l'ultra-bolchevisme : « L'histoire commence vraiment – ou la métahistoire – quand les hommes se lient par ce qu'ils ne sont pas, par ce qu'ils font, et c'est là le communisme. »[161] Ainsi, la perspective communiste implique-t-elle que rien dans l'expérience des ouvriers n'anticipe l'apparition du prolétariat sous la domination du parti. C'est dire, en un sens, que les ouvriers ne sont pas réellement prolétaires : « l'union des prolétaires est toujours à refaire, ils ne sont pas moins tentés par leurs adversaires que par leurs semblables, pas beaucoup plus liés entre eux qu'avec la bourgeoisie (…). »[162] Pour Marx, c'était dans la pratique prolétarienne, c'est-à-dire dans le mode de vie historique des ouvriers que la figure du prolétariat commençait de se constituer. Avec le communisme ultra-bolchevique au contraire, l'histoire des ouvriers n'est plus considérée comme fondatrice de la politique prolétarienne. Aussi, pour Merleau-Ponty, l'ultra-bolchevisme exprime-t-il une conception quasi magique du prolétariat. Dans la mesure où l'unité des prolétaires ne repose sur aucune réalité historique, elle paraît produite de façon surnaturelle par la volonté du parti. « Quand les hommes veulent recréer *ex nihilo* les choses, alors reparaît le surnaturel »[163].

Au terme du raisonnement de Merleau-Ponty, il apparaît donc que l'unité prolétarienne se trouve à la fois occultée et défaite par le mépris communiste de l'histoire. L'unité entre les ouvriers se trouve d'abord dissimulée derrière la théorie d'une création absolue du prolétariat. Mais elle est aussi défaite, puisque cette même théorie conduit à subordonner les militants à leurs chefs, c'est-à-dire à empêcher toute vraie communication entre les membres du parti prétendument prolétarien. Notons que la réflexion de Merleau-Ponty concernant l'occultation, au sein du bolchevisme, de la dimension historique du prolétariat pourrait être appuyée par une étude du mode d'imposition du régime communiste dans les États d'Europe centrale. En effet, ce que l'histoire de l'établissement des républiques populaires éclaire visiblement, c'est

---

[160] « Les communistes et la paix II », *art.cit.*, p. 731.

[161] *Les Aventures de la dialectique*, *op.cit.*, p. 207.

[162] La fin de la phrase est la suivante : « (…) et le problème est d'effacer, par l'Autre de classe et dans la lutte, l'altérité ineffaçable de l'Autre individuel. » *Ibid.,* p. 207. En effet, à suivre Sartre ou la perspective communiste, la distance et l'altérité qui séparent les ouvriers concrets semblent telles que seule une lutte (à mort) contre l'ennemi de classe paraît susceptible de forger l'unité sociale prolétarienne.

[163] *Ibid.*, p. 211.

la façon dont la domination du Parti communiste ou « ouvrier » s'est imposée progressivement *contre* les formes d'organisation autonomes ou traditionnelles des ouvriers. En Pologne, ou en Hongrie par exemple, le mouvement ouvrier avait déjà au moment de la Seconde Guerre Mondiale une tradition politique et plus encore syndicale. Au plan politique, le parti communiste était en concurrence pour la représentation de l'identité ouvrière avec un parti socialiste relativement puissant. Mais – pour ce qui est de la Pologne particulièrement – la politisation des travailleurs étant relativement faible, c'est surtout à travers l'action syndicale que le mouvement ouvrier d'avant-guerre était organisé. Or à la fois les partis socialistes et les syndicats autonomes ont progressivement succombé à la domination du Parti unique entre 1944 et 1948. Certes, la guerre avait déjà contribué à désorganiser l'identité et l'action prolétariennes. Mais il est des indices que la tradition ouvrière n'était pas anéantie à cette époque et tendait même à se réorganiser rapidement dans le cadre de la reconstruction. Après avoir profité un temps de cette tendance, le parti unique n'a cependant pu établir son monopole qu'en surmontant les résistances que le mouvement ouvrier représentait, et donc en neutralisant ou en détruisant les organisations socialistes et les formations de travailleurs sur le terrain de la production. Comme le montre l'histoire de la Pologne populaire, toute résistance des ouvriers n'a pas ainsi été empêchée, mais à partir de 1948 et jusqu'en 1976 au moins, cette résistance est fondamentalement désorganisée et pour autant impuissante face au pouvoir[164].

Pour Merleau-Ponty, la source de l'ultra-bolchevisme se situe donc dans la négation de la dimension historique du prolétariat. Or, suggère Merleau-Ponty, cela signifie que le bolchevisme contemporain est fondé sur le refus du caractère charnel de l'unité prolétarienne. La manière dont l'ultra-bolchevisme méconnaît la réalité historique du prolétariat trahit une forme radicale d'idéalisme politique. Elle suppose que l'existence du parti constitue un objet de conscience et de volonté et ne s'inscrit dans aucune réalité antérieure. Renoncer à la confrontation entre les masses et leurs chefs, occulter le passé du mouvement ouvrier, revient donc à porter atteinte en quelque sorte au corps du prolétariat. « Il est donc essentiel au Parti

[164] Sur toutes ces questions, voir notamment le livre de Padraic Kenney, *Rebuilding Poland. Workers and Communists 1945-50*, Ithaca, Cornell University Press, 1997, 360 p. Kenney écrit par exemple : « En 1947, les conseils et les syndicats étaient passés sous contrôle de l'État ; en conséquence, le conflit ouvrier s'éloigna de plus en plus du domaine de l'organisation formelle. À la fois l'opposition politique et les organisations ouvrières peinaient à articuler les demandes des travailleurs et, à partir de 1947, les ouvriers n'attendaient plus cela d'elles. » *Ibid.*, p. 72.

de comporter cette pluralité ou cette inertie que Sartre lui refuse, et qui est sa chair (…) »[165]. En effet, l'histoire du prolétariat, si elle était assumée, introduirait dans son action une forme d'inertie, puisque le prolétariat agirait tout en étant guidé par sa propre tradition ; et la relation entre ouvriers, et avec les leaders du parti, exprimerait la pluralité interne du corps social prolétarien. Mais c'est précisément cette dimension charnelle de l'action prolétarienne que l'ultra-bolchevique récuse ou refuse de prendre en compte. De la critique de Merleau-Ponty il ressort ainsi que le fonctionnement du parti communiste échappe à l'image du corps, bien plus qu'il ne l'actualise. En effet, suggère Merleau-Ponty, il n'est pas interdit de comparer la direction du parti au centre nerveux qui commande la vie du corps – à condition de voir que cette image suggère encore l'idée d'une dépendance réciproque entre le cerveau et le corps entier. L'image du corps doit obligatoirement être lue en un double sens :

> Dans un organisme, il n'y a pas d'action sans système nerveux, mais le système nerveux rend possible une vie de cet organisme qu'il ne suffit pas à expliquer : il y a en outre un rôle des régulations humorales, de l'expérience, et surtout une mobilisation des ressources en face d'une situation perçue à laquelle il faut répondre.[166]

Croire que l'organisme partisan pourrait fonctionner dans une complète subordination à sa tête, c'est donc cela qui est extravagant. Peut-être les ouvriers, avec leur passé mais sans le parti, resteraient-ils amorphes, « comme un corps sans cerveau »[167]. Mais il faut alors admettre en retour qu'un parti sans histoire n'est pas plus viable qu'un cerveau sans corps. Au monolithisme du parti communiste, Merleau-Ponty n'oppose donc pas seulement la diversité du milieu ouvrier, mais l'unité charnelle de la classe prolétarienne. Cette insistance sur le problème de la chair, indique Merleau-Ponty, n'a rien à voir avec une conception biologique de la vie humaine. Mais elle vise à mettre en évidence la part de l'histoire dans l'action

---

[165] « Il est donc essentiel au Parti de comporter cette pluralité [des ouvriers et des chefs (AB)] ou cette inertie [l'histoire de la classe ouvrière (AB)] que Sartre lui refuse, et qui est sa chair, *le principe de sa force, comme en d'autres moments de sa faiblesse*, son volant, qui le retient en ce moment, mais l'emportera demain au-delà des fins qu'il se proposait. *Les Aventures de la dialectique*, *op.cit.*, p. 169.

[166] *Les Aventures de la dialectique*, *op.cit.*, p. 168.

[167] *Ibid.*, p. 168.

humaine en général, et dans l'action politique en particulier. « Non la biologie, mais l'histoire et la mission historique du prolétariat. »[168]

2) Extension du raisonnement à la société

La polémique que Merleau-Ponty mène avec Sartre, et à travers lui avec le communisme, paraît essentiellement centrée sur la situation de la classe et du parti prolétariens. Elle introduit en réalité une discussion plus large sur la nature du lien social et politique. L'ultra-bolchevisme théorisé par Sartre ne sert pas seulement à justifier le parti à une époque où, en France du moins, celui-ci est relativement affaibli ; mais il exprime, pour Merleau-Ponty, une conception particulière du rapport entre individus au sein de la société. Autrement dit, c'est une réflexion sur l'expérience sociale elle-même que Merleau-Ponty entreprend au sujet de l'argument sartrien. À travers la critique de l'ultra-bolchevisme, Merleau-Ponty dénonce une représentation atomistique de la société, qui nie l'existence d'un monde historique entre les sujets. Au cœur de la critique merleau-pontienne se situe en effet ce qu'on pourrait appeler l'individualisme radical de la philosophie sartrienne. Pour Merleau-Ponty, le défaut de cette philosophique vient de ce qu'elle repose sur une vision atomistique de la société, d'ailleurs profondément conforme au fonctionnement du système communiste. Pour comprendre l'argument de Merleau-Ponty, il nous faut repartir de la question du parti prolétarien. Comme nous venons de le montrer, dans la conception ultra-bolchevique, l'unité du prolétariat dépend entièrement de l'action créatrice du parti. C'est par le commandement de ses chefs que le prolétariat vient à l'être. Or, suggère Merleau-Ponty, cette conception de l'unité prolétarienne n'est que l'envers d'une représentation du prolétariat comme masse atomisée. Elle suppose en effet qu'en dehors de leur soumission au parti, les ouvriers se trouvent dans un état de dispersion absolue, ou, autrement dit, que l'unité prolétarienne est dépourvue de fondement dans l'expérience sociale des prolétaires. Rappelons la formule de Sartre précédemment citée : « si la classe ouvrière veut se détacher du Parti, elle ne dispose que d'un moyen : tomber en poussière. »[169] Logiquement, l'idée d'une unité voulue ou créée implique la séparation originelle des composantes de cette unité. Mais, paradoxalement, une

---

[168] *Ibid.*, fin de la note p. 168.

[169] « Les communistes et la paix II », *art.cit.*, p. 724.

telle idée signifie que l'unité du parti est d'autant plus fragile qu'elle est plus contraignante. Ne reposant sur aucune donnée historique, l'unité du prolétariat risque à tout moment de « tomber en poussière » comme le dit Sartre. Aussi, dans la perspective ultra-bolchevique, le parti cherche-t-il à refonder son unité en permanence, comme si celle-ci était continuellement menacée de disparaître. Dans le monde de l'ultra-bolchevisme, l'intensité de la contrainte partisane apparaît ainsi directement proportionnelle à l'atomisation, supposée puis réelle, des individus. Or, cette conception du parti est en même temps une conception de la société dans son ensemble. Si le prolétariat n'existe pas en dehors de l'unité créée par le parti, c'est que, de manière générale, la réalité ne nous donne à voir que des individus. Ainsi l'ultra-bolchevisme trahit-il finalement pour Merleau-Ponty une méconnaissance fondamentale de la dimension sociale de l'expérience humaine.

Ceci est encore une fois très visible dans l'argumentation de Sartre. À suivre la critique de Merleau-Ponty, celle-ci témoigne de l'impuissance de son auteur à voir au-delà de la réalité du sujet. Sartre se propose d'analyser l'unité du parti, mais « c'est donc toujours sa philosophie du cogito »[170]. Ce que la complaisance de Sartre à l'égard du parti communiste dissimule, c'est un véritable scepticisme à l'égard de l'existence de la réalité sociale. Sartre, autrement dit, ne croit pas en l'effectivité des rapports sociaux. Ou, plus exactement, Merleau-Ponty suggère que Sartre ne peut penser la relation sociale que sur le mode très particulier du « regard ». On sait que, dans la théorie sartrienne, le rapport à l'autre homme se noue dans le regard de l'un sur l'autre, qui constitue d'ailleurs une épreuve existentielle pour le sujet. Voir et être vu constituent dans l'univers sartrien l'endroit et l'envers de l'expérience d'autrui. Or, souligne Merleau-Ponty, c'est précisément sur le mode du regard que Sartre semble comprendre la totalité des rapports humains. Que signifie Merleau-Ponty lorsqu'il affirme que Sartre réduit l'ensemble des rapports humains à la fulgurance du regard ? Le regard se distingue par l'immédiateté du rapport qu'il établit entre le sujet percevant et la chose perçue. Dans le regard, se produit une sorte de fusion à distance entre celui qui voit et ce qui est vu. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le fait d'être vu ou regardé peut être vécu par le sujet comme une atteinte à son individualité ou à son intégrité. En suggérant que Sartre comprend l'ensemble des rapports humains à partir du modèle du regard, Merleau-Ponty veut ainsi signifier que l'auteur des « Communistes et la paix » méconnaît le fait fondamental que les rapports sociaux sont possibles parce qu'ils sont médiatisés par « les

[170] *Les Aventures de la dialectique*, *op.cit.*, p. 221.

choses » du monde. C'est cela que la théorie ultra-bolchevique de Sartre dissimule. Dans l'univers sartrien, « les relations entre personnes cessent d'être médiatisées par des choses, elles sont immédiatement lisibles dans l'accusation d'un regard »[171]. Un peu plus loin, Merleau-Ponty ajoute :

> S'il fallait approcher la divergence philosophique et fondamentale, on dirait que, pour Sartre, les rapports intérieurs au prolétariat et finalement ceux de l'histoire tout entière ne sont pas des rapports articulés, qui comportent tension et détente, mais les rapports immédiats ou magiques du regard.[172]

Nous retrouvons ainsi la critique de l'immédiateté également présente chez Arendt. Ce qui manque à Sartre, c'est la perception de ce monde de choses qui s'étend entre l'individu et les autres et qui rend possible entre eux un rapport différent de la fusion. Ce que Sartre ne voit pas, c'est que les hommes son liés les uns aux autres, parce qu'ils est entre eux des « choses », c'est-à-dire non seulement des objets culturels, mais plus largement des significations héritées, des règles et des institutions que le sujet n'a pas produites et qui se présentent donc à lui *comme* des choses données : « La "socialité" donnée est un scandale pour le Je pense : comment pourrait-il recevoir en lui ces qualifications, opaques comme des choses, qu'il doit à son insertion dans une histoire ? »[173] Ce que Sartre refuse de considérer sérieusement, c'est que : « le rapport entre les personnes peut bien s'engorger dans les "choses" sociales. »[174] Le problème, autrement dit, de la théorie sartrienne vient de ce qu'elle oppose si complètement l'en-soi des choses au pour-soi du sujet, qu'elle se rend incapable de comprendre qu'une signification humaine soit présente dans les choses, ou dans le monde, et que les choses ou le monde puissent ainsi constituer une médiation entre des sujets. Nous pourrions encore dire que la philosophie du sujet de Sartre l'empêche de percevoir que c'est en raison de l'appartenance des hommes à un même monde historique que l'expérience humaine est en même temps une expérience sociale. Or, que révèle cette incapacité à penser le rapport de l'homme aux choses et le rapport de l'homme au monde, sinon une méconnaissance du phénomène de l'incarnation ? Au final, Merleau-Ponty suggère ainsi que l'ultra-bolchevisme,

---

[171] *Ibid*., p. 214.

[172] *Ibid*., p. 214.

[173] *Ibid.*, p. 216.

[174] *Ibid*., p. 199.

tel que Sartre du moins le formule, repose sur l'occultation de la dimension charnelle de la vie sociale. Ce refus sartrien de la corporéité du social s'atteste pour Merleau-Ponty dans la manière dont Sartre réduit abruptement le monde des objets historiques à un corps inerte, et qualifie d'organiciste toute pensée des institutions. Sous le terme péjoratif d'organicisme, c'est la chair de la société que Sartre tente d'évacuer. « Ce qu'il rejette sous le nom d'organicisme, c'est en réalité beaucoup plus que la notion de vie : c'est le symbolisme »[175], c'est-à-dire le fait que le sujet s'inscrit dans un monde historique imprégné de significations, par lesquelles il est lié aux autres hommes.

D - Conclusion : l'universalisme comme problème

La réflexion de Merleau-Ponty autour du marxisme et de l'expérience communiste apparaît continuellement orientée par la recherche d'un universalisme concret. Au point de départ, la critique du libéralisme – relativement classique d'ailleurs – vise à mettre en évidence la limite d'une conception essentiellement abstraite de l'universalisme. D'une part, le libéralisme identifie l'universalisme à celui des principes au lieu d'en chercher la réalisation dans les rapports humains. D'autre part, le libéralisme méconnaît sa propre inscription dans l'histoire et les conditions concrètes de son fonctionnement. Merleau-Ponty se rapproche alors du marxisme parce que celui-ci lui apparaît tendu vers la définition d'un universalisme concret qui trouve sa place dans l'histoire des relations humaines. Non seulement le marxisme espère l'apparition d'une société fondée sur la reconnaissance universelle entre les hommes, mais il comprend cette apparition comme un événement éminemment historique, porté non par la volonté de quelques-uns mais par l'histoire même des rapports sociaux et l'expérience du prolétariat en particulier. Or, c'est précisément au nom de l'exigence d'une politique concrète, c'est-à-dire ancrée dans les rapports historiques des hommes, que Merleau-Ponty entreprend la critique de l'ultra-bolchevisme dans *Les Aventures de la dialectique*. En effet, qu'il s'agisse de l'unité interne au parti communiste, ou de l'idée du social défendue par Sartre, le problème de l'ultra-bolchevisme est qu'il pousse l'abstraction politique bien au-delà du libéralisme. Du côté du parti, il semble que l'unité de l'organisation communiste ne repose sur rien que sur la volonté commandante de ses chefs.

---

[175] *Ibid.*, p. 199.

L'universalité que le mouvement prolétarien devait incarner, au lieu d'émaner du rapport historique entre les prolétaires, s'identifie en fin de compte à la domination universelle des leaders politiques sur des individus dispersés. Plus largement, l'ultra-bolchevisme se révèle à travers Sartre commandé par une vision magique ou onirique des rapports sociaux. De même que, dans les rêves, le sujet est à la fois lui-même et les autres et passe instantanément d'une position à une autre, de même, dans la perspective ultra-bolchevique, l'individu est censé pouvoir rejoindre ses semblables sans passer par l'intermédiaire des institutions historiques ou culturelles qui relient en réalité les membres d'une communauté humaine. Bref, chez Sartre en tout cas, l'ultra-bolchevisme est le rêve d'une participation immédiate de l'individu à l'universel qui ne peut que contredire le progrès de l'universalisme au plan du réel. Cette fausse conception de l'universel se repère encore dans la façon dont Sartre conçoit le rapport, non plus seulement entre les individus, mais entre les différentes formes de l'expérience humaine. C'est cet autre aspect de l'abstraction ultra-bolchevique que nous voudrions évoquer pour finir.

Dans sa critique de l'argument sartrien en faveur du parti, Merleau-Ponty souligne en effet que cet argument repose sur une confusion des genres d'activité. En défendant le parti, mais en refusant d'en devenir membre au nom de sa liberté d'écrivain, Sartre s'exprime comme s'il pouvait occuper effectivement et en même temps toutes les positions sociales : celle de l'écrivain, du philosophe, du politique etc. Si l'on se fie à la démarche de Sartre, « il faut que le même homme, et en littérature et en politique, assume tout ce qui advient instant par instant à tous les autres, il faut qu'il soit immédiatement universel. »[176] Or, en suivant cette logique, Sartre ignore que l'on n'accède à une forme d'universalité qu'en étant fidèle à la vérité de telle expérience humaine. Il ignore de surcroît que lui-même ne saurait habiter en même temps le domaine de la philosophie et de la politique et qu'en y prétendant, il se contente de juger de loin de la réalité de l'action. « On ne peut donc reprocher à l'écrivain comme un défaut professionnel de chercher à tout voir et de se borner à l'action imaginaire : il maintient, en le faisant l'une des deux composantes de l'homme. Mais il se tromperait fort s'il croyait ainsi recoller ces deux composantes et passer à l'action politique parce qu'il la regarde. »[177] Cependant, sur ce point encore, Sartre trahit une tendance réelle du communisme. Car, dans sa version ultra-bolchevique, le communisme fonctionne lui aussi

---

[176] *Ibid.*, p. 278.

[177] *Ibid.*, p. 248.

comme si une œuvre littéraire pouvait être immédiatement politique et un choix politique s'appliquer directement à la littérature. C'est donc toujours, dans l'ultra-bolchevisme, la même conception hâtive et finalement irréelle de l'universel. Pour l'ultra-bolchevique en effet « c'est *dès maintenant* que la littérature et la politique sont la même lutte »[178]. Comme nous le verrons en troisième partie, Merleau-Ponty, loin de nier la relation entre les types d'expérience, situe celle-ci au fondement de la réalité sociale. Mais ce que l'ultra-bolchevisme révèle c'est qu'il est fou, au sens propre du terme, de vouloir assister à l'unification totale de l'expérience humaine ici et maintenant. Au final, la prise en compte de la réalité de notre condition, oblige toujours à retarder un peu l'épreuve de l'universalisme complet. « Si on admet une médiation des rapports personnels par le monde des symboles humains, il est vrai qu'on renonce à être justifié sans délai devant tous, à se tenir pour responsable de tout ce qui se fait à chaque instant »[179].

---

[178] *Ibid.*, p. 220. (Je souligne.)

[179] *Ibid.*, p. 278.

III - Paul Ricœur : la méconnaissance de l'autonomie du politique

La notion de totalitarisme est à la fois d'emblée présente et relativement absente de la réflexion politique de Paul Ricœur. Elle est visiblement présente, puisque, dès le sortir de la guerre, Ricœur n'hésite pas à faire usage de l'adjectif « totalitaire ». Dans un article paru dans la revue *Christianisme social*, il s'efforce ainsi de peindre la « crise totalitaire » de la politique moderne. Et déclare : « c'est un mal à extirper purement et simplement s'il en est encore temps. »[180] Les années suivantes, il en appelle encore à une « vigilance antitotalitaire » dans l'exercice de la vie démocratique[181] et souligne – non sans ambiguïté – les aspects totalitaires du régime de la Chine populaire[182]. Néanmoins, le concept de totalitarisme semble à demi absent de la pensée de Ricœur, et ce pour au moins deux raisons. Premièrement, dans les écrits antérieurs à 1957, Ricœur hésite à voir dans le communisme de type soviétique ou chinois une espèce de totalitarisme. Plus précisément, si l'auteur pointe sans détour les tendances au totalitarisme de l'appareil politique communiste, il résiste encore à l'affirmation que celles-ci formeraient un système dont le principe serait intrinsèquement totalitaire. En Chine par exemple, les traits totalitaires du fonctionnement de l'appareil politique n'entament pas les réalisations du communisme au plan économique et social. De surcroît, on ne peut dire encore que le Parti s'est condamné au totalitarisme : il pourrait, une fois la révolution achevée, se renouveler et se libéraliser. De sorte que le système chinois apparaît comme un système mixte et en cours de maturation. C'est surtout à partir de 1957 et de son article inspiré du choc de la révolution hongroise et de sa répression, que Ricœur commence à discerner au fondement de l'expérience communiste un principe que l'on pourrait dire typiquement « totalitaire ». Or, justement, tel n'est pas le mot que Ricœur emploie alors. Tandis qu'il analyse la méconnaissance du politique qui est à l'origine des maux du communisme, Ricœur ne recourt pas au concept de totalitarisme. Ni ne le récuse : dans son

---

[180] « La crise de la démocratie et la conscience chrétienne », *Christianisme social*, Août 1947, vol. 55, n° 4, p. 327. Sur le courant protestant du christianisme social, voir le livre de Raoul Crespin préfacé par Ricœur, *Le Christianisme social, 1945-70 : des protestants engagés*, Paris, les Bergers et les Mages, 1993, 433 p.

[181] Article écrit avec J.M. Domenach, « Masse et personne », *Esprit*, janvier 1951, p. 18.

[182] « Certitudes et incertitudes d'une révolution », *Esprit*, janvier 1956, p. 5-28.

article de 1957, Ricœur évite simplement de poser la question du communisme en termes de totalitarisme. La notion de totalitarisme n'est pas pour autant bannie du vocabulaire ricœurien ; on la retrouvera de loin en loin sous la plume de l'auteur. Il nous faut ainsi remarquer, en second lieu, que la prise de conscience de la réalité du totalitarisme n'a pas été de pair, chez Ricœur, avec une théorisation forte du concept. La raison de cet apparent paradoxe, est que, pour Ricœur, la découverte du totalitarisme constitue une incitation à penser la nature du phénomène politique en général plutôt qu'à définir les traits particuliers du régime totalitaire. Comme le suggère Johann Michel[183], à travers la négation totalitaire du politique, Ricœur découvre le politique lui-même, et non seulement le totalitarisme. En d'autres termes, nous pourrions dire que les problèmes posés et mis en lumière par l'expérience des États de l'Est ne sont pas absolument propres au communisme mais ils concernent, sous une forme ou sous une autre, la vie des États démocratiques et libéraux également, voire l'histoire politique tout entière. C'est la raison pour laquelle l'analyse de ces problèmes ne débouche pas sur une conceptualisation du totalitarisme et une classification des États totalitaires et non totalitaires. Quoi qu'il en soit des aventures du mot, l'évolution de la pensée de Ricœur au sujet du totalitarisme nous intéresse néanmoins, dans la mesure où elle nous fait passer d'une théorie de la personne aux prises avec la contrainte totalitaire à une pensée du corps politique dont la nature est méconnue et donc corrompue dans le cadre du totalitarisme. Le totalitarisme, suggère finalement Ricœur, exprime une corruption de la vie du corps politique qui apparaît directement liée à la méconnaissance de la vraie nature de ce corps.

A - La seconde crise de la démocratie

La question du totalitarisme est abordée par Ricœur dès le sortir de la Seconde Guerre Mondiale. Elle est posée, en particulier, dans l'article déjà cité de 1947 intitulé « La crise de la démocratie et la conscience chrétienne ». À partir du principe que la démocratie ne

[183] S'interrogeant sur l'absence du concept dans « le paradoxe politique » de 1957, Johann Michel écrit : « Le problème ne s'épuise pas dans l'emploi ou non d'un concept en usage mais tient au fait que l'analyse du "paradoxe politique" ne porte pas spécifiquement sur les expériences politiques contemporaines. Il faut plutôt rappeler que l' "événement de Budapest" est une *occasion* historique pour repenser un phénomène politique transhistorique. », « Le libéralisme politique de Paul Ricœur à l'épreuve des totalitarismes », *Cités*, 2008-1, n°33, p. 17-30.

constitue pas seulement un ensemble de règles qui pourrait être établi une fois pour toutes, mais une « idée en devenir » ou un « drame » historique, Ricœur s'interroge sur la situation contemporaine de la démocratie. Il se donne pour tâche de définir à quel moment, ou à quel tournant du drame démocratique le monde se situe. Pour Ricœur, la situation de la démocratie en 1947 se caractérise ainsi par une double crise. Tout d'abord, la démocratie traverse selon Ricœur une « crise socialiste ». En effet, le développement conjoint de la démocratie politique et du capitalisme a nourri une attente d'égalité réelle. L'histoire de la démocratie a ainsi débouché sur une contestation de la démocratie bourgeoise ou perçue comme telle, contestation qui a pris le nom de socialisme. Sous ce rapport, le socialisme exprime le besoin que soit prise en compte la personne concrète en même temps que le sujet juridique. La démocratie est donc une première fois en crise, dans la mesure où, du fait de son articulation avec le système économique, elle a elle-même généré sa propre critique. La « crise socialiste » se présente aux yeux de Ricœur comme une « crise de maturation ». Comme les difficultés de l'adolescence humaine, elle est pleine de « promesses », car elle appelle une amélioration des conditions de vie de tous les citoyens et la construction d'une meilleure harmonie sociale. Surtout, l'existence de la démocratie ne semble pas être mise en péril par cette première crise, puisque la revendication socialiste se fonde sur une compréhension plus large ou plus systématique du principe démocratique. La « crise socialiste », pour Ricœur, ne renvoie pas à une contestation de la démocratie au nom du socialisme, mais à une dénonciation des limites de la démocratie telle qu'elle fonctionne au nom de l'idée démocratique elle-même.

Tout autre apparaît la seconde crise de la démocratie, que Ricœur qualifie de « crise totalitaire ». Celle-ci témoigne en effet de la corruption du principe même de la démocratie. Elle n'est donc plus une crise de croissance ou de maturation, mais une crise de dégénérescence, potentiellement mortelle. La « crise totalitaire » de la démocratie se manifeste, selon Ricœur, par une tendance à la destruction des capacités civiques et critiques de l'homme. « La crise totalitaire est *en chaque homme* la destruction du citoyen responsable et actif qui est le fondement de la démocratie »[184]. Marc Sangnier – dont Ricœur dit qu'il a fortement influencé ses réflexions de jeunesse[185] – déclarait en 1905 que la démocratie est le

[184] « La crise de la démocratie et la conscience chrétienne », *art.cit.*, p. 325. Souligné par Ricœur.

[185] Entretien avec J. Lecomte, publié dans *Sciences humaines*, juillet 1996, n° 63. Disponible sur le site du Fonds Ricoeur.

régime qui porte au plus haut degré la conscience et la responsabilité des citoyens[186] : c'est la démocratie prise en ce sens que la « crise totalitaire » met en danger. En effet, dans la société contemporaine, l'homme est poussé par diverses forces à abdiquer sa capacité d'action et de réflexion au profit d'une puissance anonyme : puissance de la masse, ou, plus certainement, puissance du Parti de masse. « Aujourd'hui, le nouveau despote n'est ni prince, ni noble, il n'est même personne ; c'est la masse passive et expropriée de toute volonté et de toute réflexion par le Parti. »[187] D'un mot, le totalitarisme se présente ici comme un mouvement orienté vers la suppression de l'autonomie individuelle. On pourrait encore dire, en recourant au langage personnaliste qui est aussi celui de Ricœur, que la « crise totalitaire » contribue à l'affaiblissement de l'existence personnelle face à une forme de pouvoir impersonnel et oppressif.

C'est ce que suggère un article de 1951 coécrit avec Jean-Marie Domenach (alors secrétaire de la revue *Esprit*), qui mérite d'être directement rapproché du précédent. Dans « Masse et personne », Ricœur oppose deux compréhensions de l'existence des masses. En un premier sens, l'émergence de la masse signifie l'entrée du grand nombre dans la politique et dans la vie publique. Ce phénomène résulte du fonctionnement même de la société bourgeoise qui d'une part permet une certaine élévation du niveau de vie et exige l'extension continue du marché des consommateurs, et d'autre part, suscite la formation d'une classe populaire opposée ou antagonique de la classe bourgeoise dominante. Sous ce rapport, l'existence de la masse comporte une dimension éthique. Elle contient une exigence de reconnaissance et d'égalité. « La masse est traversée par des valeurs humaines, qui la pressent sur le mode protestataire et militant. »[188] Cela signifie encore, pour Ricœur, que l'émergence de la masse est non seulement compatible avec le maintien d'un mode de vie personnaliste, mais le rend d'autant plus nécessaire que ce mode de vie est ce à quoi, précisément ou confusément, la masse aspire. « "Faire masse", c'est vraiment, pour les parcelles de ces collectivités [c'est-à-dire les individus (AL)], marcher vers la personne et, en particulier, s'orienter directement vers les valeurs de communion, plus essentielles que les valeurs de rupture. »[189] Autrement dit, les individus pris dans la masse cherchent à accéder à une existence vraiment personnelle,

---

[186] *Discours*, tome 1, Paris, Bloud, p. 300.

[187] « La crise de la démocratie et la conscience chrétienne », *art. cit.*, p. 325.

[188] « Masse et personne », *art. cit.*, p. 14.

[189] *Ibid.*, p. 13.

c'est-à-dire à la fois autonome et ouverte aux autres hommes à travers un rapport de reconnaissance mutuelle.

Mais, la masse possède aussi une seconde face. Elle peut être, ou devenir, dans un contexte de déstabilisation des structures sociales, l'expression d'une impuissance grandissante et d'un anonymat croissant de la vie humaine. La masse désigne alors un groupe informe d'individus humains réduits à la passivité et à la méconnaissance de soi. Dans ce cas, précise Ricœur, le phénomène de massification n'est plus actif, mais passif. Les hommes ne font pas masse, ils « sont faits masse » (*sic*).

> Alors que le phénomène de masse désigné plus haut s'accompagne d'une certaine promotion dans l'ordre de la conscience – promotion qui est poussée à son plus haut degré chez les meneurs – la "massification" se traduit par une chute de conscience générale, par le nivellement et l'engourdissement des personnalités déjà naissantes, par le conformisme et l'engourdissement.[190]

La masse est donc ici comprise en un sens plus arendtien, comme ensemble social dépourvu d'unité intérieure et livré à la domination. « Elle n'a pas de contours extérieurs ; et sa mentalité, ses mœurs, lui sont dictées chaque jour davantage par les techniques de suggestion et d'obsession utilisées par les propagandes politiques, et par les grands instruments de vulgarisation. »[191] Dans l'article de 1951, nous retrouvons donc la distinction entre une transformation féconde de la société qui correspond en réalité à un élargissement de l'expérience démocratique (l'extension de la liberté au grand nombre), et une transformation simultanée en direction d'une société de plus en plus anonyme et servile. Dans l'un et l'autre articles, la notion de totalitarisme est associée à l'anéantissement de la vie personnelle des individus, Ricœur demandant, en 1951, qu'une « vigilance antitotalitaire » soit exercée afin que soit au maximum préservée la personnalité de l'individu à l'ère des masses. « Il n'est en effet aucunement progressiste de s'imaginer que l'avenir des masses soit d'être des masses encore plus vastes et homogènes. »[192]

Le totalitarisme constitue dès la fin de la Guerre un motif central de la réflexion de Ricœur. Cependant, l'analyse ricœurienne du phénomène totalitaire apparaît alors

---

[190] *Ibid.*, p. 14.

[191] *Ibid.*, p. 14.

[192] *Ibid.*, p. 17.

relativement peu systématique. Tout d'abord, dans les textes que nous avons mentionnés, le totalitarisme ne désigne pas une forme de régime ou un système politique à part entière. Il renvoie à une tendance universellement à l'œuvre dans les États contemporains, y compris à l'intérieur des sociétés démocratiques. « Le totalitarisme, écrit encore Ricœur, n'est pas d'abord une doctrine, c'est une mentalité, c'est un instinct foncier, c'est une "maladie" de l'homme moderne »[193]. En présentant le totalitarisme comme un penchant fondamental de l'homme moderne, Ricœur évite donc de désigner un temps et un lieu dans lesquels le phénomène totalitaire se concentrerait. Tandis qu'à la même époque, Arendt conçoit l'émergence du totalitarisme en Allemagne et en URSS comme *l'événement* à comprendre, Ricœur l'interprète davantage comme *un des traits* généraux de la société contemporaine. Certes, il n'y a pas à douter que le fascisme constitue pour Ricœur une manifestation exacerbée de cette tendance de l'homme à céder à la domination du Parti. Face à la crise totalitaire, écrit-il en 1947, nous pouvons distinguer deux droites : une droite libérale, c'est-à-dire anti-totalitaire, et une droite fasciste. Mais, ici encore, il semble que le courant totalitaire traverse la société démocratique même s'il s'est déversé dans l'État fasciste. En bref, le totalitarisme ne forme pas un système politique parce qu'il est un mouvement qui apparaît fondamentalement mêlé à d'autres mouvements de sens contraire à l'intérieur de la société.

Ceci conduit à poser plus précisément le problème du communisme. Étant donné l'interprétation du totalitarisme proposée par Ricœur, la question est de savoir si l'expérience des États communistes peut être qualifiée de totalitaire. Le totalitarisme ne renvoie-t-il pas d'abord, en 1947 ou en 1951, à une pathologie du communisme ? Et, sous ce rapport, la crise totalitaire de la démocratie n'est-elle pas aussi une crise du socialisme[194] ? A ces questions, la réponse de Ricœur est multiple. En premier lieu, Ricœur oppose clairement le principe du socialisme à l'esprit totalitaire, et même à la logique communiste. Le socialisme constitue une aspiration à la justice de nature démocratique, fondamentalement étrangère à l'instinct totalitaire. En ce sens, le totalitarisme est une pathologie de la société, laquelle, *par ailleurs*, tend vers le socialisme. Ceci étant posé, Ricœur pointe néanmoins un aspect du marxisme

---

[193] « La crise de la démocratie et la conscience chrétienne », *art.cit.*, p. 325.

[194] Pour Kolakowski, par exemple, l'analyse du totalitarisme exige une analyse des principes du socialisme en tant que doctrine politique inspirée du marxisme. Voir notamment « The Myth of Human Self-Identity: Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought », in Kolakowski and Hampshire, *The Socialist Idea: a Reappraisal*, London, Weiden Feld and Nicolson, 1974, 272 p. (Notons cependant qu'en 1947, Kolakowski est encore un communiste orthodoxe. Voir le parcours intellectuel de Kolakowski établi par Jacques Dewitte dans sa postface à *L'Esprit révolutionnaire*, *op. cit.*)

constituant une limite possible du socialisme. Le problème du marxisme, suggère Ricœur, c'est qu'ayant eu à protester contre l'idéalisme bourgeois il a partiellement basculé dans le matérialisme. À cet égard, la perspective matérialiste dissimule au marxisme ce qu'il est réellement, à savoir une « protestation éthique » contre l'iniquité d'un système économique et social. Le risque prudemment désigné par Ricœur est que les partisans du socialisme croient obéir à la nécessité historique quand leur action tire sa force du motif moral qui l'anime. « C'est "l'utopie" qui fait secrètement la pureté et la force de ce qui paraît n'être que la prise de conscience de la loi naturelle de l'histoire. »[195] Eu égard à la suite du texte, le lecteur serait autorisé à imaginer un rapport entre le matérialisme marxiste et l'instinct totalitaire. Le propre de la mentalité totalitaire, dit en effet Ricœur, consiste à se soumettre à un tout qui n'a rien de transcendant mais qui apparaît de nature purement humaine, purement sociale.

> Quand le tout est au-delà de l'homme, quand il est un appel à l'infini, il est une libération et non un esclavage ; mais quand le tout est une chose humaine, quand le tout est à la hauteur de l'homme et non à la hauteur de Dieu [Ricœur s'adresse à des chrétiens (AL)], quand le tout est l'État, alors commence la caricature de la religion qui est la démonisation.[196]

Sur ce point, Ricœur anticipe l'idée du totalitarisme comme religion politique ou substitut politique de la religion. Cependant, il est caractéristique que Ricœur ne rattache pas directement cette analyse à son propos précédent sur le matérialisme. On aurait pu penser que la soumission du marxiste à la nécessité historique correspond à l'instinct totalitaire, à cette tendance à se soumettre à une totalité seulement humaine. Mais ce n'est pas ce que Ricœur cherche ici à signifier. Il existe bien une limite matérialiste du marxisme, mais que Ricœur ne relie pas à la mentalité totalitaire. Quant au communisme, il ne constitue pas, pour Ricœur, un phénomène homogène, mais un mélange d'aspiration socialiste et d'instinct totalitaire. Après avoir opposé droite libérale et droite fasciste, Ricœur distingue ainsi une gauche socialiste d'une gauche communiste. Mais si le fascisme apparaît comme l'antonyme du libéralisme, le communisme unit un élément socialiste et une composante totalitaire. « Je comprends le communisme comme le témoin actuel de la double crise de la démocratie ; comme le mélange

---

[195] « La crise de la démocratie et la conscience chrétienne », *art. cit.*, p. 324.

[196] *Ibid.*, p. 236.

de l'esprit socialiste authentique et de l'esprit totalitaire. »[197] Il est sans doute difficile de comprendre comment l'esprit socialiste peut demeurer authentique lorsqu'il se mêle à l'esprit totalitaire. Néanmoins, cette proposition nous conduit au cœur de l'analyse du communisme défendue par Ricœur à l'époque dont nous parlons. Pour Ricœur, le communisme n'apparaît pas alors comme fondamentalement, mais comme partiellement totalitaire. À travers sa composante socialiste, il semble demeurer lié de façon plus ou moins lointaine à l'expérience démocratique.

Ce double jugement porté sur la nature du communisme – en partie socialiste, en partie totalitaire – se retrouve dans la description du régime chinois que Ricœur a proposée en 1956. Cette année-là, Ricœur publie en effet dans la revue *Esprit* deux articles relatifs au voyage d'un mois qu'il a effectué dans la République Populaire de Chine. Dans ces textes, Ricœur s'efforce de dissocier les aspects sociaux et économiques de la révolution maoïste des aspects proprement politiques du régime chinois. D'un côté, il met en avant l'importance des « réalisations socialistes » de la Chine. « La Chine rayonne, séduit, convainc par la valeur de ses réalisations socialistes »[198]. Le partage des terres, l'organisation coopérative du travail témoigneraient d'une authentique avancée de l'esprit socialiste dans la vie sociale chinoise[199]. D'un autre côté, Ricœur souligne que ces réalisations visibles dissimulent une pratique du pouvoir qui tend vers le totalitarisme. En effet, on discerne derrière le spectacle du socialisme offert au visiteur, un processus de croissance indéfinie de la puissance d'État. Or, dit Ricœur, il est à craindre qu'un tel processus devienne de moins en moins réformable au fur et à mesure qu'il progresse. « La question de la structure d'État n'est jamais prématurée ; c'est au départ qu'une structure d'État se rend perverse et irréformable. »[200] Le fonctionnement de l'État chinois suscite non seulement la crainte du citoyen, mais encore celle du philosophe. Ricœur est en effet particulièrement frappé par le règne obligatoire du marxisme-léninisme au sein de l'université chinoise. Il raconte :

---

[197] *Ibid.*, p. 328.

[198] « Certitudes et incertitudes d'une révolution », *Esprit*, janvier 1956, p. 6.

[199] À cet égard, le jugement de Ricœur rejoint celui que divers intellectuels porteront plus tard sur les résultats du communisme chinois. En 1973, Alain Peyrefitte écrit par exemple : « L'observateur de la Chine qui conteste l'immense amélioration du sort des paysans et des ouvriers, des jeunes et des vieux depuis un quart de siècle n'est pas de bonne foi et son témoignage ne mérite pas d'être retenu. » *Quand la Chine s'éveillera, le monde s'ébranlera*, tome 1, cité par F. Hourmant, *Au pays de l'avenir radieux. Voyages des intellectuels français en URSS, à Cuba et en Chine populaire*, Paris, Aubier, 2000, p. 192.

[200] *Ibid.*, p. 20.

> Quand j'ai entendu mon collègue d'histoire de la philosophie de l'Université de Pékin et divers doctrinaires du parti me dépeindre le marxisme comme une science positive de la dynamique sociale, comme un savoir sur l'histoire, du même degré de rigueur méthodologique et du même degré de certitude scientifique que la physique ou la biologie, je n'ai pu que m'inquiéter du caractère simpliste de ce scientisme appliqué au social et l'avenir humain en général.[201]

Sur ce point le jugement de Ricœur est à la fois clair et formulé en des termes particulièrement prudents. Même si la phrase suivante évoque une forme de violence intellectuelle,[202] Ricœur ne dénonce pas le caractère « totalitaire » mais « simpliste » de la domination du marxisme. Enfin, l'auteur exprime une inquiétude spirituelle devant la tendance du Parti à prévenir toute influence de la religion sur la société chinoise. Tout ceci, conclut Ricœur, pose la question de savoir si le socialisme peut être établi sur une autre base politique, si le socialisme peut se donner en Chine une base démocratique.

> Je ne crois pas la question illégitime ; loin de là, mon admiration pour les réalisations socialistes du régime nouveau en Chine laisse intacte ma conviction que l'essence de la démocratie, c'est la discussion ; que la discussion n'est pas un reflet ou un produit de la concurrence économique de l'âge capitaliste, mais une nécessité humaine du même ordre que la respiration, qu'un régime ne s'éloigne pas impunément de cette essence, enfin qu'il est difficile d'y revenir une fois qu'on s'en est éloigné.[203]

Pour finir, Ricœur note cependant que le fonctionnement actuel du régime chinois, dans la mesure où il implique une dimension socialiste, c'est-à-dire une participation de tous au bien être et à la gestion du travail, pourrait être porteur d'un renouveau démocratique. Cette hypothèse se présente sous la forme d'un « pari » : pari, que « les conditions réelles d'un exercice réel de la démocratie politique sont en train de se reconstituer sur une base économique et sociale plus saine »[204]. Ce qui surprend donc dans l'analyse ricœurienne du

---

[201] *Ibid.*, p. 20-21.

[202] « Après l'immense brasse des philosophies, des cultures, des arts, durant plus de trois millénaires, il n'est pas possible, *sans violence*, d'imposer le marxisme comme résultante vraie de la culture humaine. » *Ibid.*, p. 20

[203] *Ibid.*, p. 24

[204] *Ibid.*, p. 28.

système chinois, c'est que tout en dégageant clairement la perversion antidémocratique du régime, Ricœur évite de lui conférer une portée systémique. Car non seulement une politique de type totalitaire coexiste pour Ricœur avec un véritable socialisme, mais, de surcroît, il se pourrait que le régime trouve en lui même les ressources de sa démocratisation. Ricœur n'est pas véritablement dupe du spectacle d'ombres[205] que les autorités lui donnent à contempler, et ses affirmations sont à certains égards tranchantes[206]. Mais ses réflexions sur l'État ne le conduisent pas à un jugement politique d'ensemble sur le régime chinois[207].

---

[205] Au sujet de la mise en scène offerte aux visiteurs étrangers, F. Hourmant évoque les réflexions ironiques de S. Leys dans son ouvrage de 1973, *Ombres chinoises*.

[206] Ricœur est sans aucun doute plus circonspect que les Temps *Modernes*, dans la livraison de 1956, consacrée à la Chine, plus circonspect que Simone de Beauvoir dans la *Longue Marche*. Voir l'ouvrage de F. Hourmant déjà cité.

[207] Le propos de Ricœur appellerait une double vérification historique : quant au caractère « socialiste » et « démocratique » des réformes économiques entreprises en Chine d'une part, quant au caractère, partiellement ou globalement totalitaire, du régime chinois entre 1949 et 56. Pour réflexion, nous nous contentons de rapporter ici quelques remarques de Jean-Luc Domenach au sujet de cette première phase de l'histoire de la République Populaire de Chine (précédant le Grand Bon en avant).

Pour Domenach, le régime établi en Chine en 1949 doit être dit totalitaire en un sens rigoureux du terme : il s'agit d'un régime fondé sur une forme de terreur articulée à une idéologie systématique, et qui prétend à une « totalisation de l'ensemble du réel ». Domenach rappelle qu'entre 1949 et 1952, environ 5 millions d'exécutions capitales ont eu lieu, auxquelles il faut ajouter l'envoi massif de condamnés en camp de travail. Il souligne que ces pratiques terroristes sont l'expression d'un véritable totalitarisme en marche. « La véritable originalité des premières années du régime ne réside d'ailleurs pas dans l'ampleur de la répression, mais dans le caractère précoce et d'emblée cohérent du régime en place (…) Dès le début, l'opposition démocratique est écrasée ou ralliée. Dès le début, les grands monopoles totalitaires sont mis en place de façon systématique ou articulée. » Néanmoins, deux précisions données par Domenach permettent d'éclairer la perception (ou l'illusion) que le régime chinois constitue à cette époque un régime semi-totalitaire ou socialiste avant d'être totalitaire. Tout d'abord, il souligne que 1949-56 est l'époque du planisme, c'est-à-dire celle de la priorité donnée à la construction des conditions économiques du socialisme (alors qu'à partir de 1956, Mao se lancera dans la transformation politique immédiate de la société, entreprise aux conséquences économiques désastreuses). Autrement dit, l'effort de modernisation est effectivement visible à cette date. D'autre part, cet effort suscite une forme d'adhésion populaire indéniable, dont on peut imaginer qu'elle n'est pas pour rien dans l'impression d'une démocratisation des rapports économiques et sociaux. Cependant, ces précisions n'entament pas le jugement d'ensemble de Domenach. Entre 1949 et 56, la transformation totalitaire de la société est ralentie, mais elle est déjà en marche : par exemple, les unités de travail contrôlées par le Parti se substituent à toute autre forme d'association (y compris à la famille) comme base de la société, assurant ainsi l'encadrement totalitaire de la vie humaine. « La Chine et les tribulations du totalitarisme », in M. Grawitz et J. Leca, *Traité de science politique*, vol. 2, Paris, PUF, 1985, p. 238-67.

B - La nature politique du mal et l'organisation du pouvoir

Entre 1956 et 1957, la pensée de Ricœur au sujet de l'expérience des États communistes se précise cependant, sous l'effet, en particulier, de la révolution hongroise de 1956. « L'événement de Budapest, a écrit Ricœur, comme tout événement digne de ce nom, a une puissance infinie d'ébranlement ; ils nous a touchés et remués à plusieurs niveaux de nous-mêmes. »[208] Dans son analyse de la « première révolution anti-totalitaire », François Fejtö souligne également le caractère d'événement de la révolution partie de Budapest et qui s'est étendue durant quelques jours d'octobre-novembre 1956 à la Hongrie entière. « L'insurrection fut imprévue et imprévisible, non préparée, non voulue par personne, ni à l'Est, ni à l'Ouest »[209]. Certes des mouvements réformistes étaient sensibles parmi l'élite intellectuelle et politique de la Hongrie et la déstalinisation était inévitable. Mais, précise Fejtö, la forme et l'ampleur de la révolution, sa portée non seulement réformiste mais « anti-totalitaire », ne pouvaient être anticipées[210]. Plus précisément, la révolution hongroise se caractérise, en comparaison notamment de la révolte polonaise qui l'a précédée de peu, par une double radicalisation. D'un côté, la logique des événements (et notamment l'absence de réaction raisonnable du Parti en vue d'une réforme limitée comme en Pologne) a conduit à une libération complète des revendications en faveur de la démocratie politique, d'une gestion autonome du travail et de l'indépendance nationale. Ces revendications, portant très au-delà d'une réforme du pouvoir communiste existant, ont ainsi révélé la faible assise du régime du parti unique dans la population. Or, parallèlement, l'attitude des soviétiques s'est progressivement durcie au cours de la révolution jusqu'à la répression militaire violente des insurgés. De ce côté, la décision radicale du pouvoir soviétique signifiait l'impossible démocratisation du régime communiste. En d'autres termes, la réforme n'avait été tolérée en Pologne que parce qu'elle était limitée et que le processus en était contrôlé par le Parti. Fejtö

---

[208] « Le paradoxe politique » (1957) repris dans *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 2001 [éd. 1967, 1e éd. 1955] p. 294.

[209] *Budapest, l'insurrection. La première révolution anti-totalitaire*, Paris, Complexe, 1981, p. 8.

[210] « On an déjà vu des manifestations se heurter à des forces de police insuffisantes et se transformer en révoltes. On a vue des autorités perdant leur sang-froid, précipiter leur propre chute. On a vu des ouvriers menant l'assaut contre les autorités de la dictature du prolétariat : Kronstadt, 1921, Berlin, 1953, Poznan, 1956. Ce qu'on n'a pas vu encore, c'était un soulèvement se répandant si vite de la capitale à la province, - une province qui la surpasse en hardiesse pour pousser jusqu'au bout, jusqu'à ses extrêmes et insensées conséquences, une insurrection nationale et démocratique et cela dans la conjoncture internationale la plus défavorable. » *Ibid.*, p. 10.

écrit ainsi : « plus clairement que les révolutions que j'appellerais "réglementaires", conformes à nos schémas ; la révolution insolite des Hongrois a dévoilé le divorce quasi total entre le haut et le bas, l'État et la société, les Institutions et la spontanéité, la Hongrie officielle et la Hongrie réelle. »[211] Or, à travers sa double radicalité, la révolution hongroise a profondément modifié le regard que de nombreux intellectuels portaient sur l'expérience communiste. Quant à Ricœur, la vision des « *flammes de Budapest* », l'a conduit à un approfondissement important de sa réflexion concernant la dimension du politique. Cependant, l'évolution que la pensée de Ricœur aurait subie autour de 1957 ne doit pas être surestimée. En réalité, celle-ci est indissociable d'une véritable continuité, certes progressive, dans la réflexion de l'auteur. C'est ce que Ricœur tient lui-même à souligner : « pour ma part, l'événement de Budapest joint à la Révolution d'octobre de Varsovie a relancé, confirmé, infléchi, radicalisé une réflexion sur le pouvoir politique qui ne date pas de cet événement. »[212]

Si 1956 induit une radicalisation de la pensée de Ricœur, c'est dans la mesure où celui-ci est conduit à expliciter et à systématiser la distinction entre réalité économico-sociale et réalité politique déjà présente dans les écrits d'après-guerre. Pour Ricœur, en effet, les événements de Budapest ont particulièrement illustré « l'autonomie relative du politique par rapport à l'histoire économico-sociale des sociétés »[213]. La Hongrie, comme la Pologne, est un État socialiste, dans lequel l'exploitation de type capitaliste a été supprimée. Et pourtant, le sentiment d'aliénation politique des citoyens n'a pas disparu. Et pourtant, la violence d'État perdure et même s'aggrave. Aussi la révolution hongroise oblige-t-elle définitivement l'observateur à considérer la signification propre des phénomènes politiques. Après 1956, il devient impossible de vouloir juger de la situation d'une société sur la seule base de son organisation économique. Plus précisément, il n'est plus permis de se dissimuler les *maux* politiques que la socialisation des moyens de production laisse subsister. Cependant, il ne suffit pas d'affirmer que la méconnaissance de l'autonomie du politique entrave la compréhension de l'histoire des sociétés. Mais il importe surtout de souligner que cette méconnaissance est *à la base* de la corruption des régimes communistes – nous dirions qu'elle est à la base du « totalitarisme ». Dans un entretien beaucoup plus tardif, Ricœur rattachera

---

[211] *Ibid.*, p. 10.

[212] « Le paradoxe politique », *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p. 294.

[213] *Ibid.*, p. 295.

ainsi l'expérience totalitaire au « fait de n'avoir pas reconnu comme spécifique la dimension politique. »[214] En quel sens le recouvrement de la dimension proprement politique de la vie sociale peut-il être considéré comme une composante essentielle de l'expérience totalitaire, ou, du moins, communiste[215] ?

Tout d'abord, la corruption des régimes communistes procède d'une incapacité à penser et par suite à contrôler le mal sous sa forme politique. Cette incapacité constitue pour Ricœur une faiblesse inhérente au marxisme-léninisme qui resurgit avec force dans la vie des États communistes. Avec d'autres penseurs, Ricœur souligne en effet la tendance propre du marxisme-léninisme à réduire les différentes espèces du mal à une forme unique. Pour Marx, comme pour Lénine, suggère Ricœur en 1957, il n'est au fond qu'une sorte de mal : le mal social qui s'origine dans l'inégalité des rapports de production. Suivant un raisonnement comparable, Kolakowski écrit en 1973 : « de toutes les phrases célèbres qui ont eu une carrière fulgurante dans l'histoire, celle-ci est la plus frappante dans son caractère mensonger : [celle qui affirme] que l'histoire de toutes les sociétés ayant précédemment existé est l'histoire de la lutte des classes. »[216] Par cette proposition, le penseur polonais entend dénoncer l'idée que tout le mal dont l'homme a souffert au cours de son histoire se réduirait au mal social inscrit dans la lutte des classes. En effet, la perspective marxiste-léniniste qui tend à concevoir le mal comme une réalité homogène d'origine économique dissimule d'autres sources non moins irréductibles du malheur humain. D'un côté, elle occulte ce que nous pourrions appeler la source naturelle du mal, le fait que l'homme est, en raison de sa constitution ou de sa condition, porté à certaines formes de violence. Ricœur a ainsi consacré le second volume de sa *Philosophie de la volonté* à l'analyse de la faillibilité humaine et de la logique phénoménologique de la faute. Le cas de Kolakowski a de même montré que la critique rigoureuse du marxisme-léninisme pouvait accompagner une redécouverte de l'idée de péché originel, c'est-à-dire de l'idée que l'homme porte en lui-même, et non seulement du fait de l'organisation économique, la capacité du mal[217]. D'un autre côté, une conception

---

[214] *La Critique et la conviction*, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann Lévy, 1995, p. 147.

[215] Nous sommes toujours confrontés à cette difficulté que Ricœur ne parle pas directement de « totalitarisme » dans son article de 1957.

[216] « The Myth of Self Identity: Unity of Civil and Political Unity in Socialist Thought » in L. Kolakowski, *The Socialist Idea : a Reappraisal*, *op.cit.*, p 32.

[217] Sur ce thème, voir l'ouvrage de J. Dewitte, *Kolakowski : le clivage de l'humanité*, Paris, Michalon, 2011, chapitre « Le mal en nous », p. 75 *sq*.

homogénéisante du mal conduit à diminuer ou à méconnaître sa réalité politique. Tel est, selon Ricœur, le problème principal du marxisme-léninisme. La théorie marxiste-léniniste fonctionne comme si l'exercice de la vie en commun ou du pouvoir n'était pas l'occasion d'une forme typiquement politique de violence :

> Je pense que le grand malheur qui frappe toute l'œuvre du marxisme-léninisme et qui pèse sur les régimes que le marxisme a engendrés, c'est une réduction du mal politique au mal économique.[218]

Cette proposition de Ricœur en 1957 rejoint un jugement antérieur sur la conception marxiste de l'État : « l'analyse marxiste-léniniste de l'État ne tient pas pour originales les passions du pouvoir. »[219] Or, en identifiant ainsi tout le mal au mal économique ou social, le marxisme-léninisme rend inconcevable, à proprement parler, la persistance du mal dans le cadre d'un régime socialiste. Une fois l'exploitation de classe supprimée par la socialisation des moyens de production, le mal devient théoriquement impensable. Le marxisme-léninisme débouche ici sur « l'illusion qu'une société libérée des contradictions de la société bourgeoise est libérée aussi de l'aliénation politique. »[220]

Cette illusion engendre deux conséquences directement liées au phénomène totalitaire. Premièrement, dans un régime où le mal se confond avec sa forme économico-sociale, toutes les souffrances rencontrées doivent pouvoir être rapportées à une cause sociale ou économique. Là où le capitalisme a été aboli, la responsabilité des problèmes sociaux sera donc attribuée à un ennemi de classe de plus en plus fictif. Sous ce rapport, la logique du marxisme-léninisme entretient la construction totalitaire de l'ennemi « capitaliste », « bourgeois », « saboteur ». Ce point n'arrête pas cependant particulièrement l'attention de Ricœur. Pour ce dernier, la méconnaissance du mal politique a pour conséquence principale d'entraver l'effort de contrôle et de limitation de ce type de mal. Là où le mal politique n'est pas reconnu pour ce qu'il est, il a peu de chances d'être encadré. Sous ce rapport, le déchaînement de la terreur dans les régimes communistes reflète une impossible mise en ordre de la violence politique. Tant qu'il n'avouera pas l'existence d'un mal proprement

---

[218] « Le paradoxe politique », *Histoire et vérité, op.cit.*, p. 307.

[219] « Pour la coexistence pacifique des civilisations », *Esprit*, mars 1951, p. 413.

[220] « Le paradoxe politique », *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p. 307.

politique, un marxiste-léniniste est donc voué au mieux à une dénonciation illogique et impuissante des crimes d'État :

> Je n'en veux pour preuve que le rapport Khrouchtchev ; ce qui me paraît fondamental, c'est que la critique qui est faite de Staline n'a de sens que si l'aliénation de la politique est une aliénation autonome, irréductible à celle de la société économique. Sinon, comment peut-on critiquer Staline et continuer d'approuver l'économie socialiste et le régime soviétique ?[221].

Comme cela a souvent été souligné, ce n'est pas une des moindres ruses de l'histoire que le régime soviétique, d'inspiration marxiste, ait à ce point vérifié la capacité de nuisance de l'homme politique. Mais, pour Ricœur, il ne s'agit précisément pas d'une ruse, puisque c'est logiquement que la méconnaissance des passions du pouvoir conduit à leur libération.

Dans l'expérience des États communistes, une logique du retournement est donc à l'œuvre : le déni de la réalité politique du mal débouche sur son déferlement. Dès 1951, Ricœur remarquait ainsi : « Il est à craindre qu'un tel défaut de réflexion sur la pathologie propre de l'État, sur les maladies du pouvoir, laisse l'homme communiste absolument sans défense contre ce type d'aliénation dont il ne veut pas prendre conscience. »[222] Dans cette dernière citation, on remarque que le mal politique est désigné comme « pathologie de l'État » ou « maladie du pouvoir ». C'est que, pour Ricœur, la réalité du mal politique apparaît comme l'envers du fonctionnement autonome du pouvoir dans le cadre de l'État ; aussi le déni du mal politique dissimule-t-il, en réalité, une absence de pensée du pouvoir étatique. Ici se situe l'argument central du « paradoxe politique » de 1957. Dans ce texte, l'argumentation de Ricœur vise globalement à mettre en lumière la dualité du pouvoir politique, et de l'État à l'intérieur duquel il s'exerce. « J'ai toujours été très frappé – et c'est cela que j'ai appelé le paradoxe politique – par le caractère à double face du pouvoir politique. »[223] Dans un premier temps, il importe de voir que le pouvoir politique et l'État possèdent dans la vie sociale une fonction propre. Cette fonction consiste à permettre une forme ou une autre, selon l'époque historique dans laquelle on se situe, de rationalisation des rapports humains. Grâce à leur participation à l'État et à l'action du pouvoir politique, les individus accèdent à une forme de vie rationalisée, c'est-à-dire dans laquelle l'opposition pure des intérêts est plus ou moins

---

[221] *Ibid.*, p. 309.

[222] « Pour la coexistence pacifique des civilisations », *art.cit.*, p. 413.

[223] *La Critique et la conviction*, *op.cit.*, p. 149.

surmontée. Cette conception de la rationalité du politique est référée d'un côté à Aristote, selon qui la vie politique instaure entre les individus un échange rationnel des opinions, et de l'autre à Hegel, pour qui l'État autorise la conciliation des intérêts contradictoires dans la société civile. De ce côté, « le monde incohérent des rapports privés est arbitré et rationalisé par l'État »[224]. Cela signifie que la réalité politique n'est jamais entièrement réductible aux forces économiques et sociales qui la sous-tendent ou coexistent avec elle. « L'existence politique de l'homme développe un type de *rationalité* spécifique, irréductible aux dialectiques à base économique. »[225]

Or, poursuit Ricœur, il apparaît dans un second temps que l'exercice du pouvoir et le fonctionnement de l'État sont le lieu d'apparition d'un type spécifiquement politique de violence. Celui-ci, insiste Ricœur, est indissociable de la fonction de rationalisation qui est celle du politique. La violence politique apparaît comme la face sombre de l'intervention nécessaire du pouvoir, ou de l'existence autonome de l'État.

> Le pouvoir est une grandeur de l'homme éminemment sujette au mal ; peut-être est-il, dans l'histoire, la plus grande occasion du mal et la plus grande démonstration du mal. Et cela parce que le pouvoir est une très grande chose ; parce que le pouvoir est l'instrument de la rationalité historique de l'État.[226]

Dans la mesure où il intervient dans la société comme représentant de l'intérêt général, le pouvoir politique est spécialement capable d'oppression. Parce qu'il est autorisé à parler au nom de tous, il est plus que tous porté au mensonge. Ici, la théorie de Machiavel peut être invoquée, non parce que celui-ci aurait invité au mal politique, mais parce qu'il a mis en lumière le rapport étroit et obscur entre la fonction propre du politique (la mise en ordre du social) et sa violence spécifique. Pour Ricœur, la question du mal politique est donc tout à fait liée à celle de l'autonomie du politique en général, c'est-à-dire celle de la fonction propre du politique.

Ce lien éclaire alors d'un plus grand jour la faiblesse du marxisme-léninisme. L'incapacité du marxisme-léninisme à reconnaître le mal en politique traduit en réalité une

---

[224] « Le paradoxe politique », *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p. 307.

[225] *Ibid.*, p. 295.

[226] *Ibid.*, p. 304.

incapacité plus profonde à penser la réalité du pouvoir. Pour comprendre le potentiel maléfique de l'activité politique, encore aurait-il fallu admettre et analyser le fonctionnement autonome de cette activité. Or c'est cela précisément que l'orientation essentiellement socio-économique du marxisme-léninisme lui interdit. Ricœur ne réduit pas entièrement le propos de Marx et de Lénine à l'affirmation de la primauté des rapports économiques. Selon lui, il existe bien chez Marx et plus encore chez Lénine une réflexion sur l'État et ses pathologies. Mais cette réflexion est malheureusement subordonnée dans le marxisme à la dénonciation de l'État comme instrument de domination d'une classe. Marx est à juste titre sensible aux limites de l'universalisme de l'État et donc à la dimension de violence qui traverse l'activité étatique. Mais au lieu d'analyser l'ambiguïté politique de l'État, il réduit celui-ci à un instrument de domination de la classe bourgeoise. Il y a certes une contradiction interne au fonctionnement de l'État, dans la mesure où celui-ci vise à la rationalisation des intérêts privés tout en jouant en faveur de tel ou tel groupe. « Malheureusement, Marx n'a pas vu le caractère autonome de cette contradiction, il y a vu une simple superstructure, c'est-à-dire la transposition, sur un plan surajouté, des contradictions appartenant au plan inférieur de la société capitaliste de l'opposition des classes ; l'État n'est plus alors que l'instrument de la violence de classe, alors que l'État a peut-être toujours un dessein, un projet qui dépasse les classes et que son maléfice propre est la contrepartie de ce grand dessein. »[227] Quant à Lénine, son livre sur *l'État et la Révolution* témoigne selon Ricœur d'une plus grande attention à la problématique du pouvoir, mais qui demeure insuffisante à modifier la perspective générale du marxisme-léninisme. Dans l'ensemble, le marxisme-léninisme s'oriente vers une impossible suppression de l'État, ce qui le rend quasiment incapable d'organiser dans les faits le fonctionnement du pouvoir de façon à limiter la violence politique.

> Mon hypothèse de travail (…) c'est que Staline a été possible *parce que* l'on n'a pas reconnu la permanence de la problématique du pouvoir dans le passage de l'ancienne société à la nouvelle, parce que l'on a cru que la fin de l'exploitation économique impliquait nécessairement la fin de la répression politique, parce que l'on a cru que l'État est provisoire, parce que l'on a substitué le problème du dépérissement de l'État à celui de son contrôle.[228]

---

[227] *Ibid.*, p. 308-09.

[228] *Ibid.*, p. 313-14.

Or, cette défaillance du marxisme-léninisme est d'autant plus grave et lourde de conséquences que, dans le cadre du socialisme, l'État est amené à se développer d'une manière inédite. La socialisation des moyens de production, la planification économique, la tentative pour remplacer le gouvernement des hommes par l'administration des choses constituent en réalité d'extraordinaires leviers d'intervention de la puissance d'État. Au lieu de la disparition de l'État que la dictature du prolétariat devait entraîner, la révolution bolchevique a ainsi produit une formidable expansion du pouvoir politique. Aussi, écrit Ricœur, faut-il se rendre à l'évidence cruelle que « l'État socialiste a (…) renforcé le pouvoir d'État au point de vérifier l'axiome que Marx croyait vrai des seules révolutions bourgeoises : "Tous les bouleversements n'ont fait que rendre plus parfaite cette machine au lieu de la briser". »[229] En réalité, la gestion du socialisme implique nécessairement un commandement politique de plus en plus étendu et précis. Car c'est bien le pouvoir politique qui assume le choix des priorités économiques et les orientations du plan en fonction d'un projet politique global. Plus encore, souligne Ricœur, le socialisme est source de tentations politiques inédites en régime capitaliste. Ces tentations sont liées à la volonté de rationalisation extrême de la vie collective que le socialisme engendre. Tentation du travail forcé, écrit Ricœur, jointe à la tentation d'éliminer définitivement par la violence les résistances sociales à la mise en œuvre du projet socialiste. C'est pourquoi l'expérience socialiste exige, ou aurait exigé une organisation d'autant plus réfléchie et démocratique du pouvoir d'État. À cet égard, Ricœur n'hésite pas à affirmer qu'une reprise des moyens *libéraux* d'encadrement de l'État est indispensable en contexte socialiste. Mais, encore une fois, toute entreprise de mise en ordre du pouvoir étique passe obligatoirement par une reconnaissance explicite de l'autonomie du politique, que les tenants du communisme ne sont peut-être pas à même de conduire.

C - La corruption de l'unité du corps politique

Le déni du mal politique, disions-nous, conduit à une augmentation de la répression politique ; il nous faut maintenant ajouter : la méconnaissance de la double réalité du pouvoir conduit à une formidable actualisation de son potentiel violent. Revenant sur le problème conjoint du politique et du totalitarisme, Ricœur écrira plus tard : « au moment du stalinisme

[229] *Ibid.*, p. 314.

– pour faire court –, il [ce problème] apparaissait nettement sous la forme dramatique d'une scission entre le rationnel et l'irrationnel de l'exercice arbitraire du pouvoir. »[230] Il semblerait donc qu'à partir de 1957, Ricœur progresse en direction d'une théorie plus systématique du totalitarisme comme produit de la méconnaissance du politique. Ceci serait tout à fait vrai si l'article écrit à la suite de la révolution hongroise portait directement sur la notion de totalitarisme, et non sur la question plus générale de l'autonomie du politique. Néanmoins, il est juste de considérer que l'occultation du politique constitue bien pour Ricœur le fond du phénomène totalitaire. Cette interprétation traduit une inflexion de la pensée de Ricœur au sujet du totalitarisme. En 1947, le totalitarisme désignait une tendance de l'individu moderne à se soumettre à l'esprit de masse. En 1957, il exprime davantage une incompréhension de la vraie nature de la communauté politique. Entre les deux, nous sommes ainsi passés de l'idée du totalitarisme comme négation de l'autonomie personnelle, à celle du totalitarisme comme négation de la condition politique de la personne. D'où une diversification des figures de l'homme libre. Au début des années 1950, Ricœur suggérait que la liberté s'incarne excellemment dans une vie solitaire consacrée à la sagesse, à la recherche de la sainteté ou à l'art. Les masses, autrement dit, doivent leur avancée vers la vie personnelle à l'existence emblématique de ces individus par excellence que sont le philosophe, le saint, l'artiste : « l'humanité médiocre est tirée tant bien que mal par les aventures extrêmes de la solitude du sage, du saint, du savant, de l'artiste. »[231]. Progressivement, la figure du citoyen trouvant la liberté dans la participation à la vie de la cité se substitue à l'image de l'homme libre dans la solitude[232]. En 1977, dans son hommage à Jan Patocka, Ricœur insiste ainsi sur l'exigence de participation politique incarnée par les dissidents. Ce que ceux-ci réclament, c'est la possibilité de participer à la vie publique de façon à être véritablement libres. « On n'insistera jamais assez sur ce point, écrit Olivier Abel : *la critique du communisme par Ricœur s'inscrit dans cette ligne, non d'une critique de l'excès politique en régime marxiste, mais du défaut de politique.* »[233] Par suite, il ne s'agit pas seulement d'opposer au totalitarisme la défense de la liberté individuelle. Mais il s'agit d'affirmer, à l'encontre de toute tendance à la méconnaissance du politique, que la vie de l'homme passe par la communauté politique, ou,

---

[230] *La Critique et la conviction*, *op.cit.*, p. 159.

[231] « Personne et masse », *art. cit.*, p. 15.

[232] Il est vrai qu'en 1947 l'idée que la crise totalitaire affaiblit les capacités civiques de l'homme était déjà présente. C'est dire combien la pensée de Ricœur fonctionne par accumulation, plutôt que par rupture.

[233] « Bonheur et Cité chez Ricœur », *Autre Temps*, n° 35, 1992, p. 35. (Souligné par O. Abel.)

comme le dit Ricœur, par le corps politique. Ce qu'il importe avant tout de voir, c'est « que la destination de l'homme passe par un corps, par un tout, par une Cité (…) »[234]. Cette proposition de Ricœur reflète son analyse du pouvoir et de l'État. Elle renvoie au fait que la dimension politique informe – soit pour le bien, soit pour le mal et le plus souvent dans les deux sens – l'intégralité de la vie humaine. Dans la mesure où il est fidèle à sa vocation propre, le politique introduit un degré de rationalisation dans l'ensemble des rapports humains qui en seraient autrement dépourvus. Là, au contraire, où il s'abandonne à ce que Ricœur appelle son potentiel maléfique, le politique est source d'une sorte d'absurdité et de malheur qui concerne toute la vie de l'homme. Le communisme méconnaît la première proposition, et pour cette raison donne naissance à une expérience qui vérifie très clairement la seconde. On voit ainsi que le « paradoxe du politique » défini par Ricœur exprime en réalité un double paradoxe. S'il désigne la dualité – bénéfique, maléfique – du pouvoir, il implique en même temps que la dimension politique de l'existence est à la fois autonome et globale. Le politique n'apparaît pas seulement distinct, de la réalité économico-sociale notamment. Il se révèle une dimension ordonnatrice de toute la vie humaine. C'est en ce sens que la société forme pour Ricœur une communauté ou un corps politique. L'influence du politique dans la vie de l'homme confère à la société son unité, c'est-à-dire sa forme communautaire ou corporelle. C'est pour avoir méconnu cette vérité, et pour avoir manqué à l'exigence d'organiser institutionnellement la communauté politique, que le communisme a laissé s'imposer une forme violente d'unité sociale.

L'opposition entre totalitarisme et liberté ne recouvre donc pas l'antagonisme entre la communauté politique et les droits individuels. Mais il est plus juste de dire que le totalitarisme défigure la véritable unité du corps politique. Cette conclusion, vers laquelle Ricœur nous achemine progressivement, se trouve déjà anticipée dans certains textes antérieurs à 1957. Sur ce point encore, l'évolution de la pensée de Ricœur ne constitue pas un tournant absolu. Un texte nous intéresse particulièrement, parce qu'il éclaire la dimension globale du politique qui constitue la société en un corps politique, et parce qu'il met également en lumière la façon dont le totalitarisme corrompt l'expérience fondatrice de la communauté politique. « Vérité et mensonge » (1951), commence comme une méditation sur l'horizon unitaire de la vérité : la vérité, semble-t-il, ne peut être qu'une, ou bien elle n'est pas. En même temps, l'expérience humaine est celle d'une continuelle différenciation des

---

[234] *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p. 297-98.

ordres de vérité. Il y a une formulation scientifique de la vérité, qui n'a rien à voir avec ce qu'on pourrait appelé la « vérité artistique », laquelle diffère de la quête philosophique de vérité ainsi que de la vérité révélée etc. Ces deux aspects – l'unité nécessaire du vrai et le pluralisme des discours de vérité – contribuent à faire de l'unification de l'existence ou de la raison humaine une *exigence.* L'homme, la société s'orientent en vue de l'unité de la vérité qui constitue un objet d'espérance. Mais cette unité ne peut être immédiatement réalisée sans que les voies d'accès humaines à la vérité se trouvent bouchées. Vouloir accomplir, ici et maintenant, l'unité de la raison, c'est donc faire acte de violence. « Car c'est toujours trop tôt qu'on veut fermer la boucle. L'unité *réalisée* du vrai est précisément le mensonge initial. »[235] Répétons-le : il ne s'agit pas d'abandonner l'exigence d'unité qui apparaît à Ricœur inséparable du mouvement de l'existence humaine. Mais il importe en revanche de dénoncer les tentatives de réalisation complète de cette unité que l'homme ne peut s'empêcher de viser.

Or, il s'avère que cette réflexion concerne directement la destinée du politique. En effet, écrit Ricœur, la tâche propre du politique est de contribuer à l'unification de l'existence humaine au sein d'une communauté politique.

> Nous avons ici un nouveau carrefour à reconnaître : en effet, la politique a une fondamentale vocation et capacité de rassembler les intérêts et les tâches de l'existence humaine ; c'est dans le pouvoir politique que se noue le destin d'un ensemble géo-historique : cité, nation, groupe de peuples.[236]

Ce que Ricœur appellera ensuite la « rationalité spécifique » du politique apparaît déjà ici à travers l'unification de la vie humaine dont le politique a la responsabilité. Or, s'il est vrai que le politique participe de l'unité des différents modes d'activité de la raison, c'est qu'il constitue une dimension non pas seulement spécifique mais globale de l'existence. « Pour chacun de nous, la vie de l'État n'est pas un secteur comme les autres de notre existence : quelque chose s'y joue qui concerne le travail et le loisir, le bien-être et l'éducation, les techniques et les arts, finalement la vie et la mort, comme la guerre le rappelle. C'est bien pourquoi la vie dans l'État est une totalité enveloppante par rapport aux mœurs, aux biens, et aux arts. »[237] Le politique joue un rôle unificateur et, pour cette raison, constitue une

---

[235] « Mensonge et vérité », repris dans *Histoire et vérité*, *ibid.*, p. 200.

[236] *Ibid.*, p. 207.

[237] *Ibid.*, p. 207-08.

dimension « enveloppante » de la vie humaine. Cependant, dans ces conditions, le politique apparaît naturellement tenté par la *réalisation* de l'unité dont il a la charge. Ceci constitue précisément la tentation totalitaire. Le pouvoir politique lui cède lorsqu'il prétend mettre effectivement en perspective toutes les vérités humaines. D'où le recours idéologique à une philosophie de l'histoire destinée à récapituler tous les ordres de vérité : « d'un côté, la philosophie de l'histoire est une des émergences concrètes de la raison et du sentiment ; de l'autre, elle atteste cette violence originelle qui corrompt toute prétention au "système". »[238] Ainsi, dans un régime commandé par une philosophie de l'histoire, la littérature, l'art ou la philosophie sont-ils forcés de « s'engager » afin que soit manifestée l'unité du sens historique auquel ils participent. Mais, commente Ricœur, cette obligation d'engagement ne fait en réalité qu'épuiser la capacité de sens des œuvres. Ce qui signifie que l'unité de l'expérience humaine est perdue au moment où elle est censée s'accomplir. À sa place, se met en marche un processus d'unification violent qui apparaît comme la caricature de l'unité proprement politique. Ainsi, dès les années 1950, le totalitarisme se joue, pour Ricœur, dans la *contrefaçon totalitaire* de l'œuvre du politique. Contrefaçon, faut-il encore rappeler, que le fonctionnement du politique appelle en quelque sorte, dans la mesure où il est porteur d'unité. Pour Ricœur, le passage de la recherche politique de l'unité à son imposition violente constitue le glissement, ou « le faux pas du total au totalitaire. »

> Le glissement se produit historiquement quand un pouvoir sociologique incline et réussit plus ou moins complètement à regrouper tous les ordres de vérité et à ployer les hommes à la violence de l'unité. [239]

C'est parce que le totalitarisme résulte du passage de l'unité politique à la totalité violente, qu'il s'oppose non seulement à la liberté individuelle mais à l'existence droite ou non corrompue de la communauté politique.

---

[238] *Ibid.*, p. 210.

[239] *Ibid.*, p. 217.

D - Conclusion : faiblesse du citoyen, faiblesse de la cité

Les réflexions de Ricœur au sujet du totalitarisme forment une sorte de boucle ouverte. Dans ses premiers écrits postérieurs à la guerre, Ricœur évoque une « crise totalitaire » de la démocratie qui contribue à affaiblir les capacités d'action et de réflexion de l'individu citoyen. À travers une méditation, d'ailleurs jamais interrompue, sur la nature du politique, Ricœur parvient plus tard à l'idée que le totalitarisme résulte de la méconnaissance et de la corruption du fonctionnement de la communauté politique. En un sens, Ricœur ne fait donc que rejoindre sa position initiale, tant il est vrai que l'affaiblissement du citoyen et le dysfonctionnement de la cité vont de pair. Cependant, la perspective de Ricœur s'est entre temps enrichie et déplacée. D'une part, le jugement de Ricœur sur l'expérience des États communistes s'est fait progressivement plus systématique et plus précis. Si, au point de départ de sa réflexion, Ricœur laisse penser qu'une tendance totalitaire est à l'œuvre dans les sociétés de l'Ouest et de l'Est pareillement, cette hypothèse est ensuite corrigée par l'analyse du problème propre aux régimes issus du marxisme-léninisme. Il y a à l'œuvre dans le monde communiste une méconnaissance de la réalité politique, de la réalité du pouvoir, dont les sociétés démocratiques occidentales ne souffrent pas également. D'autre part, Ricœur se montre de plus en plus sensible aux conditions politiques de l'expérience individuelle. Certes, il est en un sens équivalent d'affirmer que le totalitarisme réduit les capacités du citoyen et qu'il corrompt la vie de la cité. Mais, tandis que la première formule met l'accent sur le devenir de l'individu, la seconde souligne l'articulation entre le sort de ce dernier et celui de la communauté politique. En d'autres termes, il ne suffit pas de dire que la personne se trouve privée par les progrès du totalitarisme de ses capacités civiques ; encore faut-il montrer comment l'exercice de ces capacités est empêché par la désorganisation de la communauté politique, et, en particulier, par la désinstitutionnalisation du pouvoir. C'est parce que le pouvoir n'est plus correctement rattaché à la communauté politique dans laquelle il est censé s'inscrire que son potentiel violent se déchaîne au détriment de la liberté de l'individu. Ce que l'expérience du totalitarisme impose donc, c'est une réflexion sur la liberté qui éclaire ses liens avec le fonctionnement de la communauté politique. Et puisque pour Ricœur le totalitarisme corrompt notamment la fonction unificatrice du politique, il s'agira en particulier de comprendre de quelle façon la communauté politique rend possible une forme d'unification de l'existence humaine qui ne soit pas totalitaire.

IV - Claude Lefort : le totalitarisme entre organicisme et mécanisme

L'analyse du phénomène totalitaire occupe une place inaugurale dans l'œuvre de Lefort. D'un point de vue chronologique, l'expérience soviétique a constitué un des tout premiers objets de la réflexion politique de l'auteur, comme l'attestent les textes réunis dans les *Élements d'une critique de la bureaucratie*. Au commencement, il s'agit pour Lefort de comprendre et d'analyser la domination bureaucratique que le parti bolchevik est venu à exercer sur la société issue de la révolution prolétarienne. Or, c'est en déchiffrant progressivement le caractère totalitaire de cette domination, que Lefort élabore sa conception propre du politique et des régimes politiques. Sur le plan conceptuel, l'adoption par l'auteur de la notion de totalitarisme marque ainsi le véritable point de départ de la théorisation lefortienne du politique. Si l'on se fie aux textes publiés de Lefort, cette adoption se produit quelque part entre 1948, date à laquelle l'auteur commence à publier régulièrement ses réflexions au sujet de l'Union Soviétique, et 1956. En 1956, Lefort signe en effet un texte intitulé « le totalitarisme sans Staline », dans lequel le concept de totalitarisme apparaît nous semble-t-il pour la première fois, mais où il joue déjà un rôle central, de sorte que l'on doit penser que son appropriation par l'auteur est plus ancienne. Que recouvre ce passage à l'idée de totalitarisme ? Dans les textes antérieurs à 1956, l'analyse de Lefort est centrée sur la critique de la domination bureaucratique qui caractérise le régime soviétique, et plus précisément, stalinien. Cette critique se situe déjà au-delà de la perspective trotskyste qui avait été, pendant un court laps de temps, celle de l'auteur. En effet, dès 1948, Lefort juge que la critique de la bureaucratie d'inspiration trotskyste est trop courte, dans la mesure où elle suppose que la dérive bureaucratique du stalinisme n'attente pas au caractère socialiste du régime. L'URSS stalinienne est certes gangrenée par l'extension du pouvoir bureaucratique, mais elle n'en demeure pas moins le seul système socialiste existant. À partir de 1948, la réflexion de Lefort vise donc à montrer que la perversion bureaucratique réagit sur la nature même du régime stalinien et la détermine. La domination bureaucratique du PCUS ne constitue pas seulement une excroissance, même hypertrophique, poussée sur un régime socialiste. Elle est la caractéristique spécifique du stalinisme, ce qui permet précisément de le définir. Avec Staline, le cours de la révolution bascule dans la domination du Parti, et, par conséquent, l'Union Soviétique cesse de pouvoir prétendre au titre de régime socialiste. Cette

interprétation interdit toute relativisation des crimes staliniens qui se trouvent au contraire réintégrés au fonctionnement du régime. Elle permet, en d'autres termes, de concevoir la violence stalinienne comme une maladie systémique de l'Union Soviétique. Mais en même temps, la critique lefortienne du stalinisme contribue à séparer les principes du socialisme de l'expérience stalinienne. Si Staline fait basculer la révolution dans la domination bureaucratique, c'est qu'avant lui, la logique de la révolution bolchévique était d'une autre nature. Plus précisément, Lefort considère alors que la logique du mouvement bolchevique est fondamentalement ambiguë. D'un côté, la révolution bolchevique suit une logique prolétarienne ; elle travaille à faire du prolétariat le détenteur du pouvoir effectif. De l'autre, elle est déjà animée par une tendance bureaucratique, dans la mesure où elle contribue à renforcer l'emprise du Parti sur le prolétariat lui-même. Le moment léninien apparaît comme l'apogée de cette contradiction ; il marque la double prise de pouvoir par le prolétariat et par le parti du prolétariat. C'est, dit encore Lefort, le moment tragique de la révolution. «La période post-révolutionnaire en Russie est le moment *tragique* du bolchevisme, déchiré entre ses fins et la nature des forces qu'il tente d'arrimer. » [240]

Lorsque cette phrase est écrite, en 1948, Lefort juge donc que la logique de la révolution socialiste et celle de la domination bureaucratique sont réellement contradictoires, quand bien même elles se trouvent imbriquées dans la politique post-révolutionnaire de Lénine. On peut dire que l'adoption par Lefort du concept de totalitarisme correspond à l'abdication de ce jugement. Lefort en vient à considérer l'Union Soviétique comme un régime totalitaire lorsqu'il admet que la politique stalinienne est (ou était) portée par une dynamique déjà en germe dans la révolution bolchevique et qui a partie liée avec les principes mêmes du marxisme-léninisme. L'Union Soviétique constitue une forme de totalitarisme parce que la terreur est intrinsèque à son fonctionnement ; elle un *régime* totalitaire en ce sens que les principes organisateurs de la société soviétique sont complices de son fonctionnement terroriste. Comprendre le régime totalitaire, comme toute autre forme de régime, c'est donc saisir la façon dont les principes de l'organisation sociale commandent son fonctionnement dynamique. Aussi, la découverte du caractère totalitaire de l'Union Soviétique a-t-elle été de pair, chez Lefort, avec une réappréciation complète de la doctrine du marxisme. Dans la mesure où l'entreprise bolchevique s'inspire du propos marxiste, celui-ci ne peut échapper à une relecture éclairée par l'expérience soviétique. Nous le verrons tout à l'heure, Lefort n'a

[240] *Éléments pour une critique de la bureaucratie*, Paris, Librairie Droz, 1971, p. 25-26. Le texte cité date de 1948.

jamais fait de Marx un penseur totalitaire. Au contraire, il n'a cessé de marquer l'importance d'une œuvre que Merleau-Ponty avait raison de traiter comme un classique. Pour exonérer Marx des errements de la politique bolchevique, il suffirait d'ailleurs de rappeler que l'auteur du *Manifeste du parti communiste* était en réalité parfaitement étranger à l'idée de Parti. Ce qui est patent dans l'œuvre de Marx, c'est l'absence de toute vraie théorie de l'organisation prolétarienne. De ce point de vue, Lénine a véritablement réorienté le marxisme en faisant de la nécessité de l'organisation partisane le cœur de la politique marxiste[241]. Mais il n'empêche que le propos marxiste contient des éléments pouvant être effectivement réinterprétés dans le sens du bolchevisme, de sorte que le léninisme à la fois contredit le marxisme et en développe certaines tendances. Le problème, pourrait-on dire, est que le marxisme-léninisme ne défigure pas *absolument* le marxisme[242]. Nous aurons l'occasion de souligner plus loin quelles dimensions de la pensée marxiste peuvent être indirectement reliées à l'entreprise bolchevique, au développement du système soviétique.

Pour terminer cette introduction à l'interprétation lefortienne du totalitarisme, il nous reste à préciser quelle est l'étendue que l'auteur donne à ce concept. Celle-ci est étroitement liée à la manière dont Lefort s'est progressivement approprié l'adjectif « totalitaire ». Nous avons indiqué que Lefort a fait sienne la notion de totalitarisme au moment où il surmontait l'opposition entre un système stalinien fondé sur la domination bureaucratique du Parti et une politique bolchevique ambiguë dans sa nature. Ceci explique que l'application du concept de totalitarisme ne se limite pas chez Lefort au stalinisme. Dans le cas soviétique, la logique totalitaire est à l'œuvre dès avant l'arrivée de Staline au pouvoir et elle se continue même après lui, comme l'indique le titre de l'article de 1956 que nous avons cité. Par ailleurs, Lefort, qui accepte aussi de qualifier comme totalitaire du régime nazi[243], ne refuse pas

---

[241] « Alors on s'aperçoit qu'il a fait beaucoup plus qu'apporter un complément théorique au marxisme. Son œuvre fut de transformer le rapport des marxistes au marxisme, au point qu'il est devenu indissociable du militantisme bolchevik. Ce changement n'est pas localisable dans la théorie. Car c'est le statut de celle-ci qui se trouve alors bouleversé. » *Un homme en trop*, Paris, Ed. du Seuil, 1976, p. 155.

[242] Lefort dit aussi, dans le sens contraire, que Marx peut nous aider à critiquer l'expérience soviétique. La faiblesse du marxisme est de pouvoir en partie se retrouver dans le marxisme-léninisme ; sa force est de contenir de quoi dénoncer les dangers de la politique léniniste et stalinienne. « Tout le mouvement de la pensée de Marx, d'une certaine manière, on n'y est pas infidèle quand on fait la critique du *Goulag*. » « Goulag, détente et après Brejnev », *Le Devoir*, novembre 1977, in C. Lefort, *Le Temps présent*. *Ecrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p. 314.

[243] Ce qui ne l'empêche pas de marquer les différences entre l'expérience soviétique et l'expérience nazie. Dans sa préface au livre de C. Vaissié, Lefort note par exemple qu'il y a eu une littérature soviétique – même si elle était politiquement orientée – alors qu'il n'y a eu qu'une propagande nazie.

d'étendre la notion de totalitarisme à d'autres régimes plus ou moins proches du modèle stalinien, comme les régimes chinois ou coréen par exemple. Parce que le totalitarisme est l'expression d'une logique politique qui fait le pont entre des principes et le fonctionnement réel de la société, on peut rattacher au totalitarisme des régimes dans lesquels la logique totalitaire est plus ou moins réalisée, plus ou moins efficace.

Comprendre le phénomène totalitaire, c'est donc comprendre la dynamique politique qui le porte et l'anime. Cela consiste à repérer, à travers les formes visibles de la société totalitaire – et particulièrement, en ce qui concerne Lefort, de la société soviétique – la logique à l'œuvre dans le fonctionnement de l'organisation sociale. Or c'est en enquêtant sur la logique propre du totalitarisme que Lefort est conduit à poser la question du corps politique, et ce d'une manière apparemment contradictoire. D'une part, Lefort découvre que la société soviétique fonctionne de façon à renforcer continuellement l'unité du tout social. De ce côté, la logique totalitaire semble viser la pleine réalisation du modèle du corps, la coïncidence la plus complète possible du corps politique avec lui-même. Avec le totalitarisme, écrit ainsi Lefort, triomphe « la jouissance narcissique de la toute puissance du corps politique »[244]. Mais d'autre part, Lefort souligne que la société soviétique fonctionne de façon à susciter l'idée d'une société sans corps, c'est-à-dire qui n'offrirait aucune résistance à la volonté transformatrice ou dirigeante du pouvoir. « Société sans corps, toujours confondue avec la pure Volonté de Staline…[l'URSS] a suscité le plus étrange délire de notre temps. »[245] Chez Lefort, la logique du phénomène totalitaire se situe ainsi paradoxalement entre l'actualisation du modèle du corps politique et la poursuite de l'illusion d'une société désincarnée. Tel est le paradoxe qu'il nous revient d'élucider.

Cf. C. Vaissié, *Les Ingénieurs de l'âme en chef. Littérature et politique en URSS (1944-86).*, Paris, Belin, 2008, p. 7.

[244] « Staline et le stalinisme », conférence de 1980, in *L'Invention démocratique – les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1994 [1e éd. 1981], p. 124.

[245] C. Lefort, « le totalitarisme sans Staline », *Socialisme ou Barbarie*, juillet-septembre 1956, n° 14, repris in *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, *op.cit.*, 1971, p. 131.

A - L'organicisme totalitaire

1) Le déni de la division du social

Comme nous venons de le rappeler, l'interprétation lefortienne du totalitarisme repose en grande partie sur l'idée que le fonctionnement de la société totalitaire est régi par le modèle du corps politique. Cette hypothèse n'est cependant pas première dans l'œuvre de Lefort. Elle procède d'une description attentive des formes du monde totalitaire, au terme de laquelle l'image d'une société organisée comme un grand corps s'impose à l'observateur. C'est pourquoi il convient de suivre d'abord la phénoménologie lefortienne du totalitarisme afin de saisir ce que recouvre véritablement l'hypothèse d'une société assujettie au modèle du corps. Comme l'écrit M. Abensour, il importe « de ne pas se précipiter sur l'hypothèse de l'image du corps, mais de faire le détour par ce qui la rend possible, à savoir la question de la division originaire du social. »[246] En effet, si l'on s'en tient aux formes visibles du phénomène totalitaire, celles-ci offrent avant tout le spectacle d'une société délivrée de toute division interne. Cette absence de division ne se réduit pas à la suppression du pluralisme politique. Le propre du totalitarisme ne réside pas dans l'abolition de la liberté d'opinion politique et, avec elle, de la diversité des tendances et des partis, puisque l'interdiction de toute opposition politique est une caractéristique générale des régimes autoritaires. Ce qui distingue en revanche l'Union Soviétique, c'est que le déni de la division y opère à *tous les niveaux* de l'expérience sociale.

De prime abord, on est frappé, avec Lefort, par la confusion des genres d'activité que produit le fonctionnement du système soviétique. Le phénomène totalitaire se manifeste ici sensiblement à travers la destruction de la pluralité des activités humaines. Au lieu que, comme dans la démocratie ou plus généralement dans le monde non-totalitaire, chaque type d'activité ait son identité propre et s'accomplisse selon ses propres normes, la société totalitaire semble véritablement une, en ce sens que toutes les activités y apparaissent régies par une même règle idéologique. Sous le régime totalitaire, les diverses manières d'être ou de

---

[246] Miguel Abensour, « réflexions sur les deux interprétation du totalitarisme chez Claude Lefort » in *La Démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, ouvrage collectif dirigé par Claude Habib et Claude Mouchard, Esprit, 1993, p. 96.

vivre en tant qu'homme – la manière politique, artistique, scientifique, religieuse – au lieu de coexister, versent les unes dans les autres et finissent par se confondre sous la pression de la domination idéologique du Parti. L'observation du totalitarisme fait apparaître :

> …qu'il y a une manière de diriger une usine, de travailler dans une chaîne de production, de soigner des malades, d'écrire un traité de philosophie, de pratiquer un sport qui concerne tous les individus parce qu'elle implique un mode de participation sociale et s'intègre finalement dans un ensemble dont l'État régit l'harmonie.[247]

Dans le monde totalitaire, on dirait ainsi que chaque attitude humaine a une signification totale qui met en jeu l'existence même de la société et pour cette raison ne peut être laissée sans contrôle. Lefort évoque ici l'attitude de l'homme à l'usine. Les travaux d'histoire sociale comme ceux de J.P. Depretto[248] révèlent en effet de quel poids les exigences idéologiques pèsent sur le mode de travail des ouvriers soviétiques, en particulier sous Staline. Les conditions réelles du travail industriel sont faites à la fois d'un grand manque d'organisation rationnelle et d'un encadrement politique se substituant aux cadres professionnels et économiques. Dans ces conditions, le vrai moteur du fonctionnement de l'usine (ou de la mine, ou de la forge) réside dans les normes de production imposées par le Parti et dans les slogans continuellement diffusés par Staline. Le poids des normes et des slogans assure à la fois la domination des cadres sur les ouvriers, et des ouvriers du courant stakhanoviste sur des cadres impropres à la direction du travail. Quel que soit leur véritable impact sur la production, normes et slogans mettent au cœur du travail industriel la nécessité de faire

---

[247] *Élements pour une critique de la bureaucratie*, *op.cit.*, p. 157.

[248] Voir notamment l'article de Depretto sur le stakhanovisme, « La réalité du stakhanovisme ou Staxanov par lui-même », *Revue des études slaves*, 1982, 53/3 p. 337-53. À partir des mémoires de Stakhanov et du dépouillement de la presse et de documents officiels, Depretto montre que le record de Stakhanov, d'une part, fut entièrement préparé (on mit à la disposition du haveur un marteau-piqueur pendant environ six heures d'affilée, en faisant place autour de lui et en lui assignant deux ou trois boiseurs chargés de l'aider), et, d'autre part, correspond simplement au résultat obtenu grâce à une rigoureuse division du travail (le problème dans la mine de Kadievka était que les mêmes ouvriers assumaient les différentes tâches liées à l'extraction, de sorte que les marteaux piqueurs étaient sous-exploités). L'auteur souligne également l'investissement déterminant des cadres du comité du Parti qui organisent avec Stakhanov les conditions de son record puis le mettent en scène. L'article rappelle aussi la centralité des slogans staliniens circulant dans la mine, comme cette phrase de mai 1935 : « les hommes qui maîtrisent la technique décident de tout. » Sur tous ces sujets, et sur les transformations et modes d'organisation de la classe ouvrière en URSS, voir aussi : *Les Ouvriers en URSS, 1928-41*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, 423 p.

advenir l'homme soviétique nouveau, de sorte que l'usine apparaît comme le lieu même où se joue l'avenir du communisme : « Hommes nouveaux, temps nouveaux, normes techniques nouvelles »[249], déclarait Staline en 1935. À cet égard, on peut aussi évoquer le cas exemplaire de la littérature. Dans un livre préfacé par Lefort, C. Vaissié a détaillé les mécanismes qui ont contribué à la pénétration de la littérature soviétique par une logique étrangère à celle de l'expression littéraire[250]. Le principe de base de l'organisation de la littérature soviétique réside toujours dans l'hypothèse que l'activité de l'écrivain ne constitue pas un domaine particulier de la vie commune mais concerne directement le devenir de l'ensemble soviétique. C'est pourquoi le travail littéraire doit être de part en part politiquement orienté. « Nous exigeons, déclarait par exemple Jdanov en 1946, que nos camarades, les dirigeants de la littérature comme ceux qui écrivent, se laissent guider par ce sans quoi la littérature ne peut pas vivre : la politique. »[251] Cette déclaration du responsable de l'idéologie au Comité central du Parti reprend les termes d'une résolution adoptée avec fracas à l'encontre de M. Zochtchenko et A. Akhmatova, ainsi que des revues *Leningrad* et *Zvezda* qui avaient publié les textes des deux écrivains :

> Les dirigeants de ces revues – affirme la résolution d'août 1946 – ont oublié cette disposition du léninisme, selon laquelle nos revues, qu'elles soient scientifiques ou artistiques, ne peuvent être apolitiques. Ils ont oublié que nos revues sont un moyen puissant de l'État soviétique pour éduquer les Soviétiques et, en particulier, la jeunesse, et qu'elles doivent donc être dirigées par ce qui est la base vitale du système soviétique : sa politique. [252]

Cette citation nous met sur la voie de ce que signifie véritablement l'orientation politique de la littérature. Celle-ci ne signifie pas essentiellement que toute forme d'expression critique à l'égard du régime doit être bannie des textes. Ce bannissement n'empêcherait pas la littérature d'être encore ce qu'elle est. Elle ne signifie pas seulement que les écrivains ont à participer à l'éducation politique des travailleurs en déclarant leur attachement au système soviétique ou en animant des conférences obligatoires dans les usines, ce qui implique que l'auteur soit

---

[249] « Discours prononcé à la première conférence des stakhanovistes de l'URSS », cité par E. Vigne, « Stakhanov, ce héros normatif », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 1984, 1/1, p. 25.

[250] *Les Ingénieurs des âmes en chef*, *op.cit*.

[251] *Ibid.*, cité p. 87.

[252] *Ibid.*, p. 87.

aussi en même temps une sorte d'homme politique ou d'agitateur. Plus profondément, la confusion de la politique et de la littérature signifie que, dans leur forme et leur contenu mêmes, les textes littéraires doivent répondre aux exigences idéologiques plus ou moins clairement fixées par le pouvoir. On sait que dès le début des années 1930, les écrivains soviétiques furent ainsi appelés à exprimer leur engagement idéologique à travers le choix d'une forme d'écriture « réaliste » en même temps investie d'enthousiasme socialiste et patriotique. C. Vaissié souligne combien la définition du réalisme socialiste est vague et changeante. Mais la double référence au réalisme et au socialisme constitue néanmoins un critère suffisant pour exclure de la littérature soviétique les œuvres par trop indifférentes au style de l'homme communiste. En 1946, Zochtchenko et Akhmatova purent ainsi être condamnés pour la faiblesse politique du *style* de leur production. Le premier, rapporte C. Vaissié, est accusé parce que ses « œuvres sont étrangères à la littérature soviétique » ; et la seconde est dénoncée en tant que « représentante typique d'une poésie sans idéologie, étrangère à notre peuple. »[253] On voit ainsi que, dans le cas soviétique du moins, le totalitarisme ne se situe pas fondamentalement dans la subordination de la liberté d'expression littéraire aux impératifs de la politique, mais dans l'invention d'une forme littéraire à caractère idéologique. En introduction de son livre, C. Vaissié relate la brève existence du groupe des Frères de Séparion qui, de 1922 à 1924, tenta de résister à l'organisation de la littérature soviétique. Le propos des écrivains réunis dans ce groupe n'était pas de s'opposer à la prise de pouvoir par les bolcheviks, mais de défendre l'autonomie de l'écriture, son orientation vers la vérité littéraire. « Chacun décore sa hutte à sa convenance. C'est le cas dans la vie. C'est aussi le cas dans nos récits, nouvelles et pièces. Tous ensemble, nous – la Confrérie – ne demandons qu'une chose : que le ton ne soit pas faux. »[254] En un sens, le pouvoir soviétique a repris ce mot d'ordre – « que le ton ne soit pas faux » – mais pour le retourner contre l'autonomie de la littérature. L'URSS était totalitaire non parce que le pouvoir y prétendait contrôler le contenu politique des livres, mais parce que l'idéologie y informait l'être littéraire même des œuvres.

Or, cette compénétration des genres d'activité, qui constitue le trait phénoménologique distinctif de la société totalitaire, n'est intelligible que si on la rapporte au fonctionnement d'ensemble du système soviétique. Elle s'inscrit en effet dans une série de phénomènes

---

[253] *Ibid.*, p. 86.

[254] *Ibid.*, p. 29.

politiques qui contribuent à occulter les frontières internes du monde social. Pour le dire en d'autres termes, la confusion des différentes activités humaines constitue la dernière étape d'un processus en cascade, à travers lequel toutes les formes de division sociale se trouvent successivement effacées. (1) Pour commencer, le système totalitaire se fonde à l'évidence sur la suppression du pluralisme politique. Nous avons noté plus haut que cette suppression n'est pas la marque distinctive du totalitarisme, puisqu'elle se retrouve également dans des régimes autoritaires, quoique plus ou moins complètement réalisée. De ce point de vue, le propre du totalitarisme réside plutôt dans la poursuite et la condamnation d'individus acquis au régime en place ou simplement indifférents. Au moment de la Grande Terreur, on peut même dire que les victimes étaient choisies de manière *quasi* aléatoire, afin que soient remplis les quotas fixés pour chaque région et chaque catégorie de suspects[255]. Il est clair cependant que l'impossibilité de s'opposer politiquement à la domination du Parti est constitutive du fonctionnement du système. Celui-ci n'aurait pu survivre dans le temps s'il n'était apparu aux individus que la critique du pouvoir constituait le plus court chemin vers la prison ou la déportation. Tout le premier volume de *l'Archipel du Goulag*, qui concerne l'arrestation et le voyage du déporté, est habité par cette contradiction entre la multiplication des condamnations sans motif et la conviction des citoyens et des accusés eux-mêmes que le pouvoir n'arrête pas sans raison politique valable. De sorte que, jusque dans les prisons mêmes, le système totalitaire repose sur une impossible différenciation des opinions politiques. (2) Mais cette mise en cohérence forcée de la société ne s'opère pas sans qu'intervienne la suppression d'un deuxième type de division : celle qui distingue, depuis la naissance de l'État moderne, l'instance du pouvoir de la société dite civile. S'il existe une forme autoritaire d'unification de la société à partir d'un pouvoir situé à l'extérieur et au-dessus d'elle, le processus totalitaire passe au contraire par le rejet de toute séparation entre le pouvoir et ses sujets. Parlant de la tyrannie ou du despotisme de type classique, Lefort écrit :

> Le pouvoir du tyran n'entame pas la société dans son épaisseur, il demeure en surplomb, et s'exerce sous le signe de l'arbitraire. (…) Quant au pouvoir du despote, il se situe sous un plus haut règne, celui de Dieu, ou celui des dieux.[256]

---

[255] Voir N. Werth, *L'Ivrogne et la marchande de fleurs*, *op.cit*.

[256] *La Complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999, p. 257.

Par opposition, le totalitarisme se joue donc dans l'identification des dirigeants et des dirigés. Si, pour Lefort, le totalitarisme se distingue effectivement de l'autoritarisme, c'est qu'il constitue un type inédit de tyrannie dans lequel le pouvoir se présente comme identique à la société qu'il commande. Cette prétention du pouvoir à ne faire qu'un avec la société se manifeste notamment dans l'usage du « nous » auquel tout fonctionnaire d'État doit immanquablement recourir, ainsi que dans l'universalisation du tutoiement et du titre de « camarade »[257]. (3) En troisième lieu, le totalitarisme suppose l'abolition des divisions internes au parti dirigeant. Pour réussir l'intégration de la société à laquelle il prétend, l'organe du pouvoir, en effet, doit avoir réalisé au préalable sa propre unité. Faute de quoi, il ne saurait transférer à la société une cohérence qu'il ne détiendrait pas lui-même. À ce niveau, l'unification de la société totalitaire passe donc par l'instauration du monolithisme partisan – ou centralisme démocratique – caractéristique du mouvement bolchevik depuis ses origines. « Qu'on se tourne vers le bolchevisme, écrit Lefort : le principe de l'organisation et de l'incorporation des militants est fixé dès son origine »[258], c'est-à-dire dès les premiers écrits de Lénine. Pour ce dernier, la diversité interne des opinions apparaît rigoureusement incompatible avec la notion même du parti prolétarien. « Des gens vraiment convaincus d'avoir poussé en avant la science ne réclameraient pas pour des conceptions nouvelles la liberté d'exister à côté des anciennes, mais le remplacement de celles-ci par celles-là. »[259] C'est pourquoi la liberté d'opiner à l'intérieur du parti, n'est que « la liberté de faire pénétrer dans le socialisme des idées bourgeoises et des éléments bourgeois. »[260]

---

[257] Sur le jeu, à la fois excessivement simplifié et étonnamment complexe des titres dans le monde soviétique, voir notamment les explications d'Andrei Siniavski. La règle de base des rapports humains en URSS est que tous les hommes sont camarades, depuis le plus simple ouvrier jusqu'au premier secrétaire du Parti. En même temps, le nom de « citoyen » subsiste depuis les heures de la révolution, mais il a pris une connotation péjorative et même menaçante. Le fonctionnaire d'État et l'homme ordinaire qui se croisent dans la rue sont « camarades », mais si le second commet une faute quelconque, le premier l'interpellera sous le nom de « citoyen ». Une autre difficulté concerne les rapports d'hommes à femmes. Car le titre de camarade a une connotation masculine. La solution est alors de recourir au diminutif affectueux : « ma petite citoyenne ». A. Siniavski note qu'une fois pendant son règne, Staline s'est adressé aux citoyens soviétiques comme à ses « frères et sœurs ». C'était au moment de l'invasion nazie. « Ce style, précise-t-il, ne pouvait se conserver longtemps dans les discours gouvernementaux, car le système de l'État soviétique est éloigné de l'homme, et les dirigeants n'en appellent aux "frères et sœurs" qu'au bord de l'abîme. » Où l'on comprend que, pour Siniavski, le « nous » soviétique est en même temps d'une terrible abstraction. *La Civilisation soviétique*, Paris, Albin Michel, 1989, p. 274.

[258] *Éléments pour une critique de la bureaucratie*, *op.cit.*, p. 157.

[259] Cité par A. Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Gallimard, *Tel*, 1996, p. 288.

[260] *Ibid.*, p. 288-89.

Dans l'analyse de Lefort, le totalitarisme se manifeste donc à travers une série de négations des formes sociales de la division. Le Parti monolithique, s'identifiant à la société qu'il dirige, la pénètre tout entière, conduisant ainsi à l'évanouissement du pluralisme des pensées et des modes de vie. Ce processus en chaîne s'illustre de manière particulièrement visible dans le fonctionnement du système judiciaire de l'Union Soviétique. Tout d'abord, l'emballement judiciaire du régime totalitaire – la poursuite frénétique des coupables et des ennemis du système – permet de faire disparaître toute opposition politique et toute différence sociale au sein de la collectivité. Ce but, cependant, n'est pas poursuivi par la violence seule, mais à travers l'indentification forcée des inculpés et des accusateurs, c'est-à-dire des sujets et du pouvoir. À l'individu arrêté, le régime totalitaire n'impose pas seulement sa sentence : il exige que l'individu y consente, qu'il se mette par son assentiment dans le camp du pouvoir. « L'accusé – commente Lefort – ne cesse pas d'être inclus dans le Nous qui l'exclut. »[261] Enfin, le fonctionnement du dispositif judiciaire suppose l'unité de l'appareil d'État et du Parti, chaque agent du ministère de la justice ou de l'intérieur devant être parfaitement soumis à la logique de la politique terroriste impulsée par le centre. Ainsi, dans le régime où règne le refus de la division, observe-t-on (3) un agent du pouvoir tout entier habité par la conscience du parti (2) réclamer le consentement de la victime qu'il s'apprête à déporter (1) en vue de l'unification complète de la société.

---

[261] *La Complication. Retour sur le communisme*, *op.cit.*, p. 225.

L'usage du « nous » dans les rapports entre fonctionnaires du régime et détenus est très présent dans le récit de Soljenitsyne, jusqu'au grotesque. Au petit matin, on emmène les détenus satisfaire leurs besoins à l'arrière d'un hangar. « Deux soldats braquèrent silencieusement leurs mitraillettes sur nous, accroupis bien bas, mais au bout d'une minute à peine l'adjudant nous houspillait déjà :

"Allons, pressons ! *Chez nous* on ne traîne pas pour faire ses besoins !"
Non loin de moi, se trouvait l'un des tankistes, originaire de Rostov-sur-le-Don, un lieutenant de haute taille à l'air morose. Il avait le visage noirci par la poussière métallique de la fumée, mais on y distinguait nettement une cicatrice qui lui balafrait la joue.
"Où ça, *chez nous* ? demanda-t-il à voix basse, sans manifester la moindre hâte de s'en retourner au cachot empestant le pétrole.
- Au *Smerch*, service du contre-espionnage ! Lui jeta fièrement l'adjudant, et d'une voix plus sonore que la situation ne le commandait (les agents du contre-espionnage aiment énormément ce mot fabriqué sans le moindre goût, à partir de Smert'chpionam ! – Mort aux espions ! – ils lui trouvaient quelque chose de terrifiant.)
- Eh bien, *chez nous*, on prend son temps, répondit d'une voix pensive le lieutenant. Son bonnet s'était renversé en arrière, découvrant un crâne qui n'avait pas été tondu. Son derrière tanné d'homme du front était exposé à un agréable petit vent frais.
- Où ça donc, *chez vous ?* Aboya, plus fort que nécessaire, l'adjudant.
- Dans l'Armée rouge", répondit fort paisiblement le lieutenant, toujours à croupetons, mesurant du regard ce proboscidien manqué. », *L'Archipel du Goulag*, Paris, Seuil, 1974, tome I, p. 24.

D'un point de vue phénoménologique, le totalitarisme prend donc la forme d'une destruction systématique des divisions sociales. Mais il ne s'agit là que de la manifestation visible du phénomène totalitaire dont le principe moteur reste à découvrir. La logique de l'unification totalitaire de la société, d'où se tire-t-elle ? Pour Lefort, l'origine du processus totalitaire se situe dans le déni d'une toute première division, dont le recouvrement entraîne ou rend possible le processus que nous avons décrit. Cette division primordiale est celle du *réel* et du *symbolique* – division en raison de laquelle l'existence de la société demeure toujours en partie énigmatique pour ses membres :

> C'est cette énigme que le totalitarisme s'emploie à recouvrir. Telle est la portée de l'entreprise : précipiter dans le réel ce qui est de l'ordre du symbolique ; affirmer une identité pleine et entière du peuple et, simultanément, donner pleine consistance au pouvoir, l'actualiser fantastiquement dans son organe dirigeant.[262]

A propos de cette formule de Lefort, relevons pour commencer que celle-ci confirme l'ordre des négations que nous avons déjà repéré : au départ, il y a la négation totalitaire de la différence entre l'ordre symbolique et la réalité empirique – celle-ci accompagne le recouvrement de l'énigme de la vie sociale. C'est ensuite à partir de ce déni principiel que se comprend le développement ultérieur du processus totalitaire, c'est-à-dire l'unification de la société sous ses diverses formes : suppression des opinions, identification du peuple et du pouvoir, monolithisme du parti dirigeant. Reste alors à comprendre ce que signifie la confusion du réel et du symbolique dans laquelle le mouvement totalitaire s'origine. Chez Lefort, la saisie de la dimension symbolique de la vie commune apparaît comme la condition essentielle pour l'interprétation des phénomènes sociaux. En effet, cette dimension est constitutive de la nature propre du social, qui ne constitue ni une réalité matérielle tangible, ni une réalité idéale susceptible d'être conçue de manière claire et distincte. Prenons par exemple la réalité du pouvoir politique. Lefort rappelle que le fondement de l'autorité politique n'est jamais strictement matériel. Il ne s'agit pas, ou pas seulement, d'un pouvoir de fait. Le souverain même qui a tout pouvoir en son État, ou qui règne comme un empereur en son royaume, ne peut rien que ses sujets ne lui consentent de faire en vertu de représentations ou de croyances communes. La puissance politique ne s'inscrit donc pas au registre empirique : elle n'est rien que l'on puisse dénombrer ou peser. Mais en même temps, le

[262] *L'Invention démocratique*, *op.cit.*, p. 157.

fondement du pouvoir n'est aucunement une idéalité. Une doctrine ne peut à elle seule former l'assise d'un pouvoir politique et, par ailleurs, on ne peut dire que l'autorité politique repose sur une pure illusion. Quelle que soit la manière dont on définit le pouvoir, il y a donc un reste ; et ce reste est la mesure de la part du symbolique dans la vie sociale. Les phénomènes sociaux sont toujours en excès par rapport aux éléments tangibles ou connaissables sur lesquels ils reposent. C'est pourquoi la vie sociale conserve nécessairement un aspect énigmatique. Or, c'est cet écart que le mouvement totalitaire prétend annuler. Au lieu de consentir au décalage entre la réalité empirique et la réalité sociale, l'esprit totalitaire n'admet comme réel que ce qui peut se compter au registre des faits concrets.

Aussi le propre du mouvement totalitaire est-il de vouloir faire entrer dans le réel ce qui relève ordinairement de l'identité symbolique du social. *Réels* devront être le pouvoir du pouvoir, la cohésion du parti, l'unité de la société. Comme l'écrit Marcel Gauchet à propos du fascisme, la logique totalitaire implique « une transformation du discours idéologique sur la société en réalité sociale (…) Ce que *dit* l'idéologie sur le processus social, elle veut que cela *soit*. »[263] Sous la domination totalitaire, l'organisation de la société se fait ainsi partout sensible, comme il apparaît dans le tableau du totalitarisme dressé par Lefort et que nous avons en partie reconstitué. Dans ce tableau, on voit l'identité du pouvoir et du peuple se réaliser à travers l'encadrement permanent des sujets par le parti. On aperçoit aussi l'unité du parti devenir tangible à travers la constitution d'un Nous partisan, en dehors duquel les individus ne semblent plus pouvoir agir ni penser. Enfin, l'unité de la société tout entière paraît s'accomplir dans la confusion des domaines de l'expérience humaine. Quant au système des camps de déportés, il condense pour ainsi dire le refus totalitaire de la division sociale. Dans les camps, toute altérité humaine se trouve littéralement broyée, rendant ainsi visible la logique unitaire, et surtout terriblement réaliste, qui préside à l'expérience du totalitarisme. Sous ce rapport, le camp semble voué à rendre perceptible, observable, le processus d'homogénéisation totalitaire de l'humanité. Pour Lefort, le camp constitue ainsi le laboratoire à l'intérieur duquel l'humanité devient matière à réalisation du projet totalitaire : « supprimer l'élément humain, ou plutôt démontrer qu'il peut être traité en tant que tel comme *matière*, telle est la manière de faire connaître le règne de l'organisation. »[264] En bref, le totalitarisme résulte d'une tentative, qui s'avère vouée à la terreur, pour « faire coïncider l'être

---

[263] « L'expérience totalitaire et la pensée du politique », *Esprit*, juillet-août 1976, n° 7-8, p. 10.

[264] *Un homme en trop*, *op.cit*., p. 103. (Souligné par l'auteur.)

et l'apparaître, ici et maintenant »[265]. À ce point de notre réflexion, on notera que s'il existe un rapport entre le marxisme et l'expérience totalitaire, celui-ci concerne précisément selon Lefort le statut de l'ordre symbolique par rapport à la réalité empirique. Pour Lefort, en effet, le tort de Marx n'est pas, comme on le dit parfois, d'avoir appelé à la dictature du prolétariat, car les positions de Marx ont montré qu'il songeait plutôt à des mouvements révolutionnaires du type de la Commune. En revanche, la faiblesse du marxisme tiendrait plutôt dans son incapacité à penser correctement la dimension symbolique de la vie sociale, c'est-à-dire sans la réduire à un substrat idéologique étranger à la réalité effective des rapports sociaux. Le problème du marxisme, pourrait-on dire sommairement, réside dans son interprétation purement immanente de la réalité sociale.

> La limite de Marx se dénonce alors profondément dans la tentative de penser le social dans les frontières du social, l'histoire dans les frontières de l'histoire, l'homme à partir et en vue de l'homme et d'éluder ainsi (…) le rapport de l'homme, du social, de l'histoire, à ce qui par principe est hors de ses prises, à partir de quoi s'effectue son engendrement et qui demeure impliqué en lui. [266]

Cette dernière citation nous conduit à analyser l'autre versant de la confusion totalitaire entre l'ordre réel et l'ordre symbolique. Nier la différence du réel et du symbolique, écrit Lefort, revient aussi à occulter l'énigme de l'être social. S'il est vrai que le symbolique est en excès par rapport à la réalité empirique, cela signifie en effet que l'existence sociale échappe toujours partiellement au contrôle des individus ici et maintenant. Cela ne veut pas dire qu'elle soit entièrement hors de leur prise, mais simplement que l'identité de la société ne se laisse pas manœuvrer comme on agit sur une matière concrète. L'homme, autrement dit, ne peut agir sur l'ordre symbolique qu'en acceptant d'y être d'abord inscrit. C'est pourquoi l'origine, ou l'apparition du monde social demeure énigmatique aux yeux de ceux qui sont partie prenante de ce monde. Comment comprendre en effet l'apparition de cette réalité que l'on nomme symbolique ? Celle-ci ne se laisse concevoir ni comme *donnée*, ni comme *produite.* D'un côté, nous savons que l'existence de la société ne constitue pas un fait de nature ou une réalité transcendante et qu'elle n'est pas donnée en ce sens : même dans un univers traditionnel ou religieux, l'ordre divin ne s'impose dans la vie sociale qu'à travers un

---

[265] Claude Lefort, *Les Formes de l'Histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, p. 542.

[266] *Ibid.*, p. 502.

ensemble de rites ou de pratiques historiques. Mais d'un autre côté, il paraît également impossible, pour les raisons que nous venons de dire, de voir dans le social un pur produit de l'action humaine. Le caractère symbolique de la société implique ainsi « l'impossibilité de rapporter celle-ci soit à une action humaine – qu'on en situe le foyer dans l'individu ou dans le groupe – soit à un principe transcendant. »[267] Selon l'analyse de Lefort, il y a donc une division originaire du social en un double sens : non seulement la société repose sur la séparation de l'ordre réel et de l'ordre symbolique, mais il existe une division de la société par rapport à elle-même dans la mesure où elle ne peut se connaître complètement. Si l'on revient au totalitarisme, celui-ci apparaît alors comme une tentative pour se défaire de cette incertitude quant à la nature de la société. Selon Lefort, le fond de l'idéologie totalitaire consiste dans le désir de surmonter l'énigme de l'être social. Pour le totalitarisme, il s'agit en d'autres termes de rendre le fonctionnement de la société parfaitement accessible à la connaissance et à l'intervention du pouvoir. En dernière analyse, l'expérience totalitaire renvoie à :

> …l'affirmation d'une société qui serait de part en part agissante, occupée à assurer son fonctionnement – fabrique humaine, et en tant que telle, refermée sur elle-même, *en possession de son fondement*.[268]

Au terme de ce parcours à travers le fonctionnement du totalitarisme, il apparaît donc en résumé que celui-ci procède d'une tentative pour surmonter toute différenciation de l'ordre social, et pour maîtriser ainsi l'énigme de la vie en commun. « Totalitaire, écrit Lefort, est donc le bon mot pour faire entendre l'avènement d'un mode de domination dans lequel sont effacés à la fois les signes d'une division entre les dominants et les dominés, les signes d'une distinction entre le pouvoir, la Loi et le savoir, les signes d'une différenciation des sphères de l'activité humaine, de manière à ramener dans le cadre supposé réel le principe de l'institution du social ou, en d'autres termes, à opérer une sorte de bouclage du social sur lui-même. »[269] Resterait à montrer, pour être tout à fait fidèle à la lecture de Lefort, que cette entreprise totalitaire est vouée à l'échec. Car le rejet de l'énigme sociale ne peut s'accomplir sans que resurgisse une forme pathologique de division au sein de la société. Au lieu de réussir

[267] *Ibid.*, p. 539.

[268] *Ibid.*, p. 540-41. (Je souligne.)

[269] *La Complication. Retour sur le communisme*, *op.cit.*, p. 12.

l'unification de la société, le totalitarisme produit en réalité une séparation radicale entre le pouvoir et ses victimes, mais aussi entre les citoyens, comme entre les agents du pouvoir et le chef suprême du régime. L'assimilation du réel et du symbolique, le déni de l'énigme sociale relèvent donc *in fine* de l'illusion, ou plus exactement, du phantasme. L'échec de la visée unificatrice du totalitarisme vérifie ainsi le caractère insurmontable de la division sociale.

2) L'image du corps et l'organisation totalitaire de la société

Ayant dégagé la logique motrice du totalitarisme, nous sommes à même d'interpréter correctement l'hypothèse de l'image du corps défendue par Lefort. Comme nous le soulignions en début de ce chapitre, la description lefortienne du totalitarisme débouche en effet sur l'affirmation que l'image du corps est à la base du fonctionnement du système totalitaire. Cette proposition de Lefort est directement liée à son analyse du déni totalitaire de la division sociale. L'image du corps est selon lui ce qui régit de l'intérieur le mouvement totalitaire de destruction des différences internes au monde social. Elle constitue le modèle organisateur de la société totalitaire – le modèle symbolique d'une société assise sur l'occultation du symbolique. Aussi, chaque aspect de l'expérience totalitaire peut-il être rapporté à l'image du corps.

De manière générale, le corps apparaît chez Lefort comme la figure d'une société pleinement intégrée, cherchant à renforcer continuellement son unité. La signification de l'image du corps peut être double, selon que l'on insiste sur le rapport réciproque des membres ou sur leur appartenance à un unique organisme. Dans l'analyse de Lefort, c'est d'abord l'identité à soi du corps qui est mise en avant pour illustrer l'uniformisation du monde totalitaire. Le totalitarisme, écrit Lefort, « porte à son plus haut degré d'expression, à une fantastique actualisation l'idée de l'union du corps social. »[270] L'image du corps permet ici d'éclairer la suppression de toute division interne à la société, de toute opposition politique, comme, en un sens, des différences de classe[271]. La recherche de l'unité du corps

---

[270] *L'Invention démocratique*, *op.cit.*, p. 127.

[271] En URSS, la classe ouvrière est censée continuer d'exister quand la classe des capitalistes a disparu. La question est alors de savoir comment une classe peut exister sans se rapporter à une ou d'autres classes distinctes. Voir les discours de Staline : « Notre classe ouvrière, non seulement n'est pas privée des instruments et moyens de production, au contraire, elle les possède en commun avec le

social se soutient d'ailleurs de la figure d'une altérité haïssable : ennemi du peuple, ou ennemi du socialisme. Ce dernier est également décrit en termes physiques comme un élément pathologique. Dans son ouvrage sur le léninisme, D. Colas rappelle qu'un des moteurs de la politique léniniste est la réduction de l'adversaire à l'état de microbe ou de virus. L'appel à lutter contre les « poux », les « parasites », les « insectes nuisibles » constitue un des motifs centraux du discours de Lénine[272]. Dans une société régie par le modèle du corps, l'autre semble ainsi destiné à devenir de plus en plus étranger : étranger au régime, il devient étranger à la société et finalement à l'humanité même (microbe).

Si l'image du corps informe le processus d'unification de la société, elle s'applique à plus forte raison au fonctionnement du parti totalitaire. Plus précisément, la métaphore qui s'impose au sujet du parti est celle de l'organe. On sait depuis Soljenitsyne que « *les Organes* » désignent dans le parler soviétique le Parti-État et ses appareils, en particulier la police secrète. Au début de l'*Archipel*, Soljenitsyne insiste sur l'activité incessante – de surveillance, d'arrestation, de déportation – dont *les Organes* font preuve.

> Il est bien connu que tout *Organe* qui ne travaille pas s'atrophie. Aussi, si l'on sait que les *Organes* (ils se sont eux-mêmes donné ce nom répugnant), ces organes célébrés et placés au-dessus de tout ce qui vit, n'ont pas vu s'atrophier le moindre de leurs tentacules, mais n'ont cessé au contraire d'en pousser de nouveaux et de développer leur musculature, il est facile de deviner qu'ils ont travaillé EN PERMANENCE.[273]

Etymologiquement, l'organe se définit en effet par sa fonction, par le mouvement dont il est l'instrument. Mais l'image de l'organe convoie aussi l'idée d'une unité non composite et parfaitement insécable. À vrai dire, ces deux aspects sont étroitement liés, puisque l'unité de l'organe se manifeste dans l'exercice de sa fonction. Il en est ainsi pour le parti totalitaire. Celui-ci s'adonne à une activité politique incessante qui ne laisse aucune place à la dispersion. Le militant une fois engagé dans la vie du parti apparaît ainsi dépourvu d'autonomie et

---

peuple entier. Et du moment qu'elle les possède et que la classe des capitalistes est supprimée, toute possibilité d'exploiter la classe ouvrière est exclue… La classe ouvrière de l'URSS est une classe absolument nouvelle comme n'en a jamais connu l'histoire de l'humanité. » cité par E. Vigne, « Stakhanov ou le héros normatif », *art. cit.*, p. 26. Pour aller au bout du problème, il faudrait bien sûr s'intéresser à la situation de la classe paysanne, en grande partie industrialisée à travers la collectivisation, et de l'intelligentsia.

[272] *Le Léninisme. Philosophie et sociologie politiques du léninisme*, *op. cit.*, p. 195-206.

[273] *L'Archipel du Goulag*, *op. cit.*, tome I, p. 26.

d'identité propres. Il n'existe, y compris à ses propres yeux, qu'à travers sa participation à l'unité partisane. « Il y a une chose que vous ne devez jamais oublier, écrit encore Soljenitsyne : vous aussi vous ne seriez qu'une quille si vous n'aviez pas eu la chance de devenir un maillon des *Organes*, cet être vivant, souple et organiquement un, qui habite à l'intérieur de l'État comme un ver solitaire dans les entrailles de l'homme. Maintenant, tout est à vous, tout est pour vous ! Mais à condition que vous soyez fidèle aux *Organes* (…) Faites tout ce qu'ils vous ordonnent ! Ce sont eux qui pensent pour vous quelle place vous devez occuper. »[274] Or Soljenitsyne rapporte avec dégoût que l'identification du militant au Parti est telle qu'elle survit à l'épreuve de l'arrestation. Même condamnés et déportés, les membres du Parti continuent de se penser à travers lui et de maintenir une vigilance partisane à l'égard des autres détenus. « Indifférents à leur sort – commente Lefort – ils se donnent les uns aux autres et chacun à soi-même l'image du corps unique, et la certitude les recolle les uns aux autres et chacun avec soi-même : imperforable ! »[275] Le parti apparaît donc comme cet organisme parfaitement intégré et dont la fonction consiste à mettre en mouvement la société, dans le but de lui communiquer son unité. D'un côté le Parti assure la fusion des adhérents en un sujet politique unique ; de l'autre, il est une force d'unification interne de l'ensemble social. Il répond à l'exigence pour les militants de *s'incorporer*, et pour la société de *s'organiser*[276].

L'image du corps permet encore de souligner la place du chef dans le système politique totalitaire. Elle renvoie au fait que la société totalitaire s'incarne dans la personne physique d'un homme, le leader du parti et du régime. Si pour Lefort la société totalitaire forme comme un grand corps, c'est qu'elle s'identifie à un corps véritable, au corps robuste de Staline ou à la figure plus brève de Hitler. « Ainsi Staline incarne-t-il le Peuple, le Prolétariat, le Parti, mais il les incorpore en assimilant leur substance et en les dévorant. »[277] Pour Lefort, la domination du système totalitaire par un seul homme n'est pas fortuite. Elle constitue une dimension nécessaire du fonctionnement du régime. Dans la mesure où la logique du totalitarisme vise à la réalisation sensible de l'unité du corps social, le système ne peut fonctionner qu'en s'appuyant sur la toute puissance d'un individu. À la suite de Soljenitsyne,

---

[274] *Ibid.*, p. 114-15.

[275] *Un homme en trop*, *op.cit.*, p. 164.

[276] *La Complication. Retour sur le communisme*, *op.cit.*, p. 11. (Souligné par l'auteur.)

[277] *L'Invention démocratique*, *op.cit.*, p. 130-31.

Lefort emploie également le terme d'Egocrate pour désigner le chef totalitaire, incarnation de la société.

> Tel est ce que suggère le mot *Egocrate* : non pas un maître qui gouverne seul, affranchi des lois, mais celui qui concentre en sa personne la puissance sociale et, en ce sens, apparaît (et s'apparaît) comme s'il n'avait rien en dehors de soi, comme s'il avait absorbé la substance des choses, comme si *ego* absolu, il pouvait indéfiniment se dilater sans rencontrer de résistance dans les choses.[278]

On pourrait dire que l'image du corps permet ici d'exprimer le sens politique du culte de la personnalité. Elle indique la manière dont la présence du chef est, et doit être, partout sensible au sein du régime totalitaire. Pour que ce régime fonctionne, « il faut son œil, sa main, son nom », écrit Lefort, c'est-à-dire que la volonté du chef soit physiquement perçue en tout endroit de la société.

Nous avons vu que l'image du corps sous-tend le processus d'unification de la société, à travers la domination du parti et de son leader. On se rappelle cependant que, selon Lefort, la source du totalitarisme se situe dans le refus de distinguer l'ordre réel de l'ordre symbolique. En niant le caractère symbolique de la vie sociale, le mouvement totalitaire prétend réaliser vraiment l'unité de la société ; en occultant l'énigme sur laquelle celle-ci repose, il croit pouvoir maîtriser effectivement l'organisation sociale. Or c'est cette logique même que l'image du corps semble finalement commander. La toute puissance du chef que nous avons à l'instant évoquée manifeste que l'identité symbolique de la société est confondue avec l'identité réelle du corps du leader. De même, le fonctionnement organique du parti (et du système entier) atteste que la recherche de l'unité sociale passe par une véritable uniformisation des modes d'être. Ainsi, pour Lefort, l'organicisme sous-jacent à l'expérience totalitaire exprime-t-il fondamentalement la confusion du réel et du symbolique typique du totalitarisme. L'expérience sociale est rabattue sur la réalité physique et en même temps soumise à la domination d'un centre supposé en maîtriser tous les aspects. Qu'est-ce donc que le système totalitaire ?

> Un Grand Vivant, la société conçue comme un individu collectif, agissant, se faisant, prenant possession de toutes ses facultés pour s'accomplir, se débarrassant de tout ce qui lui est étranger : un *corps* qui a la ressource de contrôler les mouvements de chacun de ses organes et de chacun de ses membres.[279]

---

[278] *Un homme en trop*, *op.cit.*, p. 68. (Souligné par l'auteur.)

[279] *L'Invention démocratique*, *op.cit.*, p. 127.

En résumé, il apparaît donc que l'image du corps remplit une fonction très exacte dans l'analyse de Lefort. Cette image vient éclairer le rejet totalitaire de la division sociale, celle-ci étant comprise dans le sens précis que lui donne l'auteur : comme distinction du réel et du symbolique. À travers l'image du corps, il ne s'agit pas seulement d'évoquer la disparition du pluralisme au sein du monde totalitaire, mais de montrer que celle-ci a son origine dans la négation totalitaire de l'énigme de la société. Faut-il en conclure que toute théorie du corps politique se trouve discréditée par l'expérience totalitaire ? Cette conclusion s'imposerait s'il n'existait chez Lefort aucune autre interprétation du totalitarisme et du corps politique. Or une seconde lecture du texte de Lefort révèle que la métaphore corporelle y traduit par ailleurs la pesanteur historique de la société que le pouvoir totalitaire entend réduire au maximum. Sous cet autre rapport, c'est l'énigme même de l'histoire sociale que l'image du corps permet d'exprimer.

B - Le principe mécanique de la société totalitaire

1) Une société sans corps

« Société sans corps, toujours confondue avec la pure Volonté de Staline (…), [l'Union soviétique] a suscité le plus étrange délire de notre temps. »[280] La plupart des lecteurs de Lefort[281] ont insisté sur la représentation organique du totalitarisme, en négligeant une autre ligne d'argumentation : celle qui conduit l'auteur à présenter la société totalitaire comme une société « sans corps ». Cette partialité dans la lecture se justifie d'ailleurs par un déséquilibre dans l'œuvre même de Lefort. L'hypothèse de l'image totalitaire du corps y apparaît en effet particulièrement massive, et tend à occulter les autres éléments d'interprétation avancés par l'auteur. Mais il nous semble pour cette raison d'autant plus indispensable de dégager cette partie méconnue du texte. Chez Lefort, l'image du corps politique n'exprime en réalité le sens du phénomène totalitaire que de manière imparfaite. Car il demeure un écart entre notre

---

[280] *Élements pour une critique de la bureaucratie*, op.cit., p. 131.

[281] C'est le cas notamment de Hugues Poltier. Cf. *Claude Lefort : la découverte du politique*, Paris, Editions Michalon, 1997. Lire notamment p. 97 *sq*.

expérience du corps et la maîtrise que le pouvoir totalitaire entend exercer sur la société. Selon l'interprétation de Lefort, la logique du totalitarisme porte en effet le pouvoir à vouloir contrôler entièrement la société, c'est-à-dire à récuser l'énigme de l'existence sociale. Méconnaissant la dimension symbolique de la vie commune, le parti totalitaire prétend à une connaissance immédiate et à une maîtrise réelle de l'organisation collective. Le rapport du parti totalitaire à la société qu'il gouverne se veut ainsi, en principe du moins, un rapport de soi à soi. D'où l'idée que l'expérience totalitaire répond à un désir de « jouissance narcissique » - jouissance du pouvoir que la société exerce sur elle-même à travers le Parti[282]. Or c'est ce rapport d'immédiateté à soi-même que la référence au corps ne peut qu'imparfaitement illustrer. En effet, la relation du sujet à son corps n'est pas elle-même de nature immédiate. Elle implique une distance à soi beaucoup plus grande que le pouvoir totalitaire n'en veut reconnaître entre lui et la société. Le fait que j'aie un corps, suggère ainsi Merleau-Ponty, signifie qu'il est une partie de moi qui me définit mais dont je ne suis ni le possesseur, ni le maître. Sous ce rapport, l'ambition totalitaire de maîtrise des conditions sociales ressemble davantage au rêve d'un sujet désincarné qu'à une expérience du corps politique. Elle exprime l'illusion qu'un rapport de pure volonté pourrait être instauré entre le Parti et la société. C'est ce qu'illustre la citation de Lefort que nous rapportons en tête de cette section. L'auteur y présente la société totalitaire comme « confondue avec la pure Volonté » du leader et vidée ainsi de sa corporéité. À propos de cette citation, il faut d'ailleurs préciser que celle-ci décrit seulement la prétention et non la réalité du système totalitaire. Pour Lefort, l'assimilation de la société par le pouvoir est fondamentalement irréalisable, comme est inconcevable l'existence d'une volonté désincarnée[283]. Reste que, fondé sur un désir illusoire

---

[282] Dans son introduction à la question du narcissisme, Freud relie à une certaine forme de narcissisme le délire de grandeur que l'on rencontre par exemple dans la schizophrénie. La jouissance de soi est associée à la « toute puissance des pensées », à la « foi dans la force magique des mots », à l'idée que l'on peut agir magiquement sur le monde, idée qui « apparaît comme l'utilisation conséquente de ces présupposés mégalomaniaques. » *Pour introduire au narcissisme*, Paris, Payot, 2012, p. 41.

[283] Par cette phrase, Lefort entend dénoncer tous ceux qui ont succombé à l'illusion totalitaire du vivant de Staline, soit dans le camp soviétique, soit dans le monde libre. D'un côté, on s'imaginait que la société était effectivement dépendante de la sagesse et de la bonne volonté de Staline. De l'autre, on croyait aussi que le monde soviétique se trouvait entièrement asservi à la volonté maléfique du premier secrétaire. L'illusion totalitaire, autrement dit, s'exerçait également à l'intérieur et à l'extérieur du système. « On ne l'a pas assez remarqué, ces délires opposés s'entrecroisaient curieusement dans le mythe d'un système parfaitement cohérent, désigné comme totalitarisme absolu ou comme socialisme ; mais toujours présenté comme radicalement différent des systèmes capitalistes connus de nous. » Cf. « le totalitarisme sans Staline », *Éléments pour une critique de la bureaucratie*, *op.cit.,* p. 131.

de maîtrise, le projet totalitaire se comprend mieux à travers l'image d'une pure conscience agissante, qu'à travers l'image du corps et de son opacité.

Chez Lefort, l'idée d'une société « sans corps » renvoie donc à la destruction par le mouvement totalitaire de ce qui fait l'opacité du corps social, à savoir sa dimension symbolique. En particulier, le caractère « désincarné » du mouvement totalitaire s'atteste dans la négation de l'identité historique de la société (qui constitue le fond de son être symbolique). S'appuyant notamment sur le récit de Soljenitsyne, Lefort montre en effet que le pouvoir totalitaire commence par détruire les liens traditionnels qui formaient la base d'une organisation autonome de la société. La réalisation du projet totalitaire passe d'abord par l'anéantissement des formes de vie héritées du passé. Sur ce point, l'argument de Lefort rejoint celui de Kolakowski dans sa réflexion sur le mensonge totalitaire. Kolakowski souligne en effet que le mensonge totalitaire vise d'abord et avant tout à nier ou à travestir l'histoire propre des peuples tombés sous le joug du Parti. En Pologne, par exemple, d'où Kolakowski est originaire, dès avant la fin de la guerre, le Parti s'est efforcé de présenter l'histoire polonaise et en particulier l'histoire de l'Armée Intérieure comme une histoire fasciste. Le but de cette opération consiste à rendre les individus de plus en plus malléables en les privant des repères historiques et collectifs de leur identité. « Des gens dont la mémoire – personnelle ou collective – a été nationalisée, deviennent propriété de l'État et parfaitement malléables, totalement contrôlables ; (…) ils ont été dépossédés de leur identité. (…) Ils ne se révolteront jamais, ils ne penseront jamais, ils ne créeront jamais. »[284] Pour Kolakowski, l'asservissement de l'individu passe ainsi par la destruction de la figure historique de la société :

> L'art d'oublier l'histoire est crucial : les gens doivent savoir que le passé peut être changé du jour au lendemain – de la vérité à la vérité. De cette manière, ils se trouvent coupés de ce qui pourrait être une source de force dans l'identification et l'affirmation d'eux-mêmes en leur permettant de se remémorer leur passé collectif.[285]

L'argument de Lefort va tout à fait dans le même sens. La logique de la terreur et de la propagande vise à défaire l'attache des individus à l'histoire collective, de manière à en faire

---

[284] « Totalitarianism and the Virtue of Lie » in I. Howe (Ed.), *1984 Revisited. Totalitarianism in our Century*, New York, Harper and Row Publishers, 1983, p. 127.

[285] *Ibid.*, p 131.

une matière disponible pour la fabrication de l'homme totalitaire. Le fonctionnement du totalitarisme, écrit Lefort, suppose d'« obtenir enfin des hommes abstraits, sans liens qui les unissent, sans propriété, sans famille, sans attache à un milieu professionnel, sans implantation dans l'espace, sans histoire – des déracinés. »[286] La société totalitaire apparaît donc « sans corps », dans la mesure où elle est peuplée d'individus abstraits, c'est-à-dire sans ancrage dans une histoire personnelle et commune. Mais Lefort fait un pas de plus dans l'analyse de la négation totalitaire de l'histoire. Celle-ci, suggère-t-il, n'est pas seulement un moyen en vue de la domination du Parti sur les individus. Elle est l'objet même de la politique totalitaire. Si la signification profonde de l'entreprise totalitaire est de prouver la maîtrise que la société peut avoir d'elle-même, la destruction de tout ce qui préexiste au mouvement totalitaire constitue le cœur même du totalitarisme. Dans le mépris de l'histoire, c'est la fermeture du social sur lui-même (le socialisme, au sens littéral) qui est accomplie. « Le peuple soviétique existe certes dans des frontières géographiques et il a une date de naissance dans l'histoire, mais sous cette identité empirique, il incarne le socialisme »[287]. Non seulement l'avènement de la société totalitaire passe par la production d'individus abstraits, mais le projet totalitaire, selon toute apparence, ne vise pas autre chose que l'émergence d'une société qui ne serait plus définie par ses contours géographiques et historiques.

L'argument de Lefort quant à la destruction de l'identité symbolique de la société pourrait être renforcé par une analyse de la langue totalitaire. En effet, toutes les réflexions portant sur le langage des États totalitaires tendent à montrer que celui-ci est en grande partie vidé de la portée symbolique qui constitue habituellement la langue. Pour Andreï Siniavski, ce phénomène résulte dans le cas soviétique d'une double transformation. D'un côté, la tentative pour créer une langue nouvelle anticipant l'avènement de la société communiste a débouché sur la formation d'un langage essentiellement abstrait. En l'absence de cette nouvelle société dont le parler soviétique aurait été la langue naturelle, l'entreprise de refondation de la langue a en réalité produit le langage artificiel des officiels. Celui-ci est fait en partie de néologismes et en partie de mots composés à partir d'épithètes appliquées automatiquement.

> Un exemple : on ne dit plus "pouvoir d'État" mais "pouvoir d'État soviétique", plus "république", mais "république soviétique", plus "homme", mais "homme soviétique". Cette épithète est comme une annotation rajoutée à la langue : elle

---

[286] *Un homme en trop*, *op.cit.*, p. 104. (Souligné par l'auteur.)

[287] *Un homme en trop*, *op.cit.*, p. 51.

> indique que toute notion est désormais pourvue d'une nouvelle nuance sémantique et lexicale. Ainsi, s'il est certaines choses que peut faire l' "homme", elles sont interdites à l' "homme soviétique."[288]

Or, précise Siniavski, ce nouveau langage est fondamentalement abstrait, en ce sens qu'il transporte un certain nombre d'idées que nul n'est en mesure de définir. C'est le cas de la notion même d' « homme soviétique », mais aussi, par exemple, de cet ensemble de crimes politiques et idéologiques (« trotskisme », « gauchisme », « je-m'en-foutisme » etc.) dont le contenu est impossible à déterminer. De cette abstraction, la multiplication des sigles est encore un signe. Celle-ci résulte de la nécessité de rendre praticables des mots à rallonge déjà artificiels en eux-mêmes. La mise en sigle ne fait alors que redoubler l'artificialisme des termes[289]. Au lieu de s'agencer autour de son noyau historique et symbolique, la langue soviétique s'organise donc autour d'un ensemble de mots efficaces mais sans véritable signification. « C'est ainsi qu'à l'intérieur de la langue soviétique se forme comme un noyau dur : le jargon particulier qu'emploient les dirigeants pour s'expliquer entre eux ou pour parler au peuple. Ils n'usent pas de mots, mais – je dirais – de mots-signaux polysémiques que personne, pas même eux, ne pourraient préciser. »[290] D'un autre côté, Siniavski indique que l'établissement du pouvoir soviétique a été de pair avec une brutalisation de la langue populaire. Considérée comme appartenant aux élites de l'Ancien Régime et du capitalisme, la langue cultivée s'est trouvée discréditée et combattue. Il s'en est suivi, selon Siniavski, un déferlement du langage populaire dans ce qu'il a de plus dur et de plus grossier. En 1926, Maiakovsky chantait ainsi l'invasion du pays par la langue du peuple : « La révolution a jeté dans la rue le parler raboteux des foules, l'argot des banlieues a commencé de couler dans les avenues centrales ; la langue faiblarde des intellectuels avec ses mots châtrés : "idéal", "principes de justice", "origine divine", "personne transcendante du Christ et de l'Antéchrist" - tous ces mots que l'on prononce à voix basse dans les restaurants sont écrasés. »[291] Il faut d'ailleurs noter que, pour Siniavski, ce triomphe de la langue rude et ordurière du peuple est moins désespérant que la domination du jargon officiel. Il contient en effet la possibilité d'un retour aux choses ou à la réalité à travers la crudité des mots. (Le peuple sait appeler une gare

---

[288] *La Civilisation soviétique*, *op. cit.*, p. 247.

[289] La Russie, rappelle Siniavski, est devenue RSFSR. La police : Tchéka, puis GPU, puis NKVD, muis MGB, puis KGB. Le parti : RSDRP(b), RKP(b), VKP(b), KPSS.

[290] *Ibid.*, p. 252.

[291] Cité par Siniavski, *ibid.*, p. 253.

sens dessus dessous ou un magasin désorganisé, un « bordel »). Mais, dans l'ensemble, le résultat de cette double transformation de la langue – d'un côté de plus en plus abstraite, de l'autre de plus en plus grossière – est une déstabilisation de la fonction symbolique du langage. Le parler soviétique, suggère ainsi Siniavski, permet à peine de communiquer et encore moins d'accéder à ses propres pensées. L'homme soviétique, en particulier le fonctionnaire du régime, tiraillé entre un langage artificiel et une langue naturelle mais brutale, devient incapable de conduire correctement sa pensée[292]. L'analyse de Siniavski rappelle d'ailleurs certaines réflexions de Victor Klemperer au sujet de la langue du IIIe Reich, une langue qui en même temps tourne à l'aboiement et verse dans l'abstraction.

Le mouvement totalitaire passe donc par la destruction ou la quasi-destruction de ce qui fonde l'existence corps social, c'est-à-dire son unité symbolique – historique et linguistique en particulier. Sous ce rapport, on pourrait soutenir que la « désincarnation » du corps social touche jusqu'au leader totalitaire. Celui-ci apparaît moins comme un être de chair en qui se rassemble le corps social, que comme la conscience d'une société privée d'identité symbolique. De ce point de vue, le chef totalitaire dont la volonté absorbe la société semble lui-même en quelque sorte privé de corps. Il est ce « Je absolu » qu'évoque justement Lefort et qui ne semble même pas limité par son inscription dans un corps. C'est du moins ce que suggère un récit littéraire comme celui de Vassili Grossman. Le roman *Tout passe*, qui fut d'ailleurs censuré sous Khrouchtchev, trouve son point de départ dans la mort de Staline. Cette mort constitue un véritable événement, parce qu'elle vient bouleverser par surprise, ne serait-ce qu'un temps, le fonctionnement du régime. « La mort de Staline, écrit Grossman, fit littéralement irruption dans le système gigantesque de l'enthousiasme mécanisé, de la colère populaire et de l'amour populaire décrétés par le comité de district du Parti. »[293] L'événement consiste en ceci que, pour la première fois depuis longtemps, un fait a échappé à la

[292] Siniavski évoque un passage des *Souvenirs* de Khrouchtchev, dans lequel ce dernier tente de relater les événements de 1940 : « Maintenant, donc, la Lituanie, la Lettonie, l'Estonie. C'était déjà plus tard, les mesures afférentes étant déjà prises. Et moi, comment dire, dans les détails, à part les journaux, ou, comment dire, sur la base des conversations que j'avais eues, donc, quand j'étais venu à Moscou, avec Staline, donc. Bon, ces conversations étaient… Elles avaient aussi un caractère… comment dire, heureux, parce que nous, donc, avions justement la possibilité que ces Lituaniens, ces Lettons, ces Estoniens entrent, donc, de nouveau dans la composition de l'État soviétique, donc. Bon, d'accord, c'est l'expansion du territoire… et l'augmentation de la population d'Union Soviétique. Donc, aussi le renforcement de l'État d'Union Soviétique, donc. » (cité p. 257). Siniavski commente : « Qu'est-ce que cela veut dire, non pas du point de vue sémantique, mais stylistique ? Cela signifie que de nombreux dirigeants soviétiques, quand ils pensent à quelque chose, ne peuvent exprimer leur pensée en mots (…) » *Ibid.*, p. 257.

[293] *Tout passe*, in *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, Bouquin, 2006, p. 882.

connaissance et à la volonté de Staline. « Staline mourut sans qu'aucun plan l'eût prévu, sans instruction des organes directeurs. Staline mourut sans ordre personnel du camarade Staline. » La mort, autrement dit, a pris ses libertés avec la toute puissance du tyran. « Staline est mort ! Il y avait dans cette mort un élément de liberté souveraine absolument étranger à la nature de l'État stalinien. »[294] « Cette liberté, cette fantaisie capricieuse de la mort contenait une sorte de dynamite qui contredisait l'essence la plus secrète de l'État. »[295] Or, ce qui nous intéresse en particulier, c'est qu'en déjouant la volonté de Staline, la mort rappelle du même coup la population à l'idée de la finitude de l'homme. Plus précisément encore, elle rappelle que Staline lui-même avait un corps. Dans les autres écrits de Grossman, Staline apparaît en effet non pas comme un être vivant mais comme une volonté en acte : « Il marche – son pas est lent, pesant, ample –, il prend son temps. Il y a en lui une étrange, écrasante cohérence, il est l'expression d'une force si puissante que seul Dieu peut la vaincre. »[296] C'est au moment de mourir que Staline se révèle soudainement un être de chair.

> Le désarroi avait commencé à l'instant où la radio avait donné le bulletin de santé de Staline : "Respiration Cheyne-Stokes … urine… pouls… tension artérielle… " Le maître divinisé dévoilait soudain les misères de son corps sénile.[297]

Et avec Staline, l'État entier se découvre mortel : « l'État, comme Staline, avait un pouls intermittent et de l'albumine dans les urines. »[298] C'est pourquoi, malgré tout, la mort de Staline constitue pour Grossman un événement sans retour parce qu'en dévoilant le corps humain du leader, elle a du même coup humanisé l'État et créé une brèche irréparable dans l'idée de sa toute puissance.

---

[294] *Ibid.*, p. 883.

[295] *Ibid.*, p. 882.

[296] V. Grossman*, La paix soit avec vous*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2007, p. 36-37. Il s'agit en fait ici d'une description de la statue de Staline longtemps en place à Erevan. Cette description rejoint bien le portrait de Staline vivant qui transparaît à travers les écrits de Grossman. Dans ces écrits, Staline n'apparaît jamais que comme une voix lointaine et décisive (*Vie et Destin, Œuvres,* p. 655), comme un regard sorti d'une photographie (*Ibid.*, p. 81), comme un œil fixé sur vous (*Maman, Œuvres,* p. 821). Ce n'est jamais véritablement un homme.

[297] *Tout passe*, *op. cit.*, p. 883.

[298] *Ibid.*, p. 884.

2) Le modèle totalitaire de la machine

Les remarques qui précèdent visaient à montrer l'inadéquation partielle de l'image du corps appliquée au totalitarisme. Répétons-le : la société totalitaire peut être aussi bien décrite comme une société sans corps que comme un grand organisme. C'est en raison de cette inadéquation que Lefort est conduit à développer une seconde hypothèse, celle du caractère mécanique du fonctionnement du système totalitaire. Il convient de préciser que cette hypothèse ne se substitue pas à celle du corps politique mais est censée la compléter.

> La modernité du totalitarisme se désigne en ceci qu'il combine un idéal radicalement artificialiste avec un idéal radicalement organiciste. L'image du corps se conjugue avec celle de la machine.[299]

En effet, mieux que celle du corps, l'image de la machine renvoie à la manière dont le mouvement totalitaire conçoit la société, c'est-à-dire comme un objet à produire et à maîtriser. Par définition, la machine constitue à la fois un objet et un instrument de production. En soulignant l'aspect mécanique du système totalitaire, Lefort dénonce ainsi la croyance du totalitarisme selon laquelle la société pourrait être littéralement fabriquée par des moyens humains. Ici, la métaphore de la machine se révèle un correctif indispensable de l'image du corps politique. En joignant à la représentation d'une totalité organique l'idée d'une production volontaire de l'ordre social, elle empêche en effet de confondre l'unité artificielle du totalitarisme avec celle des sociétés historiquement constituées. En ce sens, les motifs organique et mécanique apparaissent véritablement indissociables. « Organicisme d'un côté : la société apparaît comme un grand corps dont les organes et les membres fonctionnent d'une seule pièce. Artificialisme, de l'autre : les rapports sociaux résultent de l'action, de la décision souveraine qui tirent l'être du néant. »[300] (Cette double caractérisation du totalitarisme nous renvoie à une réflexion de Klemperer au sujet du vocabulaire totalitaire. Un directeur de revue regrettait de ne pouvoir accepter un article de Klemperer en raison de la présence de « cellules d'entreprise » (*Betriebszellen*) prêtes à fermer la revue en cas de fausse note éditoriale. Klemperer écrit : « il y aurait des cellules d'entreprise – terme étonnant qui

---

[299] *Essais sur le politique. XIXe-XXe*, Paris, Editions du Seuil, Points Essais, 2001 [1e ed. 1986], p. 23.

[300] *Un homme en trop*, *op.cit.*, p. 75.

couple le mécanique et l'organique. Ah, cette nouvelle langue ! »[301].) Cependant, l'image de la machine permet aussi d'illustrer la prétention totalitaire de connaître la société jusque dans ses moindres rouages. Cette prétention n'est évidemment pas séparable de la première : on ne produit que ce dont on a le plan, et on ne connaît vraiment bien que ce qu'on a produit. Ainsi, la métaphore mécanique exprime-t-elle l'idée d'une société entièrement connue ou connaissable. Dans cette société, chacun est un rouage, et l'agent du parti totalitaire est en même temps un élément de la machine et son machiniste. « Le même agent s'avère à la fois pièce de la machine, ou l'un de ses organes, ou courroie de transmission (…) et machiniste qui décide du fonctionnement et de la production de la société. »[302] Nous retrouvons ici la figure de l'ingénieur du social au centre du discours soviétique, et dont C. Vaissié a fait le titre de son livre[303].

Dans l'analyse de Lefort, le motif mécanique constitue un complément indispensable à la description du totalitarisme. Ce que nous voulons suggérer, c'est que l'importance du thème de la machine dénonce l'écart entre l'image du corps et la logique totalitaire mise en évidence par Lefort. Reçu, et non créé ; opaque, et en partie inaccessible à la connaissance du sujet, le corps illustre moins précisément que la machine l'omnipotence et l'omniscience présumées du pouvoir totalitaire. Ou, plus exactement, il s'agirait de montrer que l'entreprise totalitaire répond à la rigueur à un modèle du corps mécanique, tandis qu'elle se fonde sur la négation de ce que la phénoménologie appelle le corps de chair. Il est en effet possible de rapporter le fonctionnement du système totalitaire à une conception mécanique du corps humain. Selon cette conception, le corps constitue un assemblage d'éléments matériels dont le mouvement se trouve réglé par un centre nerveux unique. Telle est la conception que Hobbes utilise pour soutenir sa théorie de l'État souverain. Ce qui est frappant dans l'image du corps placée au début du *Léviathan* c'est la façon dont elle mélange l'organique et le mécanique. « Car, qu'est-ce que le *cœur*, sinon un *ressort*, les *nerfs*, sinon autant de *courroies* et les *articulations* autant de *roues*, toutes choses qui, selon l'intention de l'artisan, impriment le mouvement à tout le corps ? »[304] Cette description conduit Hobbes à suggérer qu'il n'y a pas de différence déterminante entre le corps et un automate, sinon que l'un est animé d'une vie

---

[301] *LTI. La Langue du IIIe Reich*, Paris, Albin Michel, Pocket, 1996, p. 61.

[302] *L'Invention démocratique*, *op.cit*., p. 177.

[303] *Les Ingénieurs des âmes en chef*, *op.cit.*, le titre désigne les dirigeants de l'Union des Ecrivains Soviétiques, dont la mission officielle était de devenir les ingénieurs des âmes à travers la littérature.

[304] Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op.cit.*, p. 10. (Souligné par l'auteur.)

naturelle et l'autre, d'une vie artificielle. Notre propos ici n'est aucunement de tracer un lien entre la théorie hobbesienne et l'expérience totalitaire, mais simplement d'indiquer que celle-ci se rapproche davantage d'un modèle spécifique du corps qui tend à l'identifier avec la machine. Sans mentionner Hobbes, Lefort souligne d'ailleurs que le fonctionnement de la société totalitaire fait penser au « grand automate » dont parle Marx.

> La nouvelle société se présente comme une unique organisation comprenant un réseau de micro-organisations ; plus encore, elle se présente paradoxalement comme le "grand automate" que Marx mettait en évidence dans le mode de production capitaliste.[305]

En revanche, le mouvement totalitaire semble clairement fondé sur le déni de la corporéité, ou du corps de chair. Rappelons que, dans la perspective phénoménologique, le corps participe de l'expérience propre du sujet. En même temps, il introduit dans la vie personnelle une pesanteur telle que l'identité du sujet ne se confond pas avec ce qu'il sait ou avec ce qu'il veut. Le sujet existe – pense et agit – mais, parce qu'il est un être incarné, il ne peut se penser entièrement ou se produire lui-même. En d'autres termes, le corps propre introduit au cœur de l'expérience personnelle une division, qui est constitutive de l'identité du sujet, mais la rend du même coup en partie mystérieuse pour lui-même. Or, c'est l'idée d'une expérience politique fondée sur la division que le mouvement totalitaire récuse. Le mouvement totalitaire méconnaît que l'identité symbolique du corps social est en excès par rapport à ce que le pouvoir sait et peut faire de lui. La mise en œuvre d'un modèle mécanique du corps sanctionne le ressentiment totalitaire à l'égard des conditions corporelles de l'existence[306].

---

[305] *L'Invention démocratique*, *op.cit.*, p. 177.

[306] Ceci nous conduit à contester, ou du moins à nuancer, la lecture de Lefort proposée par M. Hugues Poltier dans son livre introductif : *Claude Lefort : la découverte du politique*, *op.cit.*

La lecture d'H. Poltier repose en effet sur une double réduction, à laquelle nous essayons quant à nous d'échapper : réduction du totalitarisme au seul modèle du corps politique, et réduction de l'idée du corps à sa conception objective, mécanique.

Parlant de l'identification du pouvoir et de la société au sein du totalitarisme, H. Poltier écrit par exemple : « ici, encore, la métaphore du corps est précieuse. Dans l'univers totalitaire, tout se passe comme si, intervenant sur la société, le pouvoir se bornait à agir sur lui-même, en d'autres termes, sur son corps propre » (p. 94). Dans cette phrase, l'auteur admet d'abord l'identification du système totalitaire à l'image du corps : l'unité totalitaire du pouvoir et de la société s'illustre adéquatement dans la métaphore organique. Mais de plus, l'auteur emploie, pour désigner le corps qui sert de modèle au totalitarisme, précisément l'appellation phénoménologique du corps humain. « Corps propre », en effet, est le terme technique que la phénoménologie a forgé pour distinguer sa propre conception du

C - Conclusion : de la liberté des modernes

L'hypothèse de Lefort, selon laquelle le fonctionnement du totalitarisme est régi par le modèle du corps politique, se rapproche du propos de Constant dans la conférence sur *La liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Le propos de Constant en 1819 était de montrer que le modèle du corps politique – la représentation de la communauté politique comme un corps dont les citoyens seraient les membres – correspondait à une compréhension ancienne de la liberté, et que, par conséquent, sa réactualisation dans un contexte moderne caractérisé par l'avènement de l'individu ne pouvait déboucher que sur la Terreur. En soi, l'idée du corps politique n'est ni favorable ni contraire à la liberté ; elle est simplement anachronique, parce qu'elle suppose que l'homme se pense d'abord comme un citoyen et identifie la recherche de la liberté avec l'engagement dans les affaires de la cité. Or, avec l'apparition de la modernité, l'homme a cessé de rattacher entièrement son existence à celle de la communauté politique. Il s'est mis à concevoir la liberté d'abord et avant tout comme une expérience individuelle et privée. De sorte que la tentative pour reconduire le modèle du corps politique entraîne nécessairement, dans ces conditions, la destruction de ce que l'homme entend désormais par « être libre ». L'argument de Lefort suit une logique comparable. Dès lors que le monde ancien s'en est allé, que le fondement traditionnel ou religieux de la communauté politique a été ébranlé, l'ordre social a irrémédiablement perdu de sa cohésion et de son harmonie. La démocratie est le régime qui accepte la fragilisation et l'obscurcissement partiel de l'ordre social qui résulte du fait que la société n'est plus pensée comme étant régie par une Loi extérieure. Le totalitarisme, au contraire, correspond à une tentative pour recréer une complète unité et une exacte harmonie sociales dans un contexte où celles-ci ne peuvent plus procéder que de l'action de la société sur elle-même, puisque toute référence transcendante est abolie. C'est pourquoi cette tentative est nécessairement, et non accidentellement, vouée à prendre un caractère totalitaire. Car une société ne peut s'imposer à

---

corps comme constituant de la subjectivité. (Il s'agit d'une traduction possible de l'allemand *Leib*.) Ici, Hugues Poltier fait non seulement du corps, mais du corps phénoménologique, le modèle du totalitarisme. Il est vrai que Lefort n'est pas lui-même toujours clair dans son usage de la notion de corps. Comme nous le verrons en troisième partie, tantôt Lefort distingue le corps propre, ou corps de chair, à l'organisme, tantôt il oppose la notion de chair au modèle du corps, quel qu'il soit.

elle-même une complète unification sans que soit détruite la liberté de ses membres. Le recours au modèle du corps, dans la mesure où il exprime ce projet de reproduction volontaire de l'harmonie sociale perdue, apparaît donc aussi totalitaire dans les conditions historiques de la modernité. Mais en même temps, si le corps est le modèle politique d'une société animée par la recherche effrénée de sa propre unité, la poursuite du projet totalitaire s'accomplit au détriment du corps social et politique réel. Car, pour se recréer elle-même comme société une et systématiquement organisée, la société totalitaire doit commencer par abolir ce qui la rend opaque et difficilement maîtrisable : la profondeur historique de son identité, la complexité de sa langue, bref tout ce qui fait l'épaisseur symbolique du social. Or, en détruisant la dimension symbolique de l'existence sociale, le mouvement totalitaire ruine le fondement de l'unité du corps social et politique. Il ruine cela même qui rend possible les rapports humains dans l'ordre social et dans l'ordre politique. Sans inscription dans une histoire ou une langue commune, ni le commerce social entre individus, ni la conversation politique ne sont praticables. C'est pourquoi, l'analyse des dangers attachés à la reprise du modèle du corps politique ne débouche pas, chez Lefort, sur la seule revalorisation de la liberté individuelle, mais sur une nouvelle pensée du politique. Tout de même que Constant terminait sa conférence de 1819 par une invitation à ne pas s'enfermer dans le champ clos de l'expérience privée mais à réinvestir, en tant qu'individus, le domaine de la discussion publique, Lefort, au terme de sa critique du totalitarisme, nous conduit vers une réinterprétation de la communauté politique et de sa dimension charnelle.

V - Conclusion : Négation du politique, négation du donné

Dans l'introduction de cette partie, nous avons tâché de dégager les traits caractéristiques de la phénoménologie du totalitarisme. Celle-ci, avons-nous suggéré, s'efforce de recueillir les manifestations sensibles du phénomène totalitaire afin d'en discerner l'unité et la logique politique interne. Le terme de « logique » est précisément celui employé par Lefort pour évoquer la dynamique politique à l'œuvre dans le monde totalitaire. Nous pourrions encore parler, en puisant dans le vocabulaire phénoménologique, d'une « intentionnalité totalitaire », afin d'exprimer le fait qu'un projet politique cherche à s'accomplir dans le totalitarisme ; mais un projet qui, d'une part, excède la volonté propre de tel ou tel individu, et d'autre part, ne peut parvenir à sa pleine réalisation. La recherche de la logique ou de l'intentionnalité totalitaire est menée de façon explicite par Arendt et Lefort. Les réflexions de Ricœur et Merleau-Ponty y contribuent néanmoins, quoique leur méthode d'analyse soit moins déterminée. La réflexion de Ricœur suggère ainsi qu'une méconnaissance du politique est à l'œuvre dans les régimes officiellement fondés sur le marxisme et que celle-ci explique les dérives totalitaires de la politique communiste. Chez Merleau-Ponty, il nous est donné à penser que les divers aspects de la violence communiste procèdent d'une représentation de la politique comme action pure – une représentation qui ne serait peut-être énoncée comme telle par aucun dirigeant communiste, mais qui éclaire effectivement le fonctionnement du parti. Or, au terme de cette deuxième partie, il apparaît que les auteurs de notre corpus ne participent pas seulement d'une interrogation commune au sujet de la logique politique du nazisme, et surtout du communisme. Mais il est visible que leurs réponses s'orientent également dans une même direction. Si on laisse de côté les premiers écrits de Merleau-Ponty, les réflexions des quatre auteurs concourent à montrer que le fonctionnement du totalitarisme reflète une méconnaissance du politique qui contribue en pratique à la destruction du corps politique. Trois propositions principales se dégagent en effet des réflexions de nos auteurs.

Premièrement, leurs réflexions suggèrent que l'unité sans faille de la société totalitaire dissimule en réalité une extraordinaire atomisation de cette société. Cette idée est évidemment centrale chez Arendt, pour qui la domination totalitaire se nourrit de la séparation entre les individus, dans la mesure où celle-ci réduit les hommes à l'impuissance et leur interdit donc de résister au processus d'homogénéisation totalitaire de la société. Ici, l'unité du monde totalitaire est exactement proportionnelle à l'isolement des individus sur lequel elle repose. La

même suggestion est présente chez Merleau-Ponty. Analysant le fonctionnement de l'ultra-bolchevisme, Merleau-Ponty suggère à son tour que l'unité quasi absolue du parti communiste n'est que l'envers de l'atomisation supposée, mais bientôt réelle, de la classe ouvrière. Le parti fonctionne comme s'il devait sans cesse retremper son unité pour ne pas tomber en poussière. La conséquence de ce fonctionnement est que les prolétaires se trouvent effectivement séparés les uns des autres, puisque toute communication entre eux est remplacée par le commandement des chefs du parti. Ricœur fait lui aussi entendre que, même sous la forme atténuée du post-stalinisme, l'expérience totalitaire repose sur une privatisation de l'existence individuelle, telle que les sujets ne peuvent participer à la vie civique et accéder ainsi au bonheur public. Lefort, enfin, indique que le totalitarisme se fonde sur la destruction des critères symboliques qui organisent l'existence humaine (différence du juste et de l'injuste, du vrai et du faux etc..), et constituent l'espace commun entre les hommes. L'unité apparente de la société totalitaire est donc réelle, dans la mesure où les individus sont effectivement privés d'autonomie et contraints de penser et d'agir d'une seule manière. Mais elle est en même temps trompeuse, car elle risque de cacher aux yeux de l'observateur la destruction du commun à laquelle elle s'alimente.

En deuxième lieu, la destruction totalitaire du politique s'atteste à travers la négation de l'histoire. Le pouvoir totalitaire agit au mépris et à l'encontre de l'identité historique de la société. Cette idée est récurrente chez les quatre auteurs de notre corpus. Pour Arendt, le mouvement totalitaire, dans la mesure où il récuse la pluralité des nations et des groupes politiques, contribue à ruiner le mode de vie propre à la société qu'il transforme. Ce processus est également visible dans les analyses de Lefort. Pour ce dernier, le phénomène totalitaire illustre une tentative de production du social par lui-même qui implique la destruction de la dimension historique de la société. Chez Merleau-Ponty encore, la représentation ultra-bolchevique du prolétariat et de la société comme créations continuées signifie l'évacuation de l'histoire hors de la politique communiste. Chez Ricœur enfin, nous avons vu que l'esprit totalitaire prétend réaliser l'unité des ordres de vérité ici et maintenant, c'est-à-dire entend s'affranchir de l'histoire à l'intérieur de laquelle cette unité peut seulement être visée. Ce deuxième aspect de la logique totalitaire est très clairement lié au précédent. En ignorant l'histoire, le mouvement totalitaire substitue en effet à l'unité historiquement constituée de la classe ou de l'ensemble social une unité artificielle fondée sur la séparation des individus. En même temps, la négation totalitaire de l'histoire trahit ce qui apparaît comme le moteur profond du totalitarisme : l'idée, ou pour parler comme Lefort, le « fantasme », que la société

peut être littéralement produite ou créée au présent par un agent social, en l'occurrence le parti totalitaire.

La troisième proposition qui se dégage des réflexions de nos auteurs au sujet du totalitarisme est également indissociable des deux premières. En troisième lieu, nos auteurs suggèrent que le totalitarisme procède de la méconnaissance fondamentale du rôle politique du pouvoir. En effet, l'intrusion du parti totalitaire dans l'existence sociale et individuelle atteste que le rôle du pouvoir n'est plus compris comme un rôle symbolique, mais confondu avec une intervention directe sur la matière sociale. Nous retrouvons ici la question de l'unité du monde totalitaire. Au lieu de contribuer à l'ordonnancement symbolique de la société, et des différentes sphères d'activité en particulier, le parti totalitaire agit comme s'il croyait possible de réaliser effectivement l'unification de l'expérience sociale. Il agit par exemple comme si le contenu politique de la littérature et la dimension littéraire de la politique pouvaient être, et devaient être, pleinement et concrètement manifestés. La fonction ordonnatrice du pouvoir est donc abolie, tandis que le pouvoir s'efforce de produire réellement l'unité de la société.

Atomisation de la société, négation de l'histoire et méconnaissance du rôle du pouvoir politique, telles sont donc les trois dimensions de la logique totalitaire mises en évidence par nos auteurs. Ces trois dimensions constituent en même temps trois formes de destruction du corps politique. La logique totalitaire implique d'abord la rupture du lien politique entre les individus ; elle entraine également la destruction des éléments historiques de l'identité du corps politique ; elle signifie enfin que le pouvoir politique ne remplit plus sa fonction ordonnatrice à l'intérieur du corps social. Au terme de cette partie, deux formules viennent à l'esprit pour caractériser la logique du totalitarisme telle qu'elle est présentée par les auteurs de notre corpus. L'une est empruntée à Miguel Abensour, l'autre à Jacques Dewitte. Dans un commentaire de l'œuvre de Lefort[307], Abensour souligne que le totalitarisme implique une destruction du politique beaucoup plus profonde que la contamination de tout le monde social par la politique. Certes, dans l'univers totalitaire, toutes les formes de l'expérience humaine se trouvent soumises à des critères de jugement politique et, plus précisément encore, à des critères idéologiques. L'art, la philosophie, les attitudes personnelles sont tous également jugés en fonction de leur conformité avec l'idéologie nazie ou communiste. Et cependant,

[307] Texte de 1996, repris dans Enzo Traverso, *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Paris, Seuil, 2001, p. 748-79.

cette application systématique de l'idée que « tout est politique » dissimule à peine l'anéantissement totalitaire du politique. Le mouvement totalitaire, en effet, ruine un à un les fondements de l'existence commune et de l'expérience politique. Cette interprétation qu'Abensour a tirée de l'œuvre de Lefort vaut également pour les autres auteurs de notre corpus. Elle peut être considérée comme la conclusion majeure des différentes analyses phénoménologiques du totalitarisme. Or, nous avons insisté sur le fait que la destruction du politique qui a lieu dans le totalitarisme accompagne une formidable tentative de production du social par lui-même. Le parti totalitaire semble vouloir créer la société à partir de rien, ou, du moins, sans considération de son histoire et au détriment des rapports politiques existant. En ce sens, le totalitarisme semble pousser à son terme le « déni du déjà-là » dont parle Jacques Dewitte dans un article de 2000[308].

L'analyse de Dewitte ne porte pas sur le totalitarisme mais sur ce qu'il appelle « l'esprit constructiviste », c'est-à-dire l'attitude de pensée selon laquelle la réalité est entièrement construite et pourrait donc, à la rigueur, être entièrement recréée. À l'origine de toute réflexion, et de la philosophie elle-même, on trouve un ébranlement de l'évidence naturelle dans laquelle le donné est simplement donné. Pour que la pensée commence, il faut que l'évidence du réel vacille ou que tremble la plénitude du donné. Mais, poursuit Dewitte, cet ébranlement premier peut susciter deux réactions profondément distinctes. Dans un cas, le tremblement de l'évidence naturelle est l'occasion d'un émerveillement et nourrit une forme de gratitude à l'égard du donné, qui est aussi une inquiétude en face de sa fragilité. Dans l'autre, la rupture de l'évidence naturelle alimente un ressentiment plus ou moins radical à l'égard de ce qui est. Le fait que le donné n'est pas *pleinement* donné suscite ici la croyance qu'il n'est que construit, et pourrait être reconstruit sur un mode autre. Dans l'ordre non pas de l'action mais de la pensée, cette attitude débouche sur une exaltation plus ou moins démesurée des pouvoirs du sujet. « L'émotion devant le donné est remplacée par une passion que l'on peut caractériser comme une délectation du sujet envers sa propre activité, qui n'en finit pas de se réjouir et de se congratuler dans la satisfaction de son propre pouvoir. »[309] Cette attitude, écrit encore Dewitte, « revient à supposer qu'il n'y a pas d'Autre à l'activité constructrice. »[310] Dewitte note que tout constructivisme n'est pas forcément radical et peut

---

[308] « Le déni du déjà-là. Sur la posture constructiviste comme manifestation de l'esprit du temps », Revue du MAUSS, 2001/1, n° 17, p. 393-409.

[309] *Ibid.*, 397.

[310] *Ibid.*, p. 400.

parfois coexister avec un amour plus ou moins avoué de la réalité. Quoi qu'il en soit, l'intéressant pour nous est que l'analyse de Dewitte, appliquée à l'ordre politique, peut aider à caractériser la logique du totalitarisme. En effet, la destruction totalitaire du politique semble résulter d'une forme radicale de ressentiment à l'égard du donné. « Le donné », précise l'auteur, ne comprend pas seulement le donné naturel, mais aussi la réalité sociale et historique. À cet égard, le mouvement totalitaire apparaît animé par un rejet massif du monde donné, notamment dans sa dimension historique. L'idée d'une destruction totalitaire du *corps* politique prend alors tout son sens, dans la mesure où le corps phénoménologique est le modèle du donné dans l'expérience humaine. Parce qu'il refuse qu'il y ait du donné dans l'expérience politique, le mouvement totalitaire contribue à ruiner la dimension charnelle de la communauté politique.

Nous venons de reconstituer trois aspects de la logique totalitaire particulièrement mis en évidence par les auteurs de notre corpus. Or, sitôt qu'on prend quelque distance avec le problème du totalitarisme, on s'aperçoit que la critique de la logique totalitaire conduite par nos auteurs implique un certain nombre de propositions qui ne vont pas de soi. À travers les trois aspects du totalitarisme, trois propositions sont ainsi suggérées qui demandent à être interrogées. L'idée que le totalitarisme se nourrit de l'atomisation de la société suggère que, dans un monde non totalitaire, la liberté passe au contraire par l'intégration des individus à la communauté politique. Parallèlement, si le totalitarisme exprime une négation radicale du donné historique, il nous faut penser que dans un régime de liberté, l'action politique s'inscrit dans l'histoire au lieu de la nier. Enfin, la dénonciation de la méconnaissance totalitaire du rôle du pouvoir vaut affirmation de la fonction ordonnatrice de l'autorité politique. Chacune de ces suggestions possède cependant une dimension paradoxale : la première relie la liberté individuelle à la nécessité de la communauté politique, la deuxième rattache l'action humaine au mouvement de l'histoire, la troisième fait du pouvoir politique l'ordonnateur des différentes formes de l'expérience humaine, dont la politique n'est pourtant qu'une expression particulière. Loin de conduire à une conclusion définitive, la critique du totalitarisme débouche ainsi sur une (triple) relance de l'interrogation politique.

TROISIEME PARTIE : LA MÉDIATION DU CORPS POLITIQUE

Arendt, Lefort, Merleau-Ponty et Ricœur ne partagent pas une seule et même analyse du totalitarisme, comme l'atteste l'absence même de ce mot chez Merleau-Ponty. Dans leur interprétation des expériences nazie ou soviétique, tous s'écartent cependant de l'idée que la société totalitaire serait purement et simplement organiciste. Chez Lefort même, nous avons vu que la notion d'organicisme ne suffit pas à caractériser la société totalitaire si elle n'est en même temps complétée par l'idée d'une société-machine artificiellement produite et contrôlée par le pouvoir. En réalité, disent ensemble ces quatre auteurs, c'est à une destruction de la communauté politique que l'on assiste dans l'Allemagne nazie et l'URSS stalinienne – destruction qui réduit les rapports sociaux à quelque chose de fantomatique. Or, si tel est le point commun de l'analyse de nos auteurs quant au problème totalitaire, la question est de savoir si celle-ci a débouché sur une véritable théorie du corps politique. Face à ce que nous pourrions appeler la désincarnation de la société totalitaire, ces auteurs ont-ils été jusqu'à penser qu'une société politique forme une sorte de corps ? Et si oui, en quel sens ?

Dans cette troisième partie, nous proposons de relire les écrits politiques d'Arendt, Merleau-Ponty, Lefort et Ricœur à la recherche d'une théorie *positive* du corps politique. Trois questions seront ici traitées. La première est celle du rapport entre l'agent et la communauté politique : comment tenir l'idée du corps politique si l'on pose, comme Arendt et Ricœur, que la vie humaine est action, et que l'action a sa source dans l'individu ? La deuxième est celle du rapport entre le présent de l'action et l'ancienneté des institutions politiques : comment penser l'antériorité du corps politique par rapport à la nouveauté de l'action ? La troisième question, enfin, sera celle de la pluralité du monde social, sous le régime démocratique en particulier : comment user de la métaphore du corps politique sans occulter la diversité des sphères d'activité et les autres divisions constitutives de l'espace social démocratique ?

De cette lecture, une hypothèse interprétative se dégagera progressivement. Cette hypothèse s'énonce à son tour en trois temps. 1/ Premièrement, il sera très vite manifeste que nos auteurs n'ont cessé de s'opposer de façon systématique à toute compréhension organiciste de la vie sociale. 2/ Cependant, il apparaîtra au cours de notre lecture que, sur le fond de ce rejet principiel de l'organicisme, ces auteurs élaborent une pensée des rapports sociaux et politiques qui met effectivement en évidence leur dimension charnelle, voire corporelle. Autrement dit, seront ici dégagés les éléments principaux d'une « phénoménologie du corps politique ». 3/ Mais nous verrons aussi cette « phénoménologie du corps politique » se

diviser, selon les auteurs, en une phénoménologie du corps social (Merleau-Ponty), une pensée de la chair du politique (Lefort), et une phénoménologie du corps politique, explicite (Ricœur) ou sous-jacente (Arendt).

I - L'action et la communauté politique

A - Hannah Arendt : l'inconditionnalité de l'action et la condition politique de l'homme

Dans sa préface à l'*Humaine Condition*, Ricœur insiste sur le rapport logique qui existe entre la théorie arendtienne du totalitarisme et la réflexion ultérieure d'Arendt. Ayant décrit la forme et les conditions de possibilité du monde totalitaire, Arendt se donne pour tâche dans ses écrits suivants de penser *a contrario* les caractères d'un monde non totalitaire, c'est-à-dire où la liberté est une réalité[1]. Comment la liberté peut-elle devenir une réalité et cesser d'être simplement virtuelle ? Telle est la question qui préoccupe Arendt après sa confrontation avec le phénomène totalitaire. Cette question nous concerne également car elle conduit Arendt à une interprétation problématique de la notion de corps politique. La proposition centrale d'Arendt au sujet de la liberté est que celle-ci ne peut se réaliser que sous la forme d'une expérience politique. Puisque le pouvoir totalitaire ôte à la liberté toute place en ce monde en détruisant l'espace politique, tout l'effort d'Arendt consiste à montrer que la liberté est une affaire politique, que le monde ne peut être non totalitaire que là où la liberté existe politiquement. Dans son essai « Qu'est-ce que la liberté ? », publié en 1961[2], Arendt écrit ainsi : « Le champ où la liberté a toujours été connue, non comme un problème assurément, mais comme un fait de la vie quotidienne, est le domaine politique. »[3] Pour l'auteur, en effet, la liberté est essentiellement liée à l'activité politique parce que celle-ci arrache l'individu aux exigences de la simple vie, de la vie biologique. Avant qu'il ne découvre l'expérience politique, toute la vie de l'homme ne consiste qu'à répondre incessamment et par tous les moyens aux impératifs de la nature. Et la nature est pour l'homme une maîtresse pressante, car elle domine l'homme à travers son propre corps. « Le processus de la vie est logé dans le corps », écrit Arendt. Ce qui signifie que l'homme est

---

[1] « Préface » à la *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 13-14.

[2] *Between Past and Future*, *Height Exercises in Political Thought,* New York, Viking, 1969 [1e éd. 1961]. L'essai est tiré d'une conférence donnée en 1958 à Zurich, et publiée sous le titre : « Freedom and Politics », *Chicago Review*, Spring 1960, 14/1, p. 28-46.

[3] *Between Past and Future, op.cit.*, p. 144.

d'emblée soumis par son corps à la nécessité vitale. Ainsi l'existence humaine est-elle d'abord une existence servile, parce qu'elle apparaît d'emblée comme une existence corporelle. De surcroît, la servitude dont la vie est porteuse ne se limite pas pour Arendt au rapport entre l'homme et son corps. Mais elle tend naturellement à s'étendre à toutes les activités de l'individu et à tous les rapports humains. En toute chose, l'homme est d'abord conduit à travailler à la satisfaction de sa nature ; et les liens qu'il noue ne servent qu'à renforcer sa capacité à répondre aux nécessités naturelles. Si bien que la logique corporelle devient la règle générale de presque toutes les associations humaines. Qu'il soit seul, en famille, ou en société, l'homme, le plus souvent, ne fait qu'obéir à son corps. Aussi pour Arendt, la liberté ne se réalise-t-elle qu'à travers une libération. L'homme ne peut être réellement libre, que s'il est d'abord libéré de l'appartenance à son corps, mais aussi à toute organisation fonctionnant comme un corps. Lorsqu'elle affirme que la liberté fut connue de l'homme dans le domaine politique, Arendt signifie donc que la politique est cette expérience particulière par laquelle l'homme est sauvé de l'identification à son corps, comme à toute relation humaine de type organique. Et pourtant, l'on ne peut s'en tenir à l'opposition arendtienne entre la servitude corporelle et la liberté politique. Car l'association politique, grâce à laquelle l'être humain est délivré de la nécessité vitale, Arendt l'appelle étrangement « corps politique ». Dans la suite du texte de 1961 que nous avons cité, Arendt écrit ainsi :

> À l'évidence, toute forme de commerce entre les hommes et toute espèce de communauté ne sont pas caractérisées par la liberté. Là où les hommes vivent ensemble mais ne forment pas un corps politique – par exemple dans les sociétés tribales ou dans l'intimité du foyer – les facteurs régissant leurs actions et leurs conduites ne sont pas la liberté, mais les nécessités de la vie et le souci de leur propre préservation.[4]

Ce propos d'Arendt ne laisse pas d'être problématique. À première vue, Arendt ne fait ici que reprendre, sous une forme condensée, sa conception politique de la liberté : là où les hommes s'adonnent aux affaires politiques, ils sont libres ; là, en revanche, où ils ne font qu'obéirent aux impératifs de la nature, que ce soit individuellement ou collectivement, les hommes sont en servitude. L'opposition est on ne peut plus tranchée entre une forme de vie soumise à la nécessité naturelle (à laquelle Arendt réduit abruptement l'existence tribale) et

[4] « What is Freedom? », *Past and Future*, *ibid.*, p. 148.

une vie politique consacrée à l'exercice de la liberté. Or, dans le même temps, Arendt appelle « corps politique » (*body politic*) l'association des hommes en vue de la liberté : « là où les hommes ne forment pas un corps politique », ils ne sont pas libres. Certes, l'expression est courante en anglais. Mais l'étonnant est qu'ici, comme en de nombreux autres endroits, Arendt ne refuse pas de l'utiliser ; l'étonnant est qu'Arendt n'évite pas cette association apparemment oxymorique entre l'idée du corps et celle de la politique. Comment, en effet, la liberté de l'individu passerait-elle par son inscription dans un corps (même politique), quand elle suppose son arrachement au métabolisme de l'homme avec la nature, sous toutes ses formes ? Pour le comprendre, il n'est d'autre voie que de suivre la description arendtienne du politique, afin de saisir ce que la notion de « corps politique » recouvre et en quel sens son usage se justifie.

Nous le disions, retournant sa théorie du totalitarisme en une phénoménologie du monde non-totalitaire, Arendt affirme que la première condition de réalité de la liberté réside dans la mise en œuvre des capacités politiques de l'homme. Pour Arendt, une vie n'est libre, c'est-à-dire proprement humaine, que si elle est une vie politique. S'il en est ainsi, c'est que l'expérience politique est avant tout une expérience de l'action. Chez Arendt, la politique n'est pas d'abord une expérience de l'obéissance et du commandement[5] ; elle n'est fondamentalement pas une expérience de la violence, même légitime. Mais l'essence de la politique est dans la réalisation de la faculté humaine d'agir. Or l'action seule manifeste le propre de l'homme, en tant qu'homme et en tant qu'individu. D'une part, en effet, l'action révèle l'humanité en l'homme, dans la mesure où être humain, c'est pouvoir commencer quelque chose nouvelle dans le monde, et s'extraire de cette façon du cercle des recommencements dans lequel est circonscrite la vie animale. Ainsi l'action humaine échappe-t-elle à la loi de répétition qui commande les phénomènes naturels et inaugure-t-elle un nouveau cours des choses. C'est pourquoi elle se présente comme *to ergon tou anthroupou*, l'activité ou la tâche de l'homme en tant qu'homme[6]. Mais d'autre part, l'action

---

[5] Ici Arendt s'écarte d'une théorie politique comme celle de J. Freund. *L'Essence du politique*, Paris, Dalloz, 2003, 867 p. Aussi les penseurs d'inspiration wébérienne ou aronienne auront-ils tendance à dénoncer, chez Arendt, une incapacité à penser la nature du commandement politique et, par suite, les conditions notamment institutionnelles du gouvernement.

[6] *Human Condition*, *op.cit.* p. 206. Arendt emprunte cette formule à Aristote. Aristote recherche la nature du bonheur, compris comme bien le plus grand et se suffisant à lui-même. Pour cela, il tente de déterminer quelle est la « fonction de l'homme lui-même » : en effet, pour tout être qui agit ou qui a

est ce par quoi se manifeste l'insigne singularité de l'individu humain. En effet, toute action humaine est originale et fondamentalement inimitable. En ceci, elle se distingue des gestes répétitifs du travail et du processus reproductible de l'œuvre. En d'autres termes, l'homme qui agit, agit toujours de manière propre. Aussi l'action rend-elle visible l'individualité de son auteur à travers son propre caractère inédit. Plus encore : l'action, fait littéralement exister l'humanité et la singularité de l'agent. Il importe en effet de souligner que, pour Arendt, l'humanité et l'identité de l'individu demeurent véritablement inaccessibles en dehors de l'action qui les révèle et, ainsi, les fait passer dans la réalité. C'est la raison pour laquelle Arendt rattache l'action au phénomène de la naissance. Car non seulement l'action introduit dans l'univers un ordre d'existence nouveau, mais c'est grâce à sa faculté d'agir que l'individu empirique peut renaître en tant qu'être humain et singulier.

> Avec le verbe et l'acte nous nous insérons dans le monde humain, et cette insertion est comme une seconde naissance par laquelle nous confirmons et assumons [*take upon oursevles*] le fait brut de notre apparition physique originelle.[7]

Nous pourrions dire que nous sommes ici aux antipodes de l'idée rousseauiste d'un sujet tout intime à lui-même, telle qu'elle paraît dans le manuscrit de Neuchâtel: « Nul ne peut écrire la vie d'un autre que lui-même. Sa manière d'être intérieure, sa véritable vie n'est connue que de lui. »[8] Chez Arendt au contraire, l'individu ne saurait se connaître de façon immédiate,

---

une fonction (comme le flûtiste ou l'artiste), le bien réside dans la perfection de l'action, dans sa réussite. Or, l'activité de l'homme en tant qu'homme ne peut résider ni dans la vie biologique ni dans la vie sensitive, mais « dans une certaine vie pratique de la partie rationnelle de l'âme ». Une vie heureuse sera donc conduite tout du long conformément à la raison, dans l'exercice des vertus rationnelles. Voir le livre premier de l'*Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1979.

[7] *Human Condition*, *op. cit.*, p. 176-77. Nous voyons bien que l'agent arendtien n'est pas un sujet au sens impliqué dans les philosophies classiques analysées par Ricoeur. Il n'est pas l'individu empirique, puisqu'il a à assumer son identité concrète ; et il n'est pas non plus un sujet transcendantal (un Je pense anonyme) puisqu'il se caractérise par sa singularité révélée à travers l'action.

[8] Tiré du manuscrit de Neuchâtel publié dans la section « Ébauches des *Confessions* », du premier livre des *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, p. 1149. (Je souligne.) Cependant, d'autres éléments de l'œuvre de Rousseau indiquent que, pour ce dernier non plus, la connaissance de soi ne procède pas d'un simple contact avec soi-même. Tout d'abord, le texte cité exprime l'idée que les *Confessions* permettront aux lecteurs de se mieux connaître en se comparant à ce cœur si sincèrement raconté et si original. Autrement dit, il faut bien se mesurer à un autre pour se connaître soi. Rousseau écrit ainsi : « Sur ces remarques, j'ai résolu de faire faire à mes lecteurs un pas de plus dans la connaissance des hommes, en les tirant s'il est possible de cette règle unique et fautive de juger toujours du coeur d'autrui par le sien ; tandis qu'au contraire il faudroit souvent pour connoitre le sien même, commencer par lire dans celui d'autrui. Je veux tâcher que pour apprendre à s'apprécier, on

puisque ses facultés et caractères les plus propres ne peuvent apparaître que dans l'action. « Ni la liberté ni son contraire, écrit Arendt, ne sont expérimentés dans le dialogue entre moi et moi-même. »[9] En lui-même et pour lui-même, le soi n'est donc qu'opacité. Aussi l'idée même d'une *manière d'être intérieure* apparaît-elle absurde dans le contexte de la pensée arendtienne. Si l'homme se révèle en agissant, sa manière d'être constitue nécessairement un certain style d'action, et donc ne peut être qu'extérieure. C'est pourquoi la sincérité ne compte pas parmi les vertus morales significatives pour Arendt, et encore moins parmi les vertus politiques.

Cette proposition d'Arendt selon laquelle l'identité de l'individu ne s'éclaire qu'à travers ses actions peut nous paraître contre-intuitive. Ce n'est pas seulement que, comme Rousseau, nous aurions tendance à faire de l'introspection le chemin d'accès privilégié de l'homme à lui-même. C'est aussi que, par ailleurs, nous pouvons être portés à attribuer une valeur particulière à l'œuvre, en particulier à l'œuvre d'art, au point d'y voir la plus intense manifestation du génie propre de l'auteur. Mais en même temps, nous remarquerons qu'il suffit de songer à quelque personnage important de l'histoire proche pour que la proposition arendtienne nous devienne sinon évidente, du moins très accessible. Par exemple, il est possible que le nom d'Havel nous soit devenu familier à travers ses écrits dramatiques[10]. Mais il est certain que ce sont ses discours et ses actions politiques qui ont fait à son tour de V. Havel un véritable personnage[11]. Sur ce simple cas, nous percevons bien que l'œuvre ne nous dit pas qui est l'auteur comme l'action révèle l'identité de l'acteur.

Le point essentiel de la politique arendtienne – l'affirmation que la liberté est identique à l'exercice de l'action – nous est donc clair. Mais jusqu'ici, notre problème semble plutôt s'être accentué qu'éclairci. En effet, telle qu'Arendt la définit, l'action apparaît

---

puisse avoir du moins un pièce de comparaison ; que chacun puisse connoitre soi et un autre, et cet autre ce sera moi. » *Ibid.*, p. 1149. De plus, la nécessité même dans laquelle Rousseau se trouve d'écrire ses *Confessions* indique qu'il lui faut au moins passer par la médiation de la langue et du récit, et par le dédoublement de soi entre un « je » et un « autre », pour se bien saisir.

[99] « What is Freedom? », *Between Past and Future*, *op.cit.*, p. 144-45.

[10] La première pièce de Havel date de 1963. Voir notamment : *The Garden Party and Other Plays*, New York, Grove Press, 273 p. ; et pour les traductions françaises : *La Grande roue,* Paris, Gallimard, 1987, 152 p., *Tentation assainissement*, Paris, Gallimard, 1991, 222 p., *Le rapport dont vous êtes l'objet. Plus moyen de se concentrer*, Paris, Gallimard, 1992, 181 p.

[11] Un écrivain anglais a significativement intitulé sa biographie de Havel : *Vaclav Havel. A Political Tragedy in Six Acts*, J. Keane, London Bloomsbury, 1999, 532 p.

fondamentalement liée à l'originalité de l'individu humain. L'action n'est conditionnée par aucun facteur extérieur, puisqu'au contraire elle consiste à inaugurer une réalité nouvelle en rompant avec le cours antérieur des choses. L'action, en ce sens, apparaît comme un jaillissement sans cause. Elle trouve donc son origine dans l'individu lui-même, celui-ci étant compris, non pas comme un sujet cause de ses actes, mais comme un être dont l'existence même est une source continue de nouveauté. « L'action jaillit du commencement que représente notre naissance et auquel nous répondons en commençant quelque chose de nouveau de notre propre initiative. »[12] Or, dans ces circonstances, l'idée que la liberté humaine s'accomplirait à l'intérieur d'un corps politique semble d'autant moins compréhensible. Comment comprendre que la liberté procède de l'association des hommes en un corps politique si l'action jaillit de façon inconditionnée de l'existence individuelle ? Cependant, nos remarques précédentes contenaient déjà un commencement de réponse à cette question. En effet, nous disions qu'en raison du pouvoir révélateur de l'action, le sujet ne saurait se comprendre et connaître au contact de lui-même. C'est seulement à travers sa manière d'agir que l'individu peut rendre visible sa véritable façon d'être. Ce qui signifie que l'identité de l'agent est d'abord (et peut-être seulement) rendue visible aux *autres* devant qui l'action s'accomplit. Arendt écrit ainsi :

> Il est plus probable que le "qui", qui apparaît clairement et sans erreur possible aux autres, demeure caché de la personne elle-même, comme le *daîmon* dans la religion grecque qui accompagne chaque homme au long de sa vie, regardant toujours de derrière, par dessus son épaule, en n'étant visible ainsi que par ceux que l'homme rencontre.[13]

Ainsi, à la primauté de l'action dans l'existence individuelle est associé le privilège d'autrui quant à l'identification de l'agent. Si donc la signification de l'action est de révéler l'humanité et la singularité de celui qui l'accomplit, l'action ne peut prendre sens que dans le rapport à autrui. En d'autres termes, l'action, qui révèle l'être propre de l'individu, n'est pas elle-même individuelle. Ainsi, dès le début de notre analyse, avions-nous déjà été introduits au thème arendtien de la pluralité de l'action.

---

[12] *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 177.

[13] *Ibid.*, p. 180.

Chez Arendt, la pluralité constitue un trait essentiel de la condition humaine, qui se manifeste dans le fait que les hommes sont plusieurs et qu'ils s'apparaissent les uns aux autres à la fois semblables et différents. La pluralité n'est donc pas seulement une donnée de fait (il y a plusieurs hommes), mais elle apparaît à travers la similitude et la distinction entre individus (ce qui signifie qu'elle peut aussi être oubliée ou niée). Quoique simple dans son énoncé[14], le thème de la pluralité joue un rôle complexe dans l'articulation de la pensée arendtienne. La difficulté réside essentiellement dans le fait que le rapport entre action et pluralité se présente comme un rapport à double sens. Tout d'abord, Arendt suggère que l'action humaine a pour sens et pour finalité de *faire paraître* la pluralité entre les hommes. En révélant l'humanité et la singularité de l'agent, l'action en effet peut seule rendre manifeste l'égalité et la différence irréductible entre les individus. En ce sens, le phénomène de la pluralité ne peut se donner qu'à travers l'accomplissement de l'action. Mais en même temps, toute l'analyse arendtienne de la pluralité tend à montrer que celle-ci est une composante essentielle de l'action ou de sa réalisation[15]. La pluralité humaine forme en effet ce milieu (comme on parle d'un milieu conducteur) hors duquel l'action est irréalisable et demeure donc une pure virtualité. Mais c'est seulement dans l'entre-deux du rapport aux autres, égaux et distincts, que l'action peut avoir lieu. Sur ce point, le propos d'Arendt n'est pas sans rappeler celui de La Boétie, un auteur dont Arendt se montre à plusieurs égards très proche[16]. Certes, La Boétie parle le langage de la nature qu'Arendt évite volontairement. Mais c'est aussi pour affirmer que Nature a fait les hommes tous semblables, afin qu'ils puissent se reconnaître, et cependant distincts, afin qu'ils soient portés par la parole à se faire connaître les uns des autres. Et ainsi, affirme La Boétie, Nature nous a bien clairement montré que la compagnie entre les hommes était le lieu propre de leur liberté. « Si elle a monstré en toutes

---

[14] La pluralité signifie « que nous sommes tous les mêmes, c'est-à-dire humains, de telle sorte que personne n'est jamais le même qu'aucun autre homme qui a vécu, vit ou vivra ». *Ibid.*, p. 8.

[15] Étienne Tassin a résumé l'énigme de la pensée arendtienne de la manière suivante : « Il y a dans l'action une énigme : l'action qui a pour condition la pluralité est elle-même condition de la communauté. » *Le Trésor perdu : Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999, p. 268. C'est cette énigme que nous cherchons à creuser. Sauf que nous la prenons dans le sens contraire d'É. Tassin, si l'on peut dire. Ce dernier se préoccupe de comprendre comment l'action, née de la pluralité institue en même temps cette pluralité. Nous nous demandons comment l'action qui institue la pluralité humaine peut en même temps naître d'elle. Le but de Tassin est donc de montrer que l'action surmonte cela même qui la conditionne. Sans contester la puissance instituante de l'action, nous essayons de comprendre ce qui la rend possible.

[16] Chez Arendt comme chez La Boétie, on retrouve la même critique de la politique comme pouvoir institué d'un seul, ou du petit nombre, qui nous dissimule que le vrai pouvoir, et donc la liberté, se situent dans le rapport entre des hommes faits sur un « même patron » mais différents.

choses qu'elle ne vouloit pas tant nous faire tous unis que tous uns : il ne faut pas faire doute que nous ne soions tous naturellement libres, puis que nous sommes tous compaignons ; et ne peut tomber en l'entendement de personne que nature ait mis aucun en servitude nous aiant tous mis en compagnie. »[17] Que la liberté, c'est-à-dire la possibilité d'agir, soit donnée aux hommes « mis en compagnie », c'est exactement ce qu'Arendt entend dévoiler à travers sa propre phénoménologie de l'action. Il apparaît ainsi que si l'action échappe à tout conditionnement, en ce sens qu'elle est pure manifestation de la nouveauté de chaque existence individuelle, elle est néanmoins inscrite dans la condition humaine de la pluralité, de telle sorte, nous le verrons, que la séparation d'avec les autres équivaut au tarissement de la source de l'action. Pour l'heure, nous pouvons noter que le terme même de « compagnie », employé par La Boétie, est présent chez Arendt, pour qui l'action « peut être stimulée par la présence des autres dont nous pouvons désirer rejoindre la compagnie (*whose company we may wish to join*) », même si « elle n'est jamais conditionnée par eux »[18].

Si la notion arendtienne de corps politique doit avoir un sens, c'est donc principalement du côté de la pluralité de l'action qu'il nous faut le rechercher, dans la mesure où celle-ci implique un rapport nécessaire entre l'agent et les autres hommes. En quel sens la pluralité constitue-t-elle pour Arendt le milieu même de l'action humaine ? Premièrement, la compagnie des hommes forme cet espace de visibilité en dehors duquel la révélation de l'agent ne pourrait opérer. À travers son action, l'individu, disions-nous, apparaît dans son humanité et sa singularité. Or, apparaître, c'est apparaître à… Arendt elle-même écrit au sujet des choses du monde : « pour nous l'apparence – quelque chose qui est *vu et entendu par autrui* comme par nous-mêmes – constitue la réalité. »[19] En ce qui concerne l'action, celle-ci n'aurait simplement pas lieu d'être, si les hommes ne formaient par leur présence un domaine d'apparition pour l'agent. Pour que l'action paraisse dans le monde, et devienne ainsi réalité, il faut aussi que l'agent soit « vu et entendu par autrui ». En ceci, il apparaît déjà que la pluralité dans laquelle l'action s'inscrit est plus et autre chose que la simple co-présence des individus. Car il faut du moins que les hommes se voient et s'entendent (au sens d'ouïr),

---

[17] Étienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 2002, p. 142. Voir aussi le commentaire de ce passage par Lefort, dans le même volume, p. 294 *sq*. Lefort écrit : « Il est impossible de nier les conditions du rapport de l'homme avec l'homme : que la liberté soit inscrite dans le fait de la reconnaissance mutuelle des semblables. Voilà sur quoi "il n'est pas permis de faire l'aveugle" (…) ».

[18] *The Human Condition*, *op.cit.*, p. 177.

[19] *Ibid*, p. 50. (Je souligne.)

qu'ils ne soient donc pas sourds et aveugles les uns aux autres, pour que l'action puisse accomplir la révélation de l'agent. Or, ce que les hommes ont à entendre les uns des autres, ce sont des paroles et des discours au sujet de l'action. La Boétie, que nous citions plus haut, voyait aussi dans le don de la parole un des principaux indices naturels de la vocation des hommes à la liberté : « (…) nous a donné à tous ce grand présent de la voix et de la parolle pour nous accointer et fraterniser davantage, et faire par la commune et mutuelle déclaration de nos pensées une communion de nos volontés. »[20] N'oublions jamais cependant que La Boétie écrit pour dénoncer la représentation d'un peuple uni par une seule volonté, incarnée dans un seul pouvoir. La communion des volontés qu'autorise la parole n'est donc pas fusion, mais conversation – de sorte que si les hommes agissent ensemble, ce ne sera pas comme un homme suit son mouvement, mais comme des compagnons font du chemin en discourant[21]. De même, chez Arendt, nous découvrons dans un second temps que l'action passe par l'échange ininterrompu des paroles et des intentions. « Aucune autre réalisation humaine [*human performance*] ne requiert la parole autant que l'action. »[22]

Dans ses travaux sur la pensée arendtienne, É. Tassin souligne qu'Arendt nous délivre des schémas fonctionnalistes et intentionnalistes de l'action, et nous offre la vision originale d'une action indéterminée et indéterminable, débordant absolument les intentions et les dires des acteurs[23]. S'il s'agit de montrer que l'action au sens arendtien ne saurait se réduire au schéma vouloir-dire-faire, la proposition est incontestable, ne serait-ce que pour la raison que, chez Arendt, l'agent n'a pas la maîtrise du sens et du résultat de son action. Mais ceci ne doit pas nous cacher le rapport étroit que l'action entretient chez Arendt avec la conversation. Précisément parce que le sens de l'action est incertain, parce que, considérés sous leur seul aspect physique, les actes des hommes n'ont pas de sens déterminable, seule la discussion incessante au sujet de l'action peut lui conférer une signification humaine.

---

[20] *Discours de la servitude volontaire*, *op.cit.*, p. 142.

[21] Il apparaît déjà chez Aristote que l'amitié consiste à faire du chemin ensemble, « car on ne veut pas faire de chemin en commun avec ses ennemis ». *Politique*, IV,11, trad. Pellegrin, *op. cit.*, p. 313. Le lien intime entre parole, compagnonnage et liberté, est évidemment mis pour la première fois en évidence par Aristote dont l'influence sur le *Discours* de La Boétie a plus d'une fois été soulignée.

[22] *The Human Condition.*, *op.cit.*, p. 179.

[23] Pour É.Tassin, Arendt nous invite à redécouvrir : « l'idée même d'un agir politique, débarrassé de ses habits fonctionnalistes. Ni une sociologie des comportements rapportant les conduites à leur détermination sociale, ni une sémantique de l'action la définissant depuis l'intentionnalité qu'elle est censée accomplir ne suffisent pour saisir la dimension spécifiquement politique de l'action. » *Le Trésor perdu*, *op.cit*, p. 263-64.

> L'action que [l'individu] entreprend est humainement dévoilée par la parole, et bien que son acte puisse être perçu dans sa forme physique brute sans accompagnement verbal, il ne devient pertinent qu'à travers la parole prononcée par laquelle [l'agent] s'identifie lui-même comme acteur, annonçant ce qu'il fait, a fait, ou projette de faire.[24]

Sans la parole de l'agent qui l'accompagne, l'action se présente comme un pur événement, anonyme et non pas humain. À quoi il faut immédiatement ajouter que le commentaire et le jugement des autres hommes sont non moins indispensables à la qualification de l'action que le discours de l'agent lui-même. En effet, comme nous n'avons cessé de le souligner, l'action n'est rien en dehors de son avènement dans le monde. On ne peut donc pas même dire qu'elle soit la réalisation d'un projet conçu *a priori* ; elle est la forme réelle ou actuelle de tout projet humain (celui qui dit ce qu'il projette de faire est déjà dans l'action). C'est pourquoi, la signification de l'action échappe de manière non accidentelle à l'agent, dans la mesure où celui-ci ne peut maîtriser la destinée mondaine de son acte. À cet égard, le vocabulaire de l'intentionnalisme est effectivement impropre, car il suppose que l'action nous ferait passer d'une intention explicite de l'auteur à sa mise en œuvre. Si donc l'action sort de l'anonymat grâce à la parole de l'agent, il revient prioritairement aux autres de lui donner un sens. En cela, l'action n'est pas séparable de la controverse au sujet de l'action. En d'autres termes, les hommes, par leur réunion, constituent non seulement un espace d'apparition, mais un espace de signification, dans la mesure du moins où ils ne cessent de disputer du sens de l'action. À propos du « réseau de relations » établi entre les hommes qui vivent ensemble, Arendt écrit : « c'est aussi à cause de ce medium, par lequel l'action est seule réelle, que l'action produit des "histoires" avec ou sans intentions aussi naturellement que la fabrication produit des choses tangibles. »[25] L'action, lorsqu'elle s'accomplit au milieu des hommes, se sépare des événements purs et pour autant absurdes, pour former une histoire, racontable et contestable.

Si le rapport entre les hommes est ce par quoi « l'action est seule réelle », c'est enfin que l'action de l'un ne s'accomplit qu'à travers la mise en action des autres. On rencontre en effet dans l'œuvre d'Arendt une sorte d'analyse phénoménologique de l'accomplissement de l'action, ou de son mode de réalisation. Selon cette description, l'action surgit en affectant le

---

[24] *The Human Condition.*, *op.cit.*, p. 179.

[25] *Ibid.*, p. 184.

réseau de relations entre les hommes, et en éveillant ainsi la faculté d'agir des autres individus. Là encore, c'est la réalité, ou la consistance mondaine de l'action qui est en jeu. Car l'action strictement individuelle serait vouée à l'insignifiance qui est une forme d'inexistence. Pour Arendt, il ne s'agit pas ici de renverser l'image du grand homme ou du héros et d'identifier purement et simplement action et interaction. Si l'action était pure interaction, elle ne révèlerait rien de l'agent, et le monde politique serait encore un monde anonyme. Par ailleurs, on sait que la conception arendtienne est largement inspirée de la compréhension grecque et héroïque de l'action. Mais il s'agit pour Arendt de mettre en évidence les dimensions de l'action comme réalité, parmi lesquelles la participation des autres hommes constitue une dimension essentielle. Pour être réelle, suggère ainsi Arendt, l'action du grand homme doit, d'une façon ou d'une autre, être reprise par ceux que les Grecs ou La Boétie appelleraient ses compagnons. De la sorte, il existe une dépendance réciproque entre le grand homme et le grand nombre, quand bien même elle resterait dissimulée. Arendt parle d'une « interdépendance originelle de l'action », englobant :

> …la dépendance de celui qui commence, du leader par rapport aux autres [dont il réclame] l'aide ; et la dépendance de ceux qui suivent par rapport à lui [le leader], [qui leur offre] une occasion d'agir eux-mêmes.[26]

Notons que c'est ici – dans cette interdépendance entre l'individu et ses pairs – que se situe pour Arendt l'origine à la fois de la vérité et du mensonge de tout pouvoir politique institué. En effet, le pouvoir de commander est un aspect authentique de l'expérience politique, pour autant que celui-ci qui commande est compris comme l'initiateur d'une action dont les autres sont les acteurs. Mais en même temps, la dépendance entre l'individu et le grand nombre est la source du mensonge politique qui consiste à faire accroire aux hommes qu'ils ne sont rien en dehors de leur soumission à la volonté d'un seul ou de quelques-uns d'entre eux. Ainsi retombons-nous sur le « malencontre » de La Béotie. Les hommes se croient liés au Pouvoir, quand le pouvoir réside tout entier dans le lien qui est entre eux. Les commentateurs n'ont pas manqué de souligner l'appui que trouve cette analyse d'Arendt dans l'histoire contemporaine. Nous évoquions plus haut le nom d'Havel. Les actions conduites, à partir d'une certaine date,

---

[26] *Ibid*, p. 189. Nous avons dû modifier légèrement la syntaxe de la phrase pour qu'elle soit lisible en français. La phrase originale est la suivante : « the original interdependence of action, the dependence of the beginner and leader upon others for help and the dependence of his followers on him for an occasion to act themselves ».

par les « sans pouvoir » du monde communiste, constituent certainement une démonstration de ce que peut produire la simple reconstitution d'un espace de visibilité et de conversation entre des individus jusqu'alors isolés[27].

De ce qui précède, nous pouvons tirer une première interprétation de la notion arendtienne du corps politique. Si l'exercice de la liberté requiert la réunion des hommes en un corps politique, c'est d'abord que l'échange des paroles et des actes est une dimension pour ainsi dire interne à l'action elle-même. On peut dire, en effet, que le surgissement de l'action et la constitution d'une communauté de paroles et d'actes entre les hommes constituent deux aspects d'un même phénomène. C'est cela que l'expression arendtienne du « corps politique » semble fondamentalement viser. Cette interprétation, que commande d'abord le texte arendtien, reste néanmoins insatisfaisante. Si le lien entre action et pluralité justifie en effet l'idée d'une relation politique « originelle » entre les hommes, rien ne paraît en revanche justifier l'inscription de cette relation dans une unité politique susceptible d'être désignée comme un corps politique. Au contraire, la critique arendtienne du Pouvoir en tant qu'organe de commandement semble plutôt traduire l'idée d'une relation politique mouvante,

---

[27] Cf. V. Havel, « le pouvoir des sans pouvoir », in *Essais politiques*, Paris, Seuil, 1991, 255 p. Pour un récit de la révolution de velours en Tchécoslovaquie, voir T.G. Ash, *We the People : the Revolution of 89 Witnessed in Warsaw, Budapest, Berlin and Prague*, Cambridge, Granta Books, 1990, 156 p. (Autre titre : *the Magic Lantern*, 1999).

Le cas de *Solidarité* en Pologne est également très significatif. En effet, de 1956 aux années 1970, les mouvements de révolte contre le pouvoir communiste n'ont jamais cessé, soit dans le camp des ouvriers, soit dans celui des intellectuels. Mais, faute d'un rapport suffisant entre les différents groupes sociaux, ces mouvements ne parvenaient pas à trouver une forme et une signification politiques. À cause de la séparation entre les uns et les autres, les tentatives de résistance des ouvriers ou des étudiants et universitaires restaient comme des irruptions de colère momentanées. C'est seulement à partir de 1976 et de la création, par les intellectuels, du Comité de Défense des Travailleurs (KOR), que la relation a pu être établie entre les différentes parties de la population polonaise. À partir de cette date, les actions entreprises ont pu avoir une véritable visibilité et donc un véritable impact dans le pays. Cf. K. Pomian, *La Pologne: défi à l'impossible? De la révolte de Poznan à « Solidarité »*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1982, 237p. ; M. Bernhard, *The Origins of Democratization in Poland. Workers, Intellectuals, and Oppositional Politics 1976-1980*, New-York, Columbia University Press, 1993, 298p.; J. Kubik, « Who has done it: Workers or Intellectuals? Controversy over Solidarity's Origin and Social Composition », *Theory and Society*, 1994, 23, p. 441-66; G. Ekiert, « Rebellious Poles : Political Crises and Popular Protest under State Socialism, 1945-89 », *East European Politics and Societies*, March 1997, p. 299-338.

aux contours indéterminés. La relation politique serait immaîtrisable et indéterminée comme l'action elle-même. C'est bien aussi l'image que le rapprochement avec La Boétie devrait nous suggérer : l'entre-deux de la liberté ne peut se stabiliser dans la constitution d'une unité politique. Mais c'est ici que ce rapprochement rencontre justement sa limite. Car la politique arendtienne n'est pas seulement une pensée de l'action et de la pluralité humaine, elle est aussi une pensée de la cité, conçue sur le modèle grec, mais présentée comme paradigmatique de toute expérience politique. Or la cité est cette institution politique par excellence qui, en donnant forme à la relation politique, lui permet de perdurer. Nous touchons ici à un nœud difficile de la pensée arendtienne. D'un côté, l'action est pensée comme un pur surgissement, et la relation politique entre les hommes semble entièrement constituée par l'échange des paroles et des actes qu'est, en un sens, l'action elle-même. On dirait donc qu'aucun encadrement institutionnel de l'expérience politique n'est pensable. De l'autre côté, l'expérience de la cité nous renseigne sur les conditions permettant un exercice durable et authentique de la politique. Si donc l'action est en elle-même une expérience *miraculeuse* parce que vraiment inconditionnée, une *vie consacrée à l'action* ne semble pouvoir être menée qu'à l'intérieur d'un monde organisé politiquement[28]. Quelles sont donc les dimensions de la cité qui en font un cadre politique favorable à l'exercice d'une vie d'action ?

En premier lieu, la cité apparaît chez Arendt comme uns construction, à la fois physique et légale, à l'intérieur de laquelle les rapports humains peuvent s'établir et s'ordonner en vue de l'action. La cité rend d'abord possible l'établissement d'un rapport potentiellement politique entre les hommes en les rassemblant sur un même territoire, à l'intérieur d'une même ville. Elle est en ce sens un remède à la dispersion physique qui est l'obstacle le plus élémentaire à l'expérience politique.

[28] Nous pouvons ici introduire une précision sur l'usage féminin ou masculin du mot « politique ». Il nous semble que, chez Arendt, l'opposition entre « la politique » et « le politique » est relativement impertinente. Tout d'abord, on peut noter que l'anglais « *politics* » peut s'entendre au sens français de « la politique » (l'activité politique) ou « du politique » (ce qui concerne l'organisation politique des rapports humains) – même si la première signification est la plus évidente. Plus fondamentalement, on remarquera que la notion arendtienne de « politique » est relative aux deux sens du mot. Le domaine politique apparaît d'abord comme le domaine de *la politique*, au sens de l'action politique. Mais *la politique* ne s'identifie pas ici à la compétition politique pour le gouvernement. Autrement dit, elle ne se réduit pas à une activité sociale parmi d'autres. Chez Arendt, l'action politique est à la fois inscrite dans et constitutive d'un monde commun politique ; la politique est inséparable *du politique*. C'est ce qui apparaîtra dans les lignes suivantes.

> Le pouvoir ne peut demeurer avec les hommes que là où ils vivent tellement près les uns des autres que les potentialités de l'action restent toujours présentes; et la fondation des Cités, qui en tant que Cités-États sont demeurées paradigmatiques pour toute organisation politique occidentale, est effectivement par conséquent le prérequis matériel le plus important du pouvoir.[29]

Mais en même temps, l'organisation de la cité prévient la fusion ou la confusion entre les individus en faisant de la cité elle-même un bien commun. Réunis sur un même territoire, les hommes ne sont pas rendus à l'unité, dans la mesure où la cité est ce qu'ils ont en partage, et qui donc les relie tout en les distinguant. À cet égard, la Loi de la cité joue un rôle essentiel. Loi commune, applicable à tous les citoyens libres quel que soit leur état, la Loi grecque est ce qui maintient ensemble les membres de la cité[30]. Mais, simultanément, la Loi écrite à laquelle tous les citoyens se rapportent, est aussi ce qui permet à chacun d'entre eux d'exister en tant qu'auteur de ses actions. Par son rapport à la Loi, chacun est à la fois autonome et responsable de ses actes devant les autres citoyens[31]. En ce sens, nous voyons bien comment la structure physique et légale de la cité vient soutenir la relation entre les hommes, non pas tous confondus, mais tous situés les uns par rapport aux autres. À cela, Arendt ajoute que la cité est aussi le lieu où l'action peut être vécue comme une expérience à la fois accessible et durable. En effet, l'action, dans son jaillissement même, est aussi rare qu'éphémère. En elle-même, elle se présente – comme elle s'est d'abord présentée aux Grecs – comme un

---

[29] *The Human Condition*, *op.cit.*, p. 201.

[30] Arendt désigne la Loi comme la « structure » de la cité, et ce qui lui donne sa « physionomie » propre. *Ibid.*, p. 194-95.

[31] Le propos d'Arendt sur la Loi grecque semble bien concerner spécifiquement la Loi écrite, en tant qu'elle se sépare en particulier de la coutume. C'est la Loi écrite en effet qui semble relier les individus tout en leur donnant l'occasion de se distinguer. Sur les différents types de lois, voir notamment de J. de Romilly, *La Loi dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, 266 p.

Que la Loi soit au fondement de l'unité de la cité, mais garantisse en même temps l'autonomie de ses membres est un thème très présent dans la littérature grecque. Périclès loue ainsi la cité d'Athènes parce que l'amour de la Loi y garantit l'aisance et la liberté de mouvement de chaque citoyen. « Nous nous gouvernons dans un esprit de liberté et cette même liberté se retrouve dans nos rapports quotidiens, d'où la méfiance est absente. Notre voisin se passe-t-il quelque fantaisie, nous ne lui en tenons pas rigueur et nous lui épargnons ces marques de réprobation qui, si elles ne causent aucun dommage matériel, sont pourtant fort pénibles à voir. *Mais si nous sommes tolérants dans les relations particulières, dans la vie publique, nous évitons très scrupuleusement d'enfreindre les règles établies*. Nous obéissons aux magistrats qui se succèdent à la tête de la cité, comme nous obéissons aux lois, à celles surtout qui assurent la protection des victimes de l'injustice, et à ces lois non écrites qui attirent sur ceux qui les transgressent le mépris général.» Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, II, 37, Paris, Gallimard, 2005, p. 153-54. (Je souligne.)

événement exceptionnel[32]. Tout l'enjeu du travail, ou plutôt, de l'œuvre institutionnelle est donc de pouvoir rendre l'extraordinaire ordinaire, de manière à ce que les hommes puissent vivre en fonction et en vue de l'action. C'est cela qu'autorise la cité, non seulement en organisant la participation des citoyens à la délibération et à la décision politiques (dans le cas de la cité démocratique), mais en rendant continuellement présente aux esprit la perspective de l'action. En effet, ce qui caractérise en propre la cité aux yeux d'Arendt, c'est qu'elle est une conversation continuée sur les actions accomplies et à accomplir. D'une part, le souvenir est perpétuellement entretenu des actions, hautes et basses, du passé ; d'autre part, la cité vit sous l'emprise de la question de ce qui est à faire pour maintenir la place des citoyens parmi les hommes. Dans les deux cas, c'est par le moyen de la parole et de la controverse que le problème de l'action est maintenu au centre de la vie de la cité. Pour Arendt, c'est le propre, et pour ainsi dire la définition même de la cité, que de garantir aux individus que leurs actions auront une place dans la conversation des hommes en la personne de leurs concitoyens[33]. On voit ainsi que la visibilité et la discussion politiques dont a besoin l'action pour exister ne dépendent pas seulement d'un rapport direct et libre entre individus ; mais elles reposent aussi sur l'édification de la cité, en tant que communauté dont les membres ont un intérêt à l'action les uns des autres.

Nous disions tout à l'heure que l'expérience grecque de la cité possède pour Arendt une valeur paradigmatique :

> Ce n'est pas seulement d'un point de vue étymologique et pas seulement pour les érudits que le mot, qui dérive dans toutes les langues européennes de l'organisation historiquement unique de la Cité-État, fait écho à l'expérience de la communauté qui découvrit en premier l'essence et le domaine du politique. Il est difficile en effet, et même trompeur, de parler du politique et de ses principes internes [*innermost*] sans remontrer dans une certaine mesure aux expériences de l'Antiquité grecque et romaine (…)[34].

---

[32] Arendt précise que, pour les Grecs, l'action a d'abord été une aventure exceptionnelle menée aux confins du monde (c'est l'action telle qu'on la découvre chez Homère), avant de devenir un mode de vie à l'intérieur de la Cité.

[33] « En d'autres termes, le vivre ensemble des hommes sous la forme de la *polis* paraissait garantir que les plus futiles des activités humaines, l'action et le discours, et les moins tangibles comme les plus éphémères des "produits" de la main de l'homme, les actes et les histoires qui en procèdent, deviendraient impérissables. » *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 197. « Sans le discours qui matérialise et mémorise, de manière aussi provisoire que ce soit, les "choses nouvelles" qui apparaissent et qui rayonnent, "il n'est pas de mémoire". » *Ibid.*, p. 204.

[34] *Between Past and Future*, *op.cit.*, p.154.

S'il est vrai que la cité présente, à travers ses institutions particulières, les traits fondamentaux de toute expérience véritablement politique, la question est cependant de savoir sous quelle forme institutionnelle l'expérience de la cité pourrait être reconduite à l'époque contemporaine. Nous pourrions formuler la question de la manière suivante : si la cité était le bien commun des citoyens grecs, quel est le commun politique que les individus contemporains pourraient avoir en partage ? C'est sur ce point qu'Arendt nous laisse dans en partie dans l'incertitude.

Tout d'abord, Arendt suggère que nous sommes, en tant qu'êtres politiques, voués comme les Grecs à vivre selon la Loi et par rapport à elle. Dans sa réflexion sur l'expérience américaine, Arendt fait ainsi une place politique importante à la Constitution des États-Unis, dans la mesure où celle-ci constitue le bien commun premier des citoyens. Mais, nous savons que la cité n'était pas seulement une Loi. Elle était aussi, selon la description arendtienne, une communauté humaine liée par le souvenir d'un certain type d'actions et par un intérêt commun à la grandeur des citoyens. Quel pourrait être, sous ce rapport, l'équivalent contemporain de la cité antique ? Une réponse possible serait évidemment : la nation. Mais telle est précisément la réponse qu'Arendt refuse de donner, en raison de la critique qu'elle a par ailleurs conduite de l'idée nationale. Sans doute la critique arendtienne de la nation est-elle plus nuancée qu'on ne le veut généralement. Il nous semble par exemple manifeste dans les réflexions d'Arendt sur la destinée du peuple juif que l'histoire nationale est, ou devrait, être comprise comme une partie du bien commun politique d'un peuple[35]. Mais en même temps, la nation conserve pour Arendt une connotation substantialiste suffisamment forte pour que l'auteur refuse de voir en elle le cadre d'une relation politique entre les citoyens[36]. Pour certains commentateurs, il y aurait là un point aveugle de la politique arendtienne. Celle-ci ne nous permettrait pas de saisir complètement la dynamique politique de certaines actions, comme celles conduites en Europe centrale par les opposants au régime communiste. Si l'on se demande par exemple ce qui liait entre eux les acteurs de *Solidarité* en Pologne, on

---

[35] C'est ce qui ressort de la critique arendtienne de l'assimilationnisme. Le mensonge assimilationniste consistait à nier que les Juifs aient en partage une histoire commune, les empêchant ainsi de prendre leur part dans le concert des nations. « Après tout, [la] préoccupation propre [des assimilationnistes] était de prouver que les Juifs étaient toutes sortes de choses – une religion, le sel de la terre, des citoyens du monde par excellence – mais non un peuple. » Extrait de : « Antisemitism », repris dans *The Jewish Writings*, New York, Schocken Books, 2007, p. 49.

[36] Pour un exposé équilibré de l'analyse arendtienne de la nation, voir R. Beiner, « Arendt and nationalism », in the *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, dir. Dona Villa, Cambridge University Press, 2000, p. 44-62. La question juive est également au coeur de l'exposé de Beiner.

découvrira que ceux-ci étaient effectivement attachés à une certaine idée de la Loi en tant que garante de la liberté et des relations entre individus. La volonté de rétablir l'autorité de la Loi constituait en effet un motif important de l'opposition au pouvoir communiste. Mais il apparaîtra également que la conscience de former une nation politique destinée à l'indépendance était non moins forte et déterminante que le désir de voir la Loi rétablie en son autorité[37]. Il existe ainsi chez Arendt une tension entre la volonté de l'auteur d'affirmer la portée paradigmatique de l'expérience grecque et la difficulté qu'elle rencontre à transposer les termes de cette expérience dans le contexte contemporain. C'est cette tension qui selon nous explique que, malgré sa critique de l'État-nation, Arendt soit farouchement opposée à la perspective d'établir une société politique mondiale ou un État universel. Car, conformément à l'exemple paradigmatique de la cité, Arendt ne cesse de penser que l'expérience politique, si elle doit être instituée, ne peut l'être qu'à l'intérieur d'une communauté humaine particulière : une communauté qui n'est pas substantialisée (Athènes ne fut jamais décrite en termes organicistes ou substantialistes), mais dont la particularité signifie au moins que, vis-à-vis du reste du monde, les citoyens ont part à l'honneur les uns des autres. Pour illustrer la méfiance d'Arendt à l'égard de l'idée d'une politique mondiale, nous pouvons citer par exemple le passage suivant, tiré de l'hommage à Karl Jaspers :

> Un citoyen est par définition un citoyen parmi les citoyens d'un pays parmi les pays. Ses droits et ses devoirs doivent être définis et limités, non seulement par ceux de ses concitoyens, mais aussi par les frontières d'un territoire. La philosophie peut concevoir la terre comme la patrie de l'humanité et de la loi non écrite, éternelle et valide pour tous. La politique a affaire aux hommes, nationaux de divers pays et héritiers de passés divers ; ses lois sont les barrières positivement établies qui encadrent, protègent et limitent l'espace dans lequel la liberté n'est pas un concept, mais une réalité politique vivante. L'établissement d'un unique État mondial souverain, loin d'être le prérequis pour une citoyenneté du monde, serait la fin de

[37] Pour une analyse critique de la théorie arendtienne de l'action à partir du cas de l'opposition anti-communiste, voir notamment : G. Baruniak and K. Nowak. « The Creation of a Collective Identity in Social Movement : the Case of Solidarnosc in Poland », *Theory and Society*, May 1987 et M. Canovan, « The People, the Masses and the Mobilization of Power : the Paradox of Hannah Arendt's Populism », *Social Research*, Summer 2002, vol. 69, n° 2, p. 403-22. Sur la part de la revendication nationale dans le mouvement polonais, voir également : M. Kula, « Poland in the Eighties: the Intertwining of the Social Protest with the Struggle of National Emancipation », *Polish Sociological Review*, vol. 103, n° 3, 1993, p. 187-200.

Rappelons qu'il y avait aussi une troisième source d'inspiration à l'action de *Solidarité* : l'inspiration syndicaliste, commandant la lutte pour le rétablissement des droits des travailleurs.

toute citoyenneté. Ce ne serait pas l'apogée de la politique du monde, mais bien littéralement sa fin.[38]

Selon nous, l'idée arendtienne du corps politique renvoie donc simultanément à « l'interdépendance originelle » des hommes dans l'action (elle signifie que la relation politique n'est pas seconde par rapport à l'existence des individus) et à la pérennisation du rapport politique entre les hommes à l'intérieur de la communauté politique (elle signifie alors que la fragilité de l'action peut être contenue par l'établissement d'un bien commun tangible et durable). Ainsi comprise, la notion arendtienne reste tout à fait étrangère aux conceptions du corps politique qu'Arendt a elle-même dénoncées comme reposant sur une négation de la pluralité humaine. L'idée arendtienne du corps politique reste opposée à la théorie de Hobbes, selon laquelle l'unité de la société politique est suspendue à l'autorité absolue du souverain. Cette théorie est pour Arendt doublement erronée. D'une part, elle implique qu'une même volonté devrait régner dans tout le corps social, occultant ainsi la variété des opinions et des mouvements humains. D'autre part, elle présuppose ainsi que les individus n'auraient d'eux-mêmes aucun rapport entre eux, puisque seule le pouvoir les peut maintenir dans l'unité. De cette façon, elle dissimule en même temps la primauté de la relation entre les agents[39]. Par ailleurs, la compréhension arendtienne du corps politique reste étrangère à la conception rousseauiste. Chez Rousseau en effet, les citoyens forment un corps politique dans la mesure

---

[38] *Men in Dark Times*, London, J. Cape, 1970 [1e éd. 1968], p. 81-82.

À travers les réflexions que nous venons d'avancer, nous nous écartons quelque peu de l'analyse d'É. Tassin. Pour ce dernier, le monde *commun* politique auquel l'action arendtienne est liée n'est aucunement un monde *particulier*. Le monde commun, écrit É. Tassin, transcende essentiellement la particularité de tous les mondes culturels. *Le Trésor perdu, op.cit.*, p. 443. Ceci implique, notamment que la communauté politique soit fondamentalement distincte d'une communauté culturelle ou nationale. *Ibid.*, p. 444. Ces remarques de Tassin expriment une vérité fondamentale au sujet d'Arendt : pour Arendt en effet, la politique ne consiste jamais à affirmer ou à consolider une particularité collective. Elle a pour raison d'être et pour finalité la révélation de l'être humain dans sa singularité et l'institution d'un rapport proprement politique entre les hommes. À cet égard, il est juste de dire que sa participation au monde commun ouvre l'homme à un au-delà du monde culturel dans lequel il s'inscrit. Et cependant, toute l'énigme du texte arendtien consiste en ceci que le monde commun n'est pas immédiatement universel. Rappelons encore cette phrase d'Arendt : « Un citoyen est par définition un citoyen parmi les citoyens d'un pays parmi les pays ». Ce qu'il y a donc à comprendre, c'est comment le rapport politique entre les hommes est lié à un monde particulier (un pays) sans se résorber en lui. Ce qui implique, malgré tout, une réflexion sur la particularité, non pas comme raison ou fin de l'action, mais strictement comme élément de la communauté du monde commun.

[39] Pour la critique arendtienne de Hobbes, voir le chapitre des *Origines du totalitarisme* intitulé « pouvoir et bourgeoisie » ; *The Origins of Totalitarianism*, *op. cit.*, p. 186-96 – et notre propre lecture de ce texte en deuxième partie.

où ils se soumettent ensemble, et exclusivement, à la volonté générale qui est censée être la leur propre. Autrement dit, le corps politique de Rousseau constitue comme un unique sujet n'obéissant qu'à lui-même. En ce sens, il apparaît aussi proche de lui-même que le sujet individuel, ce qui s'atteste dans le fait que la volonté générale ne souffre pas de médiation. Pour Arendt, une telle conception de la souveraineté est évidemment intenable, non seulement parce qu'elle écrase le phénomène de la pluralité, mais parce qu'elle exprime une conception immédiate et donc mensongère de la subjectivité[40].

On reconnaît donc la perspective propre d'Arendt en ceci que l'organisation du corps politique demeure chez elle étroitement liée au problème de la pluralité humaine : la relation politique est ordonnée à la possibilité de l'action, c'est-à-dire à la manifestation de l'être propre de chaque individu ; la Loi n'est pas l'expression de la volonté souveraine, individuelle ou générale, mais cet élément commun autour duquel la pluralité humaine s'organise. Et cependant, la métaphore arendtienne du corps politique n'est pas vide de sens. Car elle n'évoque pas seulement cette dépendance insurmontable entre les agents que nous avons déjà mentionnée. Mais elle nous semble aussi renvoyer à la pesanteur particulière des institutions civiques. Ce qui caractérise en effet la cité dans la description arendtienne, c'est qu'elle constitue un monde commun tangible et durable. Ce monde cesserait d'être commun si la relation entre les citoyens était rompue – soit par dispersion, soit par soumission à une volonté tyrannique. Parallèlement, le monde commun cesserait d'être humain s'il n'était l'objet de la conversation politique des hommes. Mais il possède en lui-même une pesanteur quasi-matérielle, qui lui permet d'être effectivement la chose commune des citoyens, et de durer dans le temps. Sous ce rapport, il n'est pas insignifiant que la cité soit une ville fortifiée sur un territoire donné, que la Loi soit loi écrite pour des générations de citoyens. En d'autres termes, la cité, ou toute communauté politique comparable, ne pourrait contenir la fragilité de l'action si elle était entièrement de même nature qu'elle. Chez Arendt, l'action et même l'espace public sont purement actuels, mais la cité ne peut pas l'être, sauf à alimenter la fragilité de l'action, au lieu de la tempérer. C'est pourquoi, dans son chapitre sur la cité grecque, Arendt rattache celle-ci non seulement à l'action, mais à l'œuvre[41]. La communauté

---

[40] Pour la critique de l'idée rousseauiste de la souveraineté, voir l'ouvrage d'Arendt *On Revolution*, New York, Viking, 1963. A. Amiel détaille cette partie de l'argumentation arendtienne dans son livre : *La non-philosophie de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 2001, 283 p.

[41] Le législateur d'une cité, dit Arendt au sujet des Grecs, est comme l'architecte qui bâtit une maison. La cité est donc cet édifice à l'intérieur duquel une vie d'action peut être conduite. *The Human Condition*, *op.cit.*, p. 194-95. Quelques pages auparavant, Arendt souligne l'importance spécifique de

politique, telle que les Grecs l'ont inventée, possède une double nature : elle comprend la communauté des citoyens agissant *et* les institutions « ouvrées » qui l'abritent (la ville, la loi, les monuments et documents en mémoire des actions passées). C'est cette double nature que la métaphore du corps politique nous paraît finalement exprimer.

B - Paul Ricœur : la politique entre la liberté et la nature

Il existe bien dans l'œuvre d'Arendt une pensée du corps politique, telle que l'usage de cette expression par l'auteur peut être analysé et justifié. Mais en même temps, la métaphore du corps politique n'est pas chez Arendt thématisée pour elle-même, sans doute en raison du lien établi par l'auteur entre le corps et les nécessités de la vie biologique. Ce lien empêche semble-t-il Arendt d'élaborer une métaphore pourtant présente dans son œuvre, de façon plus ou moins latente. Il aurait ainsi fallu, pour qu'Arendt théorise véritablement sa propre idée du corps politique, que l'auteur dissocie la notion de corps de celle du corps biologique. Mais c'est cela précisément qu'Arendt n'a jamais fait, s'en tenant à une définition du corps comme organisme, soumis à l'empire des processus naturels. À cet égard, un rapprochement entre la pensée d'Arendt et celle de Ricœur apparaît particulièrement intéressant. En effet, la pensée politique de Ricœur est souvent très proche de celle d'Arendt, qu'il a lue et commentée. Mais chez Ricœur, l'analyse du politique est appuyée sur une théorie du corps propre (donc non biologique) qui en constitue pour ainsi dire le soubassement anthropologique. Or, ce va et vient entre théorie politique et phénoménologie du corps propre, permet à Ricœur de thématiser la dimension corporelle de l'expérience politique, et ce à chaque étape de sa réflexion.

La réflexion politique de Ricœur trouve également son point de départ dans une conception de l'individu comme agent. Contrairement à Arendt, Ricœur ne récuse pas le thème de la subjectivité. Il accepte d'appeler « sujet » l'individu humain, quand Arendt évite un terme trop étroitement lié à l'idée d'une clôture de la subjectivité sur elle-même. Plus

---

l'œuvre dans la vie humaine. « Afin d'être ce que le monde est toujours censé être, une demeure pour les hommes au cours de leur vie sur terre, *l'artifice humain doit être une place adéquate à l'exercice de l'action et de la parole*, ces activités non seulement parfaitement inutiles au regard des nécessités de la vie, mais d'une nature tout autre que les diverses activités de fabrication grâce auxquelles le monde lui-même et toutes les choses à l'intérieur sont produites. » *Ibid.*, p. 173-74. (Je souligne.)

exactement, Arendt souligne que si l'individu est un sujet, ce ne peut être qu'aux deux sens du terme : en tant qu'agent, l'homme est certes le sujet de son histoire, mais il la souffre ou la subit aussi, dans l'exacte mesure où la signification de son action lui échappe[42]. Ricœur, quant à lui, reprend à son compte la notion classique du sujet, mais en précisant que celle-ci n'est pertinente que pour autant que l'on renonce à une compréhension immédiate de la subjectivité. En effet, la philosophie de la subjectivité nous égare lorsqu'elle suggère l'idée d'une possession immédiate du sujet par lui-même. Pareille exaltation du *je*, dans la mesure où elle ne saurait trouver appui dans l'expérience (nous n'éprouvons pas cette pleine possession de nous-mêmes), ne saurait finalement conduire qu'à une négation de l'idée même du sujet. Pour préserver la figure du *soi*, ou de la position en première personne, il importe donc de prendre en considération les médiations à travers lesquelles l'existence subjective s'atteste effectivement dans l'expérience. Ces médiations sont principalement de deux ordres. Tout d'abord, écrit Ricœur, le sujet peut avoir accès à lui-même en suivant le chemin de la réflexion. Il s'agit ainsi en premier lieu de « marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet. »[43] Mais en même temps, ce retour du soi sur lui-même ne révèlerait rien s'il ne mettait précisément en lumière les actes de l'individu. S'il s'agit de comprendre par la démarche réflexive qui est le sujet en tant que personne (et non en tant qu'être vivant ou sentant), la réflexion ne peut s'attacher qu'aux paroles et aux actions délibérément accomplies par lui[44].

Ainsi Ricœur est-il à son tour conduit à centrer son analyse de la subjectivité sur le problème de l'action. Celle-ci constitue l'autre médiation essentielle par laquelle le sujet s'atteste et se fait connaître. « Le soi », écrit Ricœur, se trouve « impliqué dans le pouvoir-faire, à la jonction de l'agir et de l'agent »[45]. Par cela, il nous faut comprendre que l'individu manifeste sa subjectivité dans le cours même de son action, et non seulement par le fait qu'il est capable d'engager une action, de se poser en tant qu'agent. L'action, en effet, se définit

---

[42] *The Human Condition*, *op.cit.*, p. 183. « En d'autres termes, les histoires, résultats de l'action et de la parole, révèlent l'agent, mais cet agent n'est pas un auteur, ou un producteur. Quelqu'un a commencé [une histoire], et il en est le sujet au double sens du mot, c'est-à-dire, celui qui la joue et celui qui la subit (*its actor and sufferer*), mais personne n'en est l'auteur. »

[43] *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1996 [1e éd. 1990], p. 11.

[44] Sur le fait que la réflexion vise la personne dans le sujet, voir Vincent Descombes, « Une philosophie de la première personne », *Paul Ricoeur*, *Cahiers de L'Herne*, dir. Myriam Revault d'Allonnes et François Azouvi, Paris, L'Herne, 2004, p. 219 et autour.

[45] *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 137.

d'abord et essentiellement comme une capacité d'initiative. Cela signifie que l'agent est capable de rompre avec le cours antérieur et nécessaire des choses. Ou, pour employer des termes plus proches de ceux de l'auteur, que celui qui agit contredit l'enchaînement causal qui caractérise l'accomplissement des phénomènes naturels[46]. Mais, d'un autre côté, la notion d'initiative implique qu'échappant au déterminisme, l'action humaine inaugure une nouvelle chaîne de phénomènes, que les conséquences de l'action se prolongeront désormais de manière indéfinie. Ces deux aspects de l'action sont contenus dans l'idée déjà présente chez Arendt de « commencement ». L'action est commencement, écrit Ricœur, parce qu'il est possible de remonter dans l'analyse des phénomènes jusqu'à un sujet qui en est à l'origine. Elle l'est encore dans la mesure où elle génère une série d'effets dont l'investigation serait au contraire sans fin. « Si la causalité de l'agent constituait une sorte de butoir pour le mouvement de remontée dans la série des causes, la diffusion de l'efficace du commencement paraît sans borne du côté des effets. »[47]

Cependant, Ricœur fait un pas supplémentaire dans la spécification de la notion de commencement, en précisant que l'action humaine constitue un certain type de commencement *dans le monde*. L'action en effet n'est pas un commencement absolu, en ce sens qu'elle n'est à l'origine ni de l'existence de l'agent ni du monde. Mais elle constitue bien un commencement « relativement premier »[48] à l'intérieur du monde. C'est d'ailleurs ce qu'atteste le caractère illimité des conséquences de l'action : si l'action amorce une série de conséquences en chaîne, c'est qu'elle s'insère dans une constellation de phénomènes s'affectant les uns les autres. Ces phénomènes, faut-il encore préciser, sont à la fois naturels et sociaux. En effet, « l'efficace du commencement » dont parle Ricœur est d'une portée d'autant plus grande que l'action affecte non seulement les processus naturels mais bien plus directement le monde des relations humaines, à l'intérieur duquel son impact se répercute pour ainsi dire à l'infini. Sur ce point, Ricœur s'accorde exactement avec la théorie arendtienne, selon laquelle : « l'inauguration d'un nouveau commencement à travers l'action intervient toujours à l'intérieur d'un réseau [de relations humaines] où ses conséquences

---

[46] C'est ce que Ricœur appelle le stade *disjonctif* de l'action, « au terme duquel est affirmé le caractère nécessairement antagoniste de la causalité primitive de l'agent par rapport aux autres modes de causalité ». *Ibid.*, p. 124-25.

[47] *Ibid.*, p. 129.

[48] L'expression est reprise à Kant. *Ibid.*, p. 129.

immédiates peuvent être ressenties. »[49] Ainsi l'action se présente-t-elle chez Arendt et Ricœur pareillement comme un pouvoir de commencer, qui suppose que l'agent soit à la fois à distance et au contact du monde. Il faut que l'agent s'extraie des processus naturels ou sociaux pour inaugurer une réalité nouvelle ; mais il faut qu'il appartienne au monde si son action doit être suivie d'effets à l'intérieur de celui-ci.

Parvenu à ce point de la description, Ricœur pose une nouvelle question que nous reformulons de la manière suivante : comment se fait-il que l'homme puisse ainsi demeurer dans le monde tout en s'élevant au-dessus des processus qui le régissent pour les réorienter ? Ni cette question, ni la réponse donnée par Ricœur ne se trouvent telles quelles dans l'œuvre d'Arendt, parce qu'elles impliquent une théorie de l'incarnation qu'Arendt n'a pas développée. En effet, dit Ricœur, pour comprendre à la fois l'insoumission et la soumission de l'agent aux lois du monde, il faut et il suffit de le considérer comme un sujet incarné ; il faut et il suffit de se référer à l'expérience du corps propre. Autrement dit, la solution à la question posée exige de quitter le terrain des causalités contradictoires et qu'on ne saurait concilier (celle du monde et celle de l'homme), pour concevoir cette réalité première d'un être qui est entièrement physique[50] et entièrement personnel. Ce dont nous avons besoin pour comprendre l'action, écrit précisément Ricœur, c'est un discours du « Je peux »[51] situant le corps propre au point d'articulation entre l'ordre de la liberté et l'ordre du monde.

> Ce qui ferait de ce discours du "je peux" un discours autre, c'est-à-dire ultime, [serait] son renvoi à une ontologie du *corps propre*, c'est-à-dire d'*un* corps qui est aussi *mon* corps et qui, par sa double allégeance à l'ordre des corps physiques et à

---

[49] *The Human Condition*, *op.cit.*, p. 184.

[50] Il faudrait ajouter « social ».

[51] Ce thème du « Je peux » est central chez tous les phénoménologues : chez Husserl d'abord, puis chez Merleau-Ponty et encore chez Arendt. Pour Husserl, le « Je peux » est un attribut premier du corps de chair qui peut se mouvoir, se déplacer, se projeter dans la position d'autrui. Cf. *Méditations cartésiennes*, *op.cit.*, p. 190. Merleau-Ponty reprend cette expression pour décrire la vie de la conscience, et plus largement, l'existence humaine. « La conscience, écrit-il par exemple, est originairement non pas un "Je pense que", mais un "Je peux." » *Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, p.171. Pour Arendt également, la liberté humaine ne peut se comprendre en termes de volonté, comme la mise en œuvre d'un « Je veux », mais seulement en termes de pouvoir, comme l'actualisation d'une faculté d'agir, d'un « Je peux ». Cf. « What is Freedom ? », *Between Past and Future*, *op. cit.*, p. 159. De la même façon, Ricœur écrit au terme de *Soi-même comme un autre* : « "je peux" ne dérive pas de "je veux", mais lui donne racine.» *Op.cit.*, p. 275. Pour tous ces auteurs, l'analyse des pouvoirs ou des capacités du sujet permet de faire droit à la réalité de la liberté humaine, sans tomber dans les apories liées à l'idée d'un sujet absolument souverain ou se voulant lui-même.

> celui des personnes se tient au point d'articulation d'un pouvoir d'agir qui est le nôtre et d'un cours des choses qui relève de l'ordre du monde. Ce n'est que dans cette phénoménologie du "je peux" et dans l'ontologie adjacente au corps propre que le statut de fait primitif accordé à la puissance d'agir serait définitivement établi.[52]

Par opposition au corps biologique, le corps propre se définit, rappelons-le, comme partie intégrante de la subjectivité ; mais il est aussi, par rapport à la conscience – dont il n'est pas détaché – l'organe même de la présence du sujet au monde. C'est pourquoi l'action humaine serait selon Ricœur inconcevable en dehors de son rattachement à l'expérience du corps propre. Nous pourrions dire les choses ainsi : si le corps propre n'était un corps, l'action humaine ne serait pas, comme le dit ailleurs Ricœur, « la marque de la liberté *sur le monde* »[53] ; si ce corps n'était vraiment propre à l'individu, l'action resterait un phénomène anonyme, incapable d'éclairer la personnalité de l'agent[54]. Ainsi la description arendtienne de l'action comme pouvoir de commencer se trouve-t-elle ici complétée par une analyse du corps propre comme source de la faculté d'agir de l'individu. Nous noterons cependant que si Arendt ne se réfère jamais à la thématique du corps propre, celle-ci semble pourtant impliquée dans l'idée que le pouvoir d'agir vient à l'homme par sa naissance. Pour Arendt en effet, si l'existence humaine est grosse de commencements, c'est qu'elle a sa source dans la naissance de l'individu, événement par lequel un être authentiquement nouveau prend sa place dans un monde qui lui préexiste. Or, en termes phénoménologiques, venir au monde, pour un être singulier, équivaut à faire l'épreuve de la donation du corps propre. À quoi nous pourrions ajouter que la possibilité même d'apparaître aux hommes, et de se révéler à eux, présuppose que l'agent existe à travers son corps propre, dans la mesure où celui-ci est l'unique médiateur du rapport de l'un à l'autre.

---

[52] *Ibid.*, p. 135.

[53] « Nature et liberté », contribution de P. Ricœur au colloque de la Société languedocienne de philosophie de 1961, in *Existence et nature*, *Actes du XIe congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Paris, PUF, 1962, p. 134.

[54] Ces réflexions sont déjà esquissées par Ricœur dans *Du texte à l'action*. Ricœur y écrit, par exemple : « Il faudrait réfléchir sur la position même du corps dans la nature : il est à la fois corps parmi les corps (chose parmi les choses), et manière d'exister d'un être capable de réfléchir, de se reprendre et de justifier sa conduite. (…) L'homme est tel précisément qu'il appartient à la fois au régime de la causalité et à celui de la motivation, donc de l'explication et de la compréhension ». C'est parce qu'il est corps, que l'homme peut mettre sa marque sur le monde, et parce qu'il est corps propre qu'il se donne ainsi à connaître et à comprendre. *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 172.

Tout en renouant avec la philosophie du sujet, Ricœur admet donc que la subjectivité de l'individu ne peut s'accomplir que par la médiation de l'action, c'est-à-dire aussi du corps propre. C'est la raison pour laquelle le sujet ricœurien, pas plus que l'agent selon Arendt, ne saurait exister à l'écart des autres hommes. Nous avions rencontré chez Arendt l'idée que l'action, qui n'obéit à aucune condition, est cependant rendue possible par la présence et la participation d'autrui. Cette idée pouvait paraître contradictoire, et c'est en effet la tension entre l'affirmation de l'absolue liberté de l'action et l'approfondissement incessant du thème de la pluralité qui constitue l'intrigant ressort de la pensée arendtienne. Chez Ricœur, ces deux motifs – celui de la liberté, celui de la pluralité – sont également repris. Mais là où Arendt laisse s'établir une tension irrésolue, Ricœur s'efforce au contraire de parvenir à une solide articulation logique, et s'appuie pour cela sur la distinction classique de la puissance et de l'acte. Au sujet du lien entre l'action et la pluralité, l'hypothèse de Ricœur est en effet que la relation à l'autre homme est ce par quoi la faculté humaine d'agir peut devenir effective. En d'autres termes, si la puissance d'agir appartient bien en propre à l'individu et ne dépend de rien d'autre que de sa venue au monde, elle ne peut en revanche s'actualiser que grâce à la présence, ou plutôt à l'assistance d'autrui. Abordant la question des rapports entre individus, Ricœur écrit ainsi : « La question est alors de savoir si la médiation de l'autre n'est pas requise sur le trajet de la capacité à l'effectuation. »[55]

Comme on devait s'y attendre, ce questionnement est référé à la pensée aristotélicienne. Cependant, ce n'est pas seulement la différence entre puissance et acte qui retient l'attention de Ricœur, mais encore la façon dont Aristote traite de l'amitié. À travers une lecture qui se veut libre de l'*Éthique à Nicomaque*, Ricœur suggère en effet que l'amitié est ce qui rend possible l'actualisation des capacités pratiques et éthiques de l'homme. C'est pourquoi elle serait selon Aristote indispensable à une vie heureuse. Au début du livre VIII de l'*Éthique*, on lit en effet ceci : « L'amitié (…) est ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre. Car, sans amis, personne ne choisirait de vivre eût-il tous les autres biens. »[56] Un peu plus loin, Aristote cite le proverbe d'origine homérique « *Quand deux vont de compagnie* » et conclut : « car on est alors plus capable de penser et d'agir. »[57] La première proposition qui établit la nécessité de

---

[55] *Soi-même comme un autre*, « Le soi et la visée éthique », *op. cit.*, p. 213.

[56] *Éthique à Nicomaque*, 1155a, Trad. Tricot, Paris, Vrin, 1990, p. 381-82.

[57] 1155a, *ibid*, p. 382. J. Tricot renvoie au chant X de l'*Iliade* d'où la formule est tirée. L'action se déroule la nuit dans le camp des Achéens. Les chefs veillent, craignant une attaque impromptue des Troyens. Nestor propose qu'un homme s'introduise dans le camp de l'ennemi afin d'apprendre ses intentions. Diomède alors prend la parole et déclare : « Nestôr, mon âme et mon cœur superbe me

l'amitié est à première vue surprenante. D'après Aristote, en effet, l'homme de bien est celui qui se suffit à lui-même, aimant en lui-même les parties excellentes de son être et se plaisant dans sa propre compagnie. On se demande donc à quel besoin l'amitié répond chez un tel homme. La solution d'Aristote à ce problème est diverse. Nous pourrions commencer par noter que dans la forme même de l'autonomie de l'homme de bien réside une prédisposition à l'amitié. L'homme bon se réjouissant de l'excellence de son être sera porté à se réjouir pareillement de la bonté d'un autre et de la similitude entre leurs âmes. Mais si cette remarque éclaire la possibilité de l'amitié, elle n'en explique pas le caractère nécessaire et vital. Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse ici, c'est l'élément de réponse contenu dans la seconde proposition rapportée ci-dessus. « *Quand deux vont de compagnie*, écrit Aristote ; on est alors plus capable de penser et d'agir. » Cette phrase éclaire en effet la proposition de Ricœur selon laquelle l'amitié permet l'actualisation (Aristote dit plutôt l'augmentation) des capacités les plus éminentes de l'individu. Grâce à l'ami, l'excellence de l'homme excellent devient une activité et une forme de vie. Si cela est vrai, on pourra dire également que l'homme est bon par lui-même et que l'amitié est une condition nécessaire de sa bonté ou de sa vertu. Le raisonnement peut alors être étendu à la relation entre l'agent et autrui en général : à travers la relation à l'autre, la puissance d'agir qui réside dans l'individu devient efficace, se mue en une vie d'action.

Selon Ricœur, la distinction entre capacité et action, et la reconnaissance du rôle médiateur d'autrui qui l'accompagne, constituent le fondement de toute théorie authentiquement politique. Elles seules en effet permettent de tenir ensemble le fait que la société procède de la réunion de sujets libres, et le fait que la liberté de l'individu dépend fondamentalement de son appartenance à la société. Au sujet du rôle médiateur de l'autre, Ricœur écrit ainsi :

> La question n'est aucunement rhétorique. Sur elle (…) se joue le sort de la théorie politique. Ainsi maintes philosophies du droit naturel présupposent un sujet complet déjà bardé de droits avant l'entrée en société. Il en résulte que la participation de ce sujet à la vie commune est par principe contingente et révocable, et que l'individu –

---

poussent à plonger dans les rangs de nos ennemis, de ces Troyens si proches. Mais je voudrais qu'un autre me suivit : j'en aurais plus de réconfort, j'en serais plus assuré. Quand deux hommes marchent ensemble, si ce n'est l'un, c'est l'autre, à sa place, sui voit l'avantage à saisir. Seul, on peut voir aussi ; mais la vue ne voit pas si loin et l'esprit demeure un peu court. » *Iliade*, X, 224, trad. Paul Mazon, Paris, Gallimard, coll. *Folio*, 2005, p. 211.

> puisqu'il faut appeler ainsi la personne dans cette hypothèse – est fondé à attendre de l'État la protection de droits constitués en dehors de lui, sans que pèse sur lui l'obligation intrinsèque de participer aux charges liées au perfectionnement du lien social. Cette hypothèse d'un sujet de droit, constitué antérieurement à tout lien sociétal, ne peut être réfutée que si on tranche à la racine. Or, la racine c'est la méconnaissance du rôle *médiateur* de l'autre entre capacité et effectuation.[58]

Cette affirmation de Ricœur rejoint le propos exprimé notamment dans *Le Juste 1*. « Que manque-t-il au sujet capable (…) pour être un véritable sujet de droit ? » demande Ricœur dans ce texte publié en 1995. « Il lui manque les conditions d'actualisation de ses aptitudes. »[59] Et parmi ces conditions, il faut compter en particulier la relation à autrui. Comment autrui intervient-il donc dans l'exercice de l'action ? Tout d'abord, Ricœur suggère que c'est dans le rapport à l'autre que l'action, ou plutôt, l'enchaînement d'actions que constitue la vie humaine, trouve sa cohérence. En effet, le drame de la condition humaine n'est pas seulement que l'acte échappe à son auteur, mais que l'homme avance d'action en action sans jamais pouvoir prendre une vue d'ensemble de son existence. L'unité de la vie humaine dépend alors d'une forme de mise en récit à laquelle les autres participent de manière essentielle[60]. Ce n'est pas seulement que, comme dans le cas des grands hommes, les autres auront un jour à raconter la vie de l'individu. Mais c'est aussi que le regard d'autrui est un rappel constant de ce que l'on a été, et un appel toujours pressant à la cohérence. Ainsi la présence des autres constitue-t-elle la pierre de touche de l'unification de la vie humaine. À cet égard, nous pourrions d'ailleurs noter que, pour Ricœur, la mise en récit d'une action, ou d'une vie humaine comporte nécessairement une dimension éthique : tout récit est en même temps une évaluation de la valeur morale de l'acte conté. Dans la mesure où la vie humaine est action, toute biographie porte en elle le problème de la qualification éthique de l'expérience humaine qui est son objet. Cependant, comme Arendt, Ricœur fait également de la relation à l'autre le fondement du pouvoir ou de l'efficace propre de l'action. Nous avons vu en effet que, pour Ricœur, l'action est la marque de la liberté sur le monde non seulement

---

[58] *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 213. (Souligné par Ricœur.)

[59] *Le Juste 1*, Paris, Esprit, 1995, p. 33.

[60] « En se détachant de son agent, l'action acquiert une autonomie semblable à l'autonomie sémantique d'un texte ; elle laisse une trace, une marque ; elle s'inscrit dans le cours des choses et devient archive et document. (…) Finalement, l'action, comme un texte, est une œuvre ouverte, adressée à une suite indéfinie de "lecteurs" possibles. » Ces « lecteurs » ne sont pas d'ailleurs les contemporains seulement, mais ceux qui hériteront plus tard du legs de l'action. « Les juges ne sont pas les contemporains, mais l'histoire ultérieure ». *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 175.

naturel mais avant tout social. Ceci implique que l'efficacité de l'action est en fait proportionnelle à son impact sur le réseau des relations humaines. C'est dans l'exacte mesure où il affecte le jugement et le comportement d'autrui que l'acte individuel est significatif. Aussi l'expérience de l'action est-elle vraiment indissociable de celle du rapport à l'autre homme. Cette conclusion est tout à fait conforme à l'esprit de la politique arendtienne, mais il faut ajouter que, plus qu'Arendt peut-être, Ricœur se préoccupe de marquer la potentialité violente contenue dans l'action du fait de l'interdépendance qu'elle institue entre les agents. Certes, l'action est en elle-même radicalement différente de la violence. Elle en est même le contraire, puisqu'elle est l'expression en acte de la liberté et de l'amitié. Mais, parce qu'elle implique que la liberté de l'un soit affectée par celle de l'autre, l'action contient la violence à l'état de potentialité. Nous retombons ici sur une notion anciennement développée par Ricœur, celle de l'homme faillible. Pour penser le mal, suggérait Ricœur dans l'un de ses premiers livres[61], il n'est pas tout de suite besoin de penser l'homme mauvais. Mais il faut d'abord voir que, dans la structure même de l'existence humaine, le mal est contenu comme un possible retournement de la liberté contre elle-même. Ou, en d'autres termes, que la faillibilité est inscrite dans le fonctionnement même de la vie bonne. S'il faut donc opposer fermement la politique à la violence, suggère ici Ricœur, cela ne suffit pas. Encore faut-il cerner par où la politique est ouverte à la violence et peut dégénérer en violence.

Pour Ricœur, il existe donc un double lien, de discontinuité et de continuité, entre l'action et la violence. Et ce lien est encore un indice de la dépendance réciproque des hommes dans l'action. Agir, c'est agir *avec* et simultanément *sur* les hommes, et c'est pourquoi la violence apparaît comme l'envers de l'action la plus libre. Or, l'essentiel pour nous est qu'en réfléchissant à la parenté entre action et violence, Ricœur rend clairement manifeste le mélange d'activité et de passivité que constitue l'action elle-même. D'Arendt à Ricœur, l'action se présente comme un pouvoir, pouvoir de faire et de commencer. Elle est l'activité par laquelle l'individu se relève de cette passivité première dans laquelle le maintient d'abord la vie avec ses exigences. Par l'action, autrement dit, l'individu cesse d'obéir à la nature et d'exister sur le mode pauvre de la présence ou de la simple persistance dans l'être. Pourtant, l'action serait inconcevable si elle ne contenait en elle-même un élément de passivité. L'élément passif de l'action, c'est la dépendance aux autres hommes qu'elle implique. Chez Arendt déjà, nous avions vu que même le héros est impuissant s'il ne parvient

[61] *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, Paris, Seuil, 2009, 592 p.

à faire que son action soit reprise et portée par d'autres. Agamemnon savait bien, écrit Arendt, que son exploit était celui de tous les Grecs[62]. Sous ce rapport, la théorie arendtienne qui exalte le caractère héroïque de l'action nous rend pourtant sensibles à la vulnérabilité spécifique de l'agent. Il y a une faiblesse au cœur de l'action : celle de l'agent contraint ultimement de s'en remettre aux autres pour l'accomplissement de sa propre entreprise. Nous retrouvons de nouveau ce thème chez Ricœur, développé et poursuivi à travers la méditation de l'auteur sur la violence. Sous sa forme commune du moins, la violence résulte d'une rupture toujours possible entre les dimensions actives et passives de l'action humaine. Tout se passe en effet dans la violence comme si l'élément passif se déchaînait à l'intérieur de l'action. Ceux qui devaient être les coopérateurs de l'action en deviennent l'objet. Mais en même temps, cette passivité leur est imposée avec l'énergie propre à l'action violente. Au lieu que la passivité demeure au service de l'action, c'est l'action qui se met semble-t-il au service de la passivité. Or, à travers la rupture violente nous est du même coup révélée l'articulation élémentaire entre activité et passivité sur laquelle l'action repose. Si l'élément passif peut se délier, c'est qu'il est présent au cœur de l'action même. Car, encore une fois, chez Arendt tout comme chez Ricœur, l'agent ne peut rien s'il ne passe par les autres. C'est pourquoi, tout au long de son analyse, Ricœur ne cesse de répéter que l'homme, en tant que sujet d'action, est à la fois agent et patient[63]. Nous retrouvons ici la dualité de la notion de sujet mise en évidence par Arendt.

Si maintenant ce point nous intéresse particulièrement, c'est qu'il indique aux yeux de Ricœur une identité de structure entre l'action humaine et le corps propre. En effet, comme nous l'indiquions en première partie, le corps propre se caractérise au dire des phénoménologues par un enchevêtrement typique d'activité et de passivité. Ricœur a lui-même décrit cet enchevêtrement dans ses premiers travaux sur la volonté. Dans *Le Volontaire et l'involontaire*[64], il montrait que la capacité de l'individu de délibérer et d'agir volontairement est assise sur une expérience multiple de l'involontaire, dont le corps propre est chaque fois le porteur. Pour agir volontairement, il faut d'abord être en vie par son corps. Or, rien n'est aussi peu choisi que le fait d'exister. Pour agir volontairement, il faut être quelqu'un, c'est-à-dire un être doué d'un caractère fini s'orientant dans le monde selon son

---

[62] *The Human Condition*, *op.cit.*, p. 190.

[63] *Soi-même comme un autre, op.cit.*, p. 172, 186.

[64] *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Points Seuil, 2009, 618 p.

tempérament et son histoire propre. À ce deuxième niveau, le corps propre est le porteur de l'involontaire sous la forme de l'affectivité, de l'inconscient et de la mémoire. Pour agir volontairement, il faut encore pouvoir être affecté par l'extérieur : par les hommes, par les valeurs, par les événements. Derechef, le corps propre est l'organe de la réceptivité de l'homme par rapport au monde. Pour agir volontairement, il faut enfin pouvoir. Et si nous avons déjà dit que le corps propre est pour Ricœur l'organe de l'agir humain, il nous faut ici préciser que le pouvoir d'agir « traverse » selon Ricœur la volonté individuelle plutôt qu'il ne lui est soumis[65]. La phénoménologie de la volonté de Ricœur tend en effet à montrer que l'homme est déjà engagé dans son action au moment où il la choisit, ne serait-ce que parce que son action procède de son tempérament, ou d'une certaine conception du juste par laquelle l'individu est d'avance affecté. Ainsi l'agent est-il orienté par l'action en même temps qu'il l'oriente. Nous voyons donc que, pour Ricœur, le corps propre n'est pas passif au sens où le corps biologique est commandé par les lois de la nature. « Au cœur du vouloir est donc inscrite une réceptivité spéciale qu'on n'a pas le droit de confondre avec une *simple* passivité. »[66] Mais la passivité du corps propre n'est que l'autre versant de l'activité dont il est le sujet. Or c'est une structure semblable que Ricœur repère ensuite dans le rapport de l'agent aux autres hommes. De même que le sujet humain veut et agit par son corps propre, tout en étant affecté et mû à travers lui, de même, l'expérience de l'action est une expérience du pouvoir liée à une expérience de la dépendance. Mieux encore, nous pourrions dire que la dualité de l'action est la dualité même du corps propre considérée à un autre niveau, celui de l'expérience politique de l'homme. Par suite, une parenté apparaît également entre violence politique et souffrance physique. Si, dans la violence, la passivité semble pour ainsi dire envelopper l'activité humaine, ce phénomène n'est pas sans rappeler la façon dont la souffrance enferme l'individu dans une forme de passivité exacerbée. L'individu souffrant est sans cesse rappelé à la sensation de son propre corps, mais d'une manière telle qu'il ne peut s'oublier dans cette sensation. La souffrance ressemble ainsi à une passivité active ou hyperactive. Bien entendu, la souffrance et la violence politique ne sont pas seulement comparables, elles se chevauchent aussi dans le cas de la violence physique. Dans la filiation

---

[65] « L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Séance du samedi 25 novembre 1950, disponible sur le site du fonds Ricoeur. http://www.fondsricoeur.fr/photo/unite%20volontaire%20et%20involontaire(1).pdf, p. 2

[66] *Ibid.*, p. 5.

de la souffrance à la violence politique serait ainsi révélée par la négative le rapport entre l'expérience du corps propre et celle de l'action.

Nous venons de montrer que la puissance d'agir de l'individu ne peut s'actualiser qu'à travers son rapport aux autres hommes. C'est là, disions-nous, le fondement de toute politique selon Ricœur. En même temps, nous sommes demeurés tout au long de la précédente section en lisière du domaine politique. En effet, nous avons continuellement parlé des rapports entre individus, mais d'une manière générale, sans jamais spécifier ce qui distingue la forme du rapport politique des autres types de relations humaines. Ainsi avons-nous pu parler indifféremment du rapport de l'individu « à autrui » ou « aux autres ». Pourtant, le face-à-face de l'homme avec autrui et la relation de l'homme avec ses semblables ne sont pas de même nature. Car on ne saurait être présent à plusieurs ou à tous les hommes comme on est présent à un individu. L'intersubjectivité est peut-être une modalité particulièrement intense du rapport humain, mais elle est loin d'en couvrir toutes les formes. Or, écrit Ricœur, il est évident que la relation politique se situe au-delà de l'intersubjectivité, car elle suppose que l'individu puisse se rapporter aux autres, à tous les autres membres de la société. Il y a, sous ce rapport, une universalité de la relation politique au sein d'une société donnée dont le modèle intersubjectif ne saurait rendre compte.

> Ainsi est imposée une limite à toute tentative pour reconstruire le lien social sur la seule base d'une relation dialogale strictement dyadique. La pluralité inclut des tiers qui ne seront jamais des visages.[67]

En effet, nous pouvons ajouter que même au sein de la cité grecque, destinée à maintenir par sa petite taille une forme d'étroitesse et de franchise dans les rapports entre citoyens, la relation politique ne peut être conçue comme le résultat d'une multiplication de rapports individuels. C'est au contraire l'organisation de la cité qui confère ce caractère personnel aux rapports politiques et humains. C'est en tant que membres de la cité que les citoyens peuvent entretenir entre eux des relations d'un style direct.

---

[67] *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 228.

Cette remarque nous introduit à la réflexion propre de Ricœur quant au problème politique de la pluralité. Celle-ci, en effet, se présente d'abord comme un problème, dans la mesure où l'idée d'un rapport entre l'individu et le grand nombre n'est pas immédiatement concevable : comment chacun pourrait-il être relié en même temps à tous ? Cela est inimaginable si l'on demeure à un niveau de réflexion logique. Mais si nous interrogeons notre expérience, nous verrons que c'est en cela précisément qu'elle consiste, dans la mesure du moins où elle est une expérience politique. En tant que citoyens, nous sommes en permanence reliés à tous les autres citoyens, bien que nous ne les connaissions pas en personne[68]. La question alors est de savoir ce qui rend possible notre expérience politique la plus ordinaire. Par quoi sommes-nous universellement reliés les uns aux autres, non sur un mode personnel mais politique ? Par les institutions, en tant que celles-ci jouent le rôle de médiateur impersonnel entre les individus. On voit ainsi que, chez Ricœur, la notion de médiation se dédouble entre le rôle médiateur des autres hommes qui sont des personnes et la médiation des institutions que l'on peut dire par opposition « anonyme »[69]. Mais il ne faut pas mésinterpréter le sens de cet adjectif chez Ricœur, dans la mesure où la notion d'institutions ne se réduit pas chez lui à un ensemble de règles de nature formelle.

Il existe en effet chez Ricœur deux espèces majeures d'institutions. Les premières appartiennent directement au domaine de la Loi et de la justice. Comme à sa façon Arendt, Ricœur souligne que la Loi est la structure fondamentale sur laquelle repose le rapport de chacun à tous et de tous à chacun. Car la Loi est le principe d'une reconnaissance mutuelle entre des « sujets capables » établis par elle en « sujets de droit »[70]. À quoi Ricœur ajoute, suivant une direction de la philosophie politique classique à laquelle Arendt ne s'intéresse guère, que si les institutions publiques autorisent un rapport universel entre les citoyens, c'est aussi qu'elles sont l'organe principal de la justice distributive. En rendant à chacun son dû selon des critères communément admis, les institutions donnent un contenu concret à l'idée de communauté civique, tout en individualisant chaque citoyen par rapport aux autres. Ce qui permet à Ricœur de dire que la société fondée sur l'organisation de la justice distributive est

---

[68] Pour B. Anderson, cela semble être la définition même de la nation. Les nationaux sont tous reliés par un lien imaginaire (l'imaginaire national), lors même qu'ils n'ont aucune chance de se rencontrer physiquement. *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983, 160 p.

[69] *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 228.

[70] « Qui est le sujet de droit ? » in *Le juste 1*, Paris, Esprit, 1995, p. 33-34. Le sujet « capable » est le sujet humain en tant qu'il est doté de puissances, comme la puissance d'agir.

plus qu'une somme d'individus ; mais qu'elle n'est en même temps rien d'autre qu'un rapport institutionnalisé entre sujets[71]. Ricœur cependant ne se contente pas d'une définition juridique ou judiciaire des institutions. Celle-ci vient même en seconde position, après une description de l'institution au sens éthique (sachant que l'éthique a toujours chez Ricœur une dimension politique et une dimension culturelle). « C'est par des mœurs communes, et non par des règles contraignantes que l'idée d'institution se caractérise fondamentalement. »[72] De manière fondamentale, les agents sont reliés selon Ricœur par des jugements communs sur le juste et l'injustice, l'honorable et l'indigne, qui peuvent trouver une traduction dans les normes juridiques, mais qui demeurent en excès par rapport à elles. S'ils peuvent être réfléchis dans la Loi, ces jugements sont en effet avant tout sédimentés non seulement dans des pratiques, mais dans un monde d'objets culturels. Ces objets sont eux-mêmes le produit de l'activité humaine et forment la trace durable des choix et des actes de l'homme. Ils sont, écrit Ricœur, le résultat de la « condensation » des facultés humaines dans les choses. Or, poursuit Ricœur :

> Ces choses – qu'on peut bien dire ouvrées – forment à leur tour un milieu de comportement ; nous ne nous mouvons guère que parmi de tels produits de l'action humaine, au point que les choses sont pour la plupart, au sens étymologique du mot, des *pragmata*.[73]

À travers cette réflexion de Ricœur, nous percevons que le monde des choses culturelles constitue pour lui l'environnement propre de l'action. Car, d'une part, ce monde constitue un « milieu » à l'intérieur duquel les agents se meuvent comme dans un monde commun. Et, d'autre part, il porte en lui une invitation à l'action, dans la mesure où ce monde est le miroir tendu aux hommes des affaires humaines. Ricœur ne détaille pas la manière dont tel ou tel objet peut nous être une incitation à agir. Il ne précise pas non plus dans le texte que nous citons quelle est l'étendue du monde culturel, si celui-ci est coextensif à la nation, à une région, à une civilisation. (Nous retrouverons la question du rapport entre nation et civilisation chez Ricœur à la fin de notre partie.) Mais l'important à ce stade est de noter que cette analyse des institutions en termes à la fois juridiques et éthiques est ce qui justifie chez

---

[71] *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 232.

[72] *Ibid.*, p. 227.

[73] « Nature et liberté », in *Existence et nature*, *op.cit.*, p. 134. Sur ce sujet, voir aussi *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 194.

Ricœur l'inscription de l'action dans une communauté humaine particulière. C'est, en d'autres termes, ce qui justifie que pour lui l'institution doive être comprise comme « la structure du *vivre-ensemble* d'une communauté historique – peuple, nation, région etc. (…) ».[74]

L'analyse de Ricœur que nous venons de rapporter est à la fois proche et éloignée de la pensée arendtienne. Elle en est proche, dans la mesure où, chez Arendt aussi, la pluralité humaine échappe au modèle de la relation interpersonnelle qui demeure selon elle un modèle de relation privée. Elle en est proche aussi par l'importance qu'elle accorde à la Loi et à la notion de monde ou d'artifice humain. Mais en même temps, il existe un écart sensible entre le langage de la cité que parle Arendt et le vocabulaire de l'institution, de la régulation distributive, de l'environnement culturel auquel Ricœur recourt. Cet écart, qui ne pourrait être qu'une différence de mots, nous semble plutôt trahir une différence d'appréciation des institutions politiques modernes. L'analyse de Ricœur exprime une assez tranquille acceptation des institutions en vigueur, tandis qu'Arendt ne s'est jamais véritablement réconciliée avec le langage de l'État moderne. Cependant, notre but n'est pas de conduire une comparaison systématique entre l'œuvre d'Arendt et celle de Ricœur. L'important pour nous est de montrer comment la métaphore du corps politique s'enrichit à partir de la réflexion institutionnelle de Ricœur.

Nous indiquions précédemment que dans la métaphore du corps politique était contenue l'idée d'un enchevêtrement de l'actif et du passif caractéristique de l'action politique : l'action n'est pas pure activité, puisqu'elle implique une dépendance entre l'agent et ses pairs. Or nous voyons ici une nouvelle forme de passivité se joindre à la précédente. Cette passivité nouvelle est celle qui caractérise non plus le rapport des agents entre eux, mais leur rapport commun aux institutions de la société. Les individus n'agissent pas seulement ensemble ou les uns sur les autres ; ils agissent à l'intérieur d'institutions dans lesquelles ils s'inscrivent – même si, prend soin de préciser Ricœur, ces institutions ne sont pas détachables d'eux. À cet égard, l'expérience politique est doublement comparable à celle du corps propre.

[74] *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p. 227. Dans *Du texte à l'action*, Ricœur rend hommage à Hegel pour avoir mis en évidence le fait que l'action humaine s'inscrit nécessairement dans un milieu éthique, dans un monde d'institutions qui sont « les sources et les ressources de l'action sensée ». Ce que Ricœur reproche alors à Hegel, c'est d'avoir confondu la vie des institutions avec celle d'un Esprit objectif à l'œuvre dans le monde. Mais le rapport de l'action aux institutions de la communauté est tel, pour Ricœur, que la rupture de ce lien serait la fin de toute action. « Le divorce entre liberté et institutions, s'il était durable, marquerait le plus grand reniement de l'idée de raison pratique ». *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 251 et 255.

Premièrement, les institutions dont parle Ricœur, qu'elles soient juridiques ou éthiques, se présentent comme une donnée de l'expérience politique. Même s'il est loisible aux individus de modifier la Loi ou de changer de mœurs, cette possibilité même atteste l'antécédence des dimensions institutionnelles de la vie politique. Sous ce rapport, l'appartenance au monde politique et social est vraiment analogue à l'expérience du corps propre : il est impossible de remonter en deçà de l'apparition des institutions, comme il est impossible de remonter en deçà de la naissance du corps propre. Mais en même temps, si les institutions préexistent à l'action politique, elles l'orientent également selon une certaine direction morale et historique. Le monde environnant, suggère Ricœur, contient une incitation à agir et, plus exactement, à poursuivre l'histoire commencée et dont les institutions forment la trace – étant entendu que, pour Ricœur, on peut continuer une histoire en en changeant le cours. Nous dirons alors que, tout comme le corps propre est la mémoire de l'identité individuelle et inspire à ce titre le comportement du sujet, les institutions sont la mémoire de l'histoire commune et, pour autant, indiquent une direction à l'action politique.

Cette proposition de Ricœur peut, nous semble-t-il, être utilement rapprochée d'une théorie politique comme celle de Raymond Aron. Pour Aron, en effet, est politique une communauté humaine dont la particularité culturelle constitue en même temps une vocation à agir. La nation constitue ainsi aux yeux d'Aron la forme par excellence de l'unité politique, parce que l'être national est toujours en même temps une histoire particulière et un projet. Cela justifie selon Aron que l'on parle des nations, ou plus généralement des unités politiques, comme de personnes collectives. « Il ne me paraît nullement illégitime de définir les nations comme des "personnalités collectives". En chaque homme, la personnalité est la synthèse d'une donnée biologique et d'une volonté consciente ; elle se crée à travers la durée, par l'unité en devenir de ce que l'hérédité a transmis et la réflexion créé. Elle participe à la fois de la nature et de la raison. On peut, par analogie, évoquer les "personnes collectives", les nations. »[75] À travers l'expression de « personnalité collective », il ne s'agit nullement pour Aron de faire de la nation une entité transcendante par rapport aux citoyens. Mais il s'agit plus exactement de mettre en lumière l'articulation étroite entre la dimension culturelle (l'histoire reçue) et la dimension politique (l'histoire à faire) de la nation. La réflexion de Ricœur nous semble alors répondre à une logique similaire. En scrutant la dimension corporelle des institutions, Ricœur évite précisément de prêter à la société une âme ou un

[75] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations,* Paris, Calmann-Lévy, 1962, p. 735.

esprit séparé. Pour Ricœur, c'est l'erreur propre de la sociologie durkheimienne d'avoir ainsi compris la société comme une force spirituelle extérieure aux individus. Mais la métaphore du corps politique vise bien plutôt à éclairer le rapport que l'action entretient avec les institutions historiques qui la précèdent. Cependant, le rapprochement avec Aron, révèle aussi une dimension problématique du propos de Ricœur. La proposition d'Aron, en effet, porte spécifiquement sur la nation, parce que celle-ci constitue aux yeux de l'auteur une formation politique originale, alliant de manière inédite la culture au politique. Or, dans les textes que nous avons étudiés, Ricœur ne définit pas de cadre privilégié pour l'articulation entre données historiques et action politique. Mais il parle, comme nous l'avons indiqué, des institutions d'un « peuple », d'une « nation », d'une « région » etc. Comme nous le montrerons plus loin dans cette partie, il y a bien une pensée de la nation chez Ricœur, même si elle n'est pas complètement systématisée. Cette pensée apparaîtra d'ailleurs tout à fait proche de celle d'Aron. Mais il est remarquable que, lorsqu'il écrit au sujet institutions, Ricœur ne se préoccupe pas d'abord de spécifier dans quel cadre particulier il se situe. Il semble de cette façon vouloir faire entendre qu'il existe plusieurs cercles institutionnels concentriques autour de la vie humaine. On peut ainsi repérer dans l'œuvre de Ricœur une double direction de pensée. D'un côté, l'auteur s'efforce constamment de n'exclure aucun niveau d'institutionnalité, et de penser la vie humaine dans son cadre personnel, local, culturel, national, civilisationnel. De l'autre, Ricœur s'efforce régulièrement de rappeler ses lecteurs et interlocuteurs à la spécificité du niveau politique. La difficulté est de savoir si ces deux orientations peuvent être également poursuivies, sans que l'une ait jamais priorité sur l'autre.

Aron évoque, dans la citation que nous avons rapportée, l'alliance de la nature et de la raison qui fait la vie humaine. En écho à cette remarque d'Aron, nous voudrions montrer pour finir que la réflexion politique de Ricœur a pareillement pour horizon une réhabilitation de l'idée de nature, mais redéfinie en un sens non déterministe. En effet, un des motifs récurrents de la pensée de Ricœur est que le rapport entre la nature et la liberté est en réalité plus profond que leur antagonisme. S'il est vrai que la nature peut faire obstacle à la liberté (comme lorsque le corps malade ou fatigué empêche l'homme d'agir), et que la liberté peut se rebeller contre la nature (l'homme refusant les contraintes de la condition humaine), il importe surtout de voir que, dans notre expérience, l'exercice de la liberté implique toujours un élément naturel. Cependant, affirme Ricœur, ce discours n'est tenable que si nous renonçons à une définition physique ou scientifique de la nature. La nature au sens scientifique du terme apparaîtra toujours opposée au mouvement de l'existence humaine,

parce que le déterminisme et la liberté sont effectivement inconciliables. Mais nul ne nous oblige à limiter la signification du mot nature. Ainsi la nature en vient-elle à désigner, dans la phénoménologie de Ricœur, tout ce qui, précédant ou enveloppant l'exercice conscient de la volonté, participe néanmoins du mouvement de la liberté humaine. La liberté n'est réelle, suggère Ricœur, que si elle se lie au donné. Or, c'est précisément cette relation intime de la nature et de la liberté qui se révèle d'une manière particulièrement sensible dans l'expérience du corps propre comme dans l'expérience politique. Le corps propre, c'est l'expérience d'une liberté inséparable de son organe, par lequel elle est reliée au monde et aux autres hommes. La politique, c'est une expérience de l'action inséparable de la participation à une communauté humaine et historique. La métaphore du corps politique, autrement dit, signifie que l'expérience politique et celle du corps reposent sur une même articulation de l'être. « Le rapport de médiation entre liberté et nature est plus fondamental que le rapport d'opposition ; toute autre solution se réfère à une liberté tronquée qui se dépense à nier une nature inerte. »[76]

C - Conclusion : sur la notion de médiation

La réflexion d'Arendt et de Ricœur se fonde sur un refus premier et explicite de l'organicisme ou de toute conception faisant de la société une totalité existant par elle-même et dont les individus ne seraient que les membres. Ce refus s'exprime chez Arendt dans la critique de la société industrielle – grand organisme au travail à l'intérieur duquel les individus sont asservis au processus de la production et de la consommation – et dans la critique du nationalisme – lorsque celui-ci interprète la nation comme une unité biologique destinée à se développer au détriment des autres unités de même espèce. Chez Ricœur, la critique se porte, sur un ton d'ailleurs plus modéré, sur les conceptions de la sociologie classique. De même qu'il est impossible de reconstituer la société à partir d'individus réellement indépendants et séparés, de même l'idée de la société comme force indépendante des volontés individuelles rend incompréhensible la relation sociale entre les personnes. Et cependant, Arendt et Ricœur jugent que l'autonomie de l'être humain est impensable en dehors de sa participation à la communauté politique, celle-ci étant comprise non comme le produit de la rencontre entre volontés individuelles, mais comme le lieu même où quelque

[76] « Nature et liberté », in *Existence et nature*, *op.cit.*, p. 137.

chose comme un agent humain peut apparaître. Au rejet de l'organicisme correspond ainsi l'affirmation du caractère indépassable du corps politique. La première attitude, écrit Ricœur, « donne raison à une certaine tradition libérale selon laquelle l'individu précède l'État »[77]. La seconde proposition en revanche est incompatible avec l'idée sous-jacente aux théories du contrat social que « l'individu est déjà un sujet de droit complet, avant d'entrer dans la relation contractuelle »[78]. En effet, ce qu'il s'agit de reconnaître, et qu'un certain libéralisme ne voit pas, c'est que l'enjeu de l'association politique est un enjeu d'humanité :

> Sans la médiation institutionnelle, l'individu n'est qu'une esquisse d'homme, son appartenance à un corps politique est nécessaire à son épanouissement humain et, en ce sens, elle n'est pas digne d'être révoquée. Bien au contraire.[79]

Bref, pour comprendre politiquement l'existence humaine, il faudrait tenir ensemble l'idée que la société n'est rien en dehors des individus qui la forment, et l'idée que ceux-ci n'accèdent à une existence pleinement humaine qu'à l'intérieur de l'association politique.

C'est ici qu'une notion apparaît dans toute son efficacité conceptuelle : la notion de *médiation*. Celle-ci est très présente dans le texte de Ricœur, comme l'atteste encore notre dernière citation. Mais on la retrouve également chez Arendt dans l'idée que les rapports humains constituent le « médium » de l'action, et donc de la liberté[80]. La notion de médiation semble ainsi la clé de voûte d'une théorie politique comme celle d'Arendt ou Ricœur, dans la mesure elle permet de tenir effectivement ensemble deux arguments apparemment antagoniques. En effet, l'idée de médiation exclut, par définition, toute opposition entre un moyen et une fin. La médiation n'est pas le moyen de ce qu'elle autorise, elle en est la condition de réalisation, voire même la forme actualisée. Mais à l'inverse les termes de la médiation ne lui sont aucunement subordonnés, puisqu'ils existent pleinement à travers elle[81].

---

[77] *Le juste 1*, *op.cit.*, p. 39.

[78] *Ibid*, p. 39.

[79] *Ibid.*, p. 39-40.

[80] *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 184, cité dans la première section de ce chapitre. Un peu plus loin, Arendt reprend le même terme. « L'histoire réelle dans laquelle nous sommes engagés (…) est le *medium* unique par lequel la manifestation originellement intangible d'un "qui" absolument distinct peut devenir tangible *ex post facto* à travers l'action et la parole. »

[81] C'est ce qui apparaît clairement dans la conception chrétienne, catholique notamment, de la médiation ecclésiale. L'Église est pour les baptisés la médiatrice de la vie divine. En cela, elle ne

Ainsi, dans le contexte de la pensée politique, l'idée de médiation interdit-elle de subordonner l'un à l'autre l'individu humain et la communauté politique. L'individu n'est pas l'instrument du développement de la société politique ; la communauté politique n'est pas un moyen en vue d'une fin non politique. Arendt ne cesse de le répéter : attribuer à l'association politique une finalité autre que politique (par exemple la satisfaction des besoins matériels ou la recherche des jouissances privées), c'est détruire la liberté humaine en la subordonnant à la nécessité (sous la forme de la nécessité vitale ou de l'asservissement du moi à lui-même). En disant que la communauté politique est médiatrice de la liberté humaine, on ne fait donc pas de la liberté l'au-delà du moment politique, mais on tient l'exercice de la liberté et l'expérience politique pour identiques.

Tel nous semble être le principal ressort de la métaphore du corps politique telle qu'elle apparaît chez Arendt et Ricœur. Ce qui précède éclaire tout d'abord le rejet de l'individualisme sous-jacent à l'image du corps politique. Si la communauté politique forme une sorte de corps, c'est que l'autonomie individuelle est inséparable du rapport de l'individu aux autres hommes et aux institutions. Plus profondément, la référence au corps est l'expression du rôle médiateur de la communauté politique. La communauté politique, avons-nous dit, est médiatrice de la liberté humaine. Plus encore, nous avons vu que la communauté politique récapitule toute une série de médiations : médiation de l'action d'abord, médiation

---

saurait être considérée comme la fin de l'expérience chrétienne. Mais elle ne peut davantage être considérée comme son moyen. Car la vie en Église est déjà le commencement de la vie en Dieu. L'Église, autrement dit, ne passera pas quand le royaume de Dieu viendra. Elle s'achèvera dans sa catholicité. Sur ce thème, voir (entre autres) H. de Lubac, *Paradoxe et mystère l'Église*, Paris, Aubier Montaigne, 1967, 224 p. ; ou encore J. Flamand, *L'Idée de médiation chez Maurice Blondel*, Paris, Louvain, 1969, 598 p. Il en est de même, *a fortiori*, du rôle médiateur du Christ pour tous les chrétiens. Le Christ est le Médiateur entre Dieu Père et les Hommes. Cela signifie qu'on ne peut s'arrêter au Christ et qu'il faut aller jusqu'au Père, mais qu'on ne quitte pas le Christ pour aller au Père. On connaît le Père dans le Christ. Voir le chapitre 14 de *l'Évangile de Jean*. Sur le thème du Christ Médiateur, se référer aussi à Augustin, *La Cité de Dieu*, livre VIII et IX. Le propos d'Augustin est que des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, comme les démons des platoniciens avec lesquels Augustin entreprend de discuter, ne sauraient en aucune façon assurer la médiation entre la divinité et l'humanité (livre VIII). Mais il faut à cette médiation un être qui soit *à la fois* divin et humain (et non pas ni humain, ni divin). Cet être est bien entendu le Christ (livre IX). Or, si le Christ est Dieu *et* homme, cela signifie que l'on accède à Dieu dans le Christ, et en demeurant homme. La médiation apparaît ici comme passage de l'humanité à la divinité et comme liaison de l'une à l'autre. Enfin, il serait aussi instructif de réfléchir à la notion de médiation à partir de l'expérience juive de la Loi. L'accomplissement des commandements liturgiques ne peut à proprement parler être considéré comme une fin en soi, mais ce n'est certainement pas non plus un moyen en vue d'autre chose, comme, par exemple, un accès direct ou personnel à Dieu. C'est véritablement dans l'obéissance à la Loi que l'expérience spirituelle du judaïsme s'accomplit. Pour un exposé tranché de la compréhension juive de la médiation de la Loi par opposition à la conception paulinienne de la médiation christique, voir R. Lévy, *Disgrâce du signe*, Paris, L'âge d'Homme, 2012, 200 p.

d'autrui ensuite, médiation institutionnelle enfin. Dans un autre contexte, Pierre Manent écrit dans le même sens que le régime politique est la « médiation de toutes les médiations »[82]. Or, c'est précisément son rôle médiateur qui relie la communauté politique à la figure du corps. En effet, le corps propre apparaît, dans la perspective phénoménologique, comme le premier médiateur de l'existence humaine, puisqu'il autorise la présence au monde de l'individu. C'est en ce sens très précis que Husserl parle de la chair comme de « l'organe » de l'existence subjective, le terme ne signifiant pas chez lui « instrument », mais « médiation ». Mais il nous faut faire un pas de plus, et signaler que le corps propre participe lui-même de manière essentielle à toutes les médiations du politique. Le corps propre est d'abord l'organe de l'action humaine ; il est ensuite l'organe du rapport de l'un à l'autre comme l'indiquait déjà Husserl dans la *Ve Méditation cartésienne* ; il est enfin l'organe du rapport de l'individu aux institutions. En effet, de l'analyse arendtienne de la cité et de l'analyse ricœurienne des institutions, il ressort que celles-ci ne sont jamais de nature purement formelle. Mais les règles de l'existence collective apparaissent toujours liées à une forme de vie concrète, dont l'individu ne peut participer que par l'intermédiaire du corps propre. La Loi même n'apparaît pas chez Arendt comme une norme abstraite, mais comme le medium d'une relation entre individus et entre groupes sociaux au sein d'une communauté humaine particulière. C'est dire que le rapport à la Loi implique aussi l'individu en tant qu'être concret. Chez Ricœur, l'idée que les institutions portent la trace d'une histoire à continuer suppose également que la mémoire du corps propre communique avec la mémoire institutionnelle. Car comment comprendre autrement que les institutions puissent susciter l'action humaine ? Les monuments, les objets, les récits, tout l'imaginaire institutionnel, c'est par son corps propre que l'individu s'y rapporte, de sorte que l'histoire personnelle se joint ainsi à l'histoire collective. Tout ceci suggère qu'il n'y a pas seulement un rapport analogique, mais, pour reprendre un mot de Ricœur, une continuité entre le corps propre et la communauté politique. L'action, les autres hommes, les institutions sont en un sens « le prolongement de mon corps propre » puisque c'est à travers lui seulement que je puis y accéder[83]. Mais ne faut-il pas aller plus loin ? Nous avons montré que la communauté politique et le corps propre constituent les

---

[82] P. Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Gallimard, *tel*, 2001, p. 334.

[83] « Le chrétien et la civilisation occidentale », *art. cit*. C'est des œuvres de la civilisation que Ricœur dit précisément ici qu'elles sont « le prolongement » ou « l'extension » du corps propre. « Je suis impliqué dans une certaine aventure, dans un certain complexe historique, et je suis à l'égard de *ce prolongement social de mon corps*, dans le même rapport équivoque qu'à l'égard de mon corps : je le subis et je le fais. » p. 424. (Je souligne.) Voir aussi p. 432.

deux médiations centrales de l'existence humaine. À cela, nous avons ajouté que le corps propre est l'organe, au sens husserlien du terme, par lequel l'individu participe à l'expérience politique.

Mais notre conclusion semble incomplète, tant que nous n'avons mentionné la façon dont l'expérience politique pourrait à rebours informer la vie du corps propre. Si l'expérience du corps propre rend possible l'expérience politique, l'inverse ne serait-il pas également vrai ? Cette question jette une lumière nouvelle sur l'ensemble du propos que nous avons conduit. Elle fait aussitôt apparaître que l'expérience politique, telle qu'Arendt et Ricœur l'ont pensée, participe de manière cruciale à l'individuation du corps propre. En première partie de notre travail, nous rappelions que la phénoménologie du corps s'organise autour d'une distinction plus ou moins explicite entre la chair et le corps propre. La chair désigne la corporéité vivante de l'homme à travers laquelle celui-ci communique d'emblée avec les choses du monde. La chair n'est pas le corps biologique, mais elle n'est pas encore le corps propre, car ses contours sont fondamentalement indéterminés. Elle est, pourrait-on dire, le rapport même de la subjectivité au monde, et donc apparaît aussi étendue, aussi universelle que le monde lui-même. Il faut donc, pour penser l'expérience humaine, considérer encore la façon dont la chair se détermine en devenant le porteur d'une histoire singulière. Le corps propre désigne ainsi la subjectivité, non seulement incarnée dans une chair, mais dans un corps individué. La question alors est de savoir comment s'opère cette individuation. Chez Husserl, celle-ci apparaît étroitement liée à l'expérience de l'intersubjectivité, à la rencontre de l'autre : c'est dans le rapport à autrui que le sujet s'éprouve non plus seulement comme une chair, mais comme un corps propre, jumeau et différent de celui de l'autre homme. Il nous semble qu'Arendt et Ricœur élargissent en quelque sorte la perspective husserlienne, nous invitant à voir dans l'expérience politique tout entière une condition de l'individuation du corps propre. À l'envi, Arendt et Ricœur répètent que l'homme ne se manifeste dans sa singularité qu'en agissant, avec les autres hommes, à l'intérieur d'un monde d'institutions durables. Nous pourrions dire, en d'autres termes, que le corps propre s'individualise à travers l'expérience politique du sujet. Si le corps de chair est l'organe essentiel de l'expérience politique, c'est par elle aussi que le corps humain devient véritablement « propre ».

II - La chair de l'histoire

Dans le chapitre précédent, nous sommes progressivement parvenue à l'idée que l'action humaine, par laquelle l'agent se révèle dans son humanité et dans sa singularité, s'accomplit dans un rapport politique aux autres agents, qui ne peut trouver à s'établir dans le temps qu'à l'intérieur d'un ordre politique durable. Cet ordre, Arendt le désigne notamment à travers la notion de « monde », et Ricœur en recourant à la notion d' « institutions ». Si la condition humaine est une condition politique, c'est pour cette raison que la liberté, qui appartient en propre à l'individu, est cependant dépendante de l'organisation politique des rapports humains au sein du « monde » arendtien ou des « institutions » dont parle Ricœur. À travers la notion de « médiation », nous tâchions d'exprimer ces deux aspects liés du problème politique : le caractère premier de la liberté individuelle d'une part, et le caractère indispensable de l'organisation politique de la vie humaine, d'autre part. Cependant, force est de reconnaître que l'énigme du politique se reconstitue au moment où nous admettons le rôle médiateur de la communauté politique. En effet, s'il est vrai que l'action humaine ne peut s'accomplir qu'à l'intérieur d'un ordre politique qui la précède, le problème est de comprendre comment l'une et l'autre ne s'entre-détruisent pas. Comment comprendre que le surgissement de l'action au sein de l'ordre politique ne rompe pas aussitôt la continuité de ce dernier ? À l'inverse, comment expliquer que l'ordre politique n'absorbe pas dans son ancienneté (puisqu'il s'agit d'un ordre *durable*) la nouveauté de l'action ? À ce point de la réflexion, nous sommes contrainte de reformuler la question du politique en termes d'historicité. Les interrogations que nous venons d'énoncer reviennent en effet à se demander comment l'homme peut être un agent historique, c'est-à-dire entreprendre quelque chose de visiblement nouveau tout en demeurant en rapport avec le monde politique existant et les actions accomplies avant lui.

Cette interrogation se situe au cœur de la réflexion de Merleau-Ponty et Lefort au sujet du politique. Pour l'un et pour l'autre, il s'agit de rendre compte du fait qu'à travers les institutions sociales et politiques, l'individu se trouve à la fois pris dans une histoire (ou dans

l'histoire[84]) et rendu capable d'agir historiquement. Le régime d'historicité de l'action humaine relèverait donc d'une structure en *chiasme* typiquement décrite par Merleau-Ponty : en commençant quelque chose nouvelle, l'agent marquerait du même mouvement son inscription dans une histoire ; à l'inverse, l'homme n'aurait d'autre moyen de demeurer en contact avec l'histoire passée qu'en agissant de manière à répondre à la logique inhérente à cette histoire. De surcroît, il apparaîtra que cette structure de l'histoire sociale et politique reflète celle du corps de chair, analysée en particulier par Merleau-Ponty. De sorte que la réflexion de Merleau-Ponty et Lefort sur le problème historique accompagne l'élaboration de la notion de « chair de l'histoire » que nous tâcherons d'élucider. Or, pour saisir le sens de cette notion, le plus court chemin est encore de faire un détour par la description merleau-pontienne et lefortienne du fonctionnement de la pensée. En effet, c'est au sujet du fonctionnement de la pensée que la notion de « chair » est une première établie et se donne à comprendre clairement. Nous montrerons ensuite comment cette notion est élargie chez Merleau-Ponty au problème de l'histoire sociale puis resserrée à la question spécifique de l'histoire politique chez Lefort.

A - Introduction : l'activité de la pensée et l'expérience du corps propre

On peut entrer dans l'œuvre politique de Merleau-Ponty et Lefort par la question du fonctionnement de la pensée. Lefort nous propose un tel parcours dans le recueil de textes qu'il a lui-même consacré à la lecture des travaux de Merleau-Ponty et qui fut publié en 1978 sous le titre *Sur une colonne absente*. La lecture que Lefort propose de l'œuvre de Merleau-Ponty est clairement animée par une préoccupation politique. Néanmoins, *Sur une colonne absente* nous fait d'abord passer par l'analyse de questions philosophiques générales, et notamment par une réflexion sur l'activité propre de la pensée. Le problème de la pensée et la question politique se trouvent d'ailleurs noués dans l'essai central intitulé « La politique et la pensée du politique ». C'est, indique Lefort, que chez Merleau-Ponty la question du politique et de l'histoire fait un avec celle de l'être et de la pensée de l'être. En effet, tout comme l'activité de la pensée suppose que le sujet rejoigne le monde pour le décrire tout en se

[84] Puisque, pour Merleau-Ponty et Lefort les sociétés ne sont pas entièrement closes sur elles-mêmes, de sorte que l'on peut parler d'une histoire humaine, inséparable des histoires politiques particulières. Voir plus loin dans ce chapitre.

déprenant d'une attache aveugle au monde, ainsi la capacité historique de l'homme implique que celui-ci appartienne à l'histoire mais de manière telle qu'il puisse l'orienter. Dans les deux cas, il s'agit de comprendre qu'une activité proprement humaine – celle de la pensée ou bien l'action – exprime non pas une pleine souveraineté du sujet par rapport aux conditions de son existence (l'appartenance au monde et à l'histoire), mais au contraire un enracinement paradoxal dans ces conditions. C'est pourquoi la question de la pensée nous introduit à l'analyse de l'histoire et du politique. Analyser l'œuvre de la pensée et sa dépendance à l'égard d'une réalité qui la précède, c'est se préparer à saisir le fonctionnement de l'action politique dans son rapport avec l'histoire.

Pour poser comme il faut le problème de la pensée chez Merleau-Ponty (et par suite chez Lefort), il nous faut commencer par affirmer l'originalité de la pensée par rapport aux facultés simplement vitales de l'homme. La pensée ne serait rien si elle n'était différente du simple fait de vivre et, parallèlement, l'œuvre philosophique ne vaut que par sa dimension créatrice. Tel est le fondement authentique de l'exaltation de la pensée dans la tradition européenne. Il est vrai, faut-il dire au départ, que la pensée « dépasse » la vie même, et « dépasse » ses objets, puisque, précisément, elle est capable de les penser : « une pensée qui serait vraiment dépassée par ses objets les verrait foisonner sous ses pas sans être jamais capable d'en saisir les rapports et d'en pénétrer la vérité. »[85] Il est juste d'affirmer que la pensée se hisse au-dessus du foisonnement des choses et des êtres, dans la mesure où, sans cela, elle partagerait leur obscurité. Par suite, il est juste également de distinguer le privilège qu'a la pensée de faire retour sur elle-même : « toute pensée de quelque chose est en même temps conscience de soi, faute de quoi elle ne pourrait avoir d'objet. »[86] À défaut de ce contact avec soi, la pensée se confondrait avec ses objets et ne pourrait les saisir. C'est donc à bon droit, semble-il, que la faculté de penser est élevée au-dessus de toute autre. Pourtant, sitôt qu'elle est esquissée, une telle élévation court le risque de la démesure. Car, une fois admise la grandeur de la pensée, nous sommes entraînés à méconnaître le lien qui la rattache à l'expérience du monde qui la précède. En effet, écrit Merleau-Ponty, si nous admettons que la pensée est apte à s'élever au-dessus des choses pour les prendre en vue, il nous faut simultanément nous interroger sur l'origine de ce mouvement. C'est alors que nous percevons que le mouvement de la pensée ne peut naître que du milieu des choses elles-mêmes, c'est-à-

---

[85] *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 429.

[86] *Ibid.*, p. 430.

dire de notre expérience. Pour rendre compte de la pensée, il faut la percevoir comme un événement ayant lieu de l'intérieur d'une expérience qui, en quelque sorte, lui préexiste. Tel est le motif central du célèbre avant-propos à la *Phénoménologie de la perception :*

> J'ai commencé de réfléchir, ma réflexion est réflexion sur un irréfléchi, elle ne peut pas s'ignorer elle-même comme événement, dès lors elle s'apparaît elle-même comme une véritable création, comme un changement de structure de la conscience, et il lui appartient de reconnaître, en deçà de ses propres opérations, le monde qui est donné au sujet, parce que le sujet est donné à lui-même.[87]

Le phénomène premier dont il s'agit de rendre compte consiste bien dans le commencement de la pensée à partir d'un irréfléchi. Certes, l'analyse phénoménologique du départ de la réflexion nous permet en même temps de comprendre l'exaltation de la pensée et de lui rendre en partie justice : parce qu'elle est commencement, la pensée s'apparaît comme création, de sorte que son avènement lui dissimule le monde duquel elle surgit. C'est alors la tâche propre du phénoménologue de ne pas céder à l'illusion que le mouvement de la pensée produit. Au phénoménologue, il appartient de retrouver, « en deçà des opérations de la pensée », l'expérience du monde qu'elles supposent toujours. Si le sujet n'avait d'abord l'expérience vivante d'un monde dont il n'est pas l'auteur, il ne pourrait jamais se mettre à penser. Or, c'est ici que se rencontre pour la première fois, l'importance du corps de chair dans l'activité même de la réflexion. En effet, suggère Merleau-Ponty, il ne suffit pas de dire que l'homme doit avoir un monde avant de pouvoir penser. Mais, comme l'indique la citation qui précède, il faut encore reconnaître que le sujet n'aurait pas d'expérience du monde, s'il n'était « donné à lui-même » ; car, un sujet créateur de sa propre existence ne serait pas un être du monde. Or, « être donné à soi-même », c'est le fait d'un sujet corporel. L'être humain est donné à lui-même, dans la mesure où l'existence lui vient en même temps que son corps – le souvenir de cet événement lui échappant d'ailleurs de manière irrémédiable. L'intimité du sujet avec le monde, qui est la source de toute expérience, reflète ainsi l'incarnation du sujet en son corps. Nous devons donc dire que l'activité de la pensée n'est concevable que dans la mesure où elle se détache d'une expérience préalable du monde, laquelle implique le corps propre de manière essentielle.

---

[87] *Ibid.*, p. 10.

Cependant, une nouvelle erreur doit être à ce point évitée. Nous pourrions croire en effet, que, née d'une expérience irréfléchie, la pensée s'en sépare radicalement dès lors qu'elle entre en activité. La pensée serait certes inconcevable en dehors du monde auquel le sujet a accès par son corps ; mais, une fois amorcée, elle fonctionnerait de façon réellement autonome par rapport à l'expérience. Dans ce cas, Merleau-Ponty n'aurait dénoncé l'exaltation démesurée de la pensée que pour la différer. Il y aurait effectivement un partage radical entre l'expérience irréfléchie d'un côté, et la pensée réfléchissante de l'autre. Or, Merleau-Ponty réfute précisément toute séparation de cet ordre. Il s'agit au contraire de montrer que l'idée d'une différence absolue entre l'expérience et la pensée est toujours contradictoire, quel que soit le moment où on la fait commencer. En effet, si, comme nos formules précédentes ont pu le laisser croire, notre expérience première du monde était de part en part irréfléchie, alors le saut dans la pensée serait inconcevable. Pour réfléchir la réalité du monde, le sujet devrait d'abord quitter entièrement son expérience du monde – cette démarche étant rendue impossible par le caractère immédiat de notre expérience. Ainsi le commencement de la pensée serait-il insaisissable. Pour le ressaisir, nous sommes donc amenés à relativiser la différence entre expérience et pensée. En d'autres termes, si celle-ci naît de celle-là, c'est que l'expérience ne se déroule pas entièrement sous le signe de l'irréfléchi. Mais il faut que notre expérience originelle du monde comprenne *déjà* un principe de connaissance ou de réflexion pour pouvoir susciter la pensée et se dépasser en elle. Si donc la préface de la *Phénoménologie* énonce l'ambition d'égaler par l'analyse phénoménologique la vie « irréfléchie » de la conscience, la formulation de cette ambition se précise dans le cours de l'ouvrage. En réalité, l'irréfléchi absolu n'existe pas plus que la réflexion absolue, et la démarche de la pensée consiste plutôt à expliciter et approfondir une connaissance présente à l'état implicite dans notre expérience. « Il faut mettre la conscience en présence de sa vie irréfléchie dans les choses et l'éveiller à sa propre histoire qu'elle oubliait, c'est là le vrai rôle de la réflexion philosophique (…). »[88] Comme l'atteste cette phrase tirée du chapitre sur « L'attention et le jugement », ce que Merleau-Ponty désigne par le terme d'irréfléchi n'est rien d'autre que le travail même de la conscience déjà à l'œuvre dans l'expérience mais comme oublieuse de sa propre activité. C'est pourquoi, en faisant retour sur notre expérience,

[88] *Ibid.*, p. 56.

nous découvrons que la conscience ou la pensée « a une histoire » et ne commence pas à zéro[89].

Mais, demandera-t-on, comment rendre raison de cette réflexion d'avant la réflexion ? Qu'est-ce donc qui fonde l'intelligence inhérente à notre expérience ? La réponse de Merleau-Ponty réside encore dans sa philosophie du corps propre. En effet, le corps humain qui, comme le dit aussi Merleau-Ponty, est le « véhicule de l'être au monde »[90], n'est pas l'outil d'une expérience inconsciente ; mais il est en lui-même un organe de réflexion. Car, tandis qu'il nous donne accès aux choses, le corps propre ne nous en offre pas une sensation pure, mais il nous ouvre sur elles et sur le monde une perspective déjà réfléchie. La perspective que le corps nous ouvre sur le monde est réfléchie, en ce sens que le corps s'éprouve lui-même dans le courant de la perception ; et s'éprouve précisément comme un agent de connaissance en quête de ses objets. Chaque fois, c'est-à-dire en toute expérience, mon corps se fait sentir, écrit Merleau-Ponty, comme étant vivant et comme étant moi-même enquêtant sur les choses.

> Le corps se surprend lui-même de l'extérieur en train d'exercer une fonction de connaissance, il essaye de se toucher touchant, il ébauche "une sorte de réflexion" et cela suffirait pour le distinguer des objets, dont je peux bien dire qu'ils "touchent" mon corps, mais seulement quand il est inerte, et donc sans jamais qu'ils le surprennent dans sa fonction exploratrice.[91]

Si l'expérience peut être le berceau de la pensée, c'est que le corps propre ne cesse de conduire « une sorte de réflexion » par laquelle il se découvre explorant les choses. Ainsi se trouve éclairé le passage autrement incompréhensible de l'expérience « irréfléchie » à la pensée. À ce point de l'analyse, la question se retourne cependant. Si l'expérience contient déjà par le truchement du corps propre une forme de réflexion, la pensée n'en est-elle pas la simple continuation ? Autrement dit, n'est-ce pas la dimension créatrice de la pensée évoquée

---

[89] Un peu plus loin, Merleau-Ponty écrit encore au sujet de l'analyse phénoménologique : « L'expérience des phénomènes n'est donc pas, comme l'intuition bergsonienne, l'épreuve d'une réalité ignorée, vers laquelle il n'y a pas de passage méthodique, - c'est l'explicitation ou la mise au jour de la vie préscientifique de la conscience qui seule donne leur sens complet aux opérations de la science et à laquelle celles-ci renvoient toujours. Ce n'est pas une conversion irrationnelle, c'est une analyse intentionnelle. » *Ibid.*, p. 86.

[90] *Ibid.*, p. 111.

[91] *Ibid.*, p. 122. L'idée que le corps propre ébauche « une sorte de réflexion » est explicitement empruntée aux *Méditations cartésiennes* de Husserl.

au départ qui se trouve alors perdue ?[92] Ces objections seraient fondées si Merleau-Ponty s'en tenait à l'argument que nous venons d'énoncer. Mais il existe une troisième étape au raisonnement de l'auteur.

En effet la distinction de l'expérience et de la pensée serait perdue si l'intelligence des choses offerte par l'expérience était complète et s'il était possible de rejoindre pleinement au travers de la réflexion la position de connaissance du sujet percevant. Alors la pensée ne serait qu'un simple retour à une vérité toute donnée dans l'expérience. Or, chez Merleau-Ponty, il apparaît au contraire que l'intelligence des choses offerte par l'expérience ne peut venir à l'expression et prendre forme que grâce au travail créateur de la pensée. Ce que *dit* l'expérience ne peut *être dit* que par celui qui la pense, de telle sorte qu'il n'existe aucune vérité constituée préalablement à l'œuvre de la pensée. Le discours du penseur (pas seulement du penseur professionnel, mais de l'homme qui pense) ne cherche pas seulement à exprimer à haute voix un savoir silencieusement écrit dans l'expérience. En s'énonçant, il fait advenir ce savoir et c'est pourquoi Merleau-Ponty attribue une dimension créatrice à la réflexion. C'est pourquoi aussi il s'oppose aux philosophies fondées sur la recherche d'une vraie coïncidence entre l'intuition et la pensée ou entre « le sujet méditant » et l'expérience « de l'objet sur lequel il médite »[93]. Jamais l'écart entre la pensée et l'intuition ne sera franchi puisqu'il n'existe pas d'intuition pure des choses, mais seulement une réflexion s'ébauchant dans l'expérience du corps propre. Ce disant, on voit que Merleau-Ponty ne revient pas à l'affirmation d'une différence absolue entre pensée et expérience puisque ce qui interdit la jonction de la réflexion et de l'intuition irréfléchie c'est l'inexistence de cette dernière. Précisément parce que l'expérience amorce déjà une sorte de réflexion, il serait vain de vouloir subordonner l'œuvre propre de la pensée à une vérité pré-réflexive qui n'a jamais cours. Il est donc possible d'affirmer l'originalité de la pensée tout en maintenant son lien avec l'expérience qui la précède. Merleau-Ponty écrit ainsi : « Nous ne sommes jamais comme sujet méditant le sujet irréfléchi que nous cherchons à connaître ; mais nous ne

---

[92] C'est une objection de cet ordre que C. Lefort semble opposer non pas à l'œuvre entière de Merleau-Ponty, mais à la *Phénoménologie de la perception*. Lefort considère que Merleau-Ponty donne la réponse à ces objections dans ces travaux ultérieurs et en particulier dans *Le Visible et l'invisible*. Mais, il nous apparaît que la réponse est déjà présente, quoique peut-être peu mise en avant, dans la *Phénoménologie de la perception*. Cf. « Le corps, la chair », *Sur une colonne absente. Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, p. 130 et autour.

[93] *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 90.

pouvons davantage devenir tout entier conscience, nous ramener à la conscience transcendantale. »[94]

On voit ainsi que, pour Merleau-Ponty, la liberté de la pensée et sa force créatrice demeurent étroitement dépendantes d'une expérience qui précède l'exercice de la pensée et dans laquelle celle-ci ne se résorbe jamais. La relation circulaire entre pensée et expérience ne peut être rompue. Dans l'ouvrage que nous avons cité, Lefort situe cette proposition au cœur de l'enseignement de Merleau-Ponty. Pour Lefort, l'essentiel de la philosophie de Merleau-Ponty se trouve ici : « sans doute la réflexion suppose-t-elle avant elle l'irréfléchi, mais il ne se présente que par elle : la structure irréfléchi-réfléchi, réfléchi-réfléchissant ne peut être brisée. »[95] Il ajoute : « Nous ne pouvons vouloir coïncider avec l'irréfléchi sans oublier que dans le même moment la réflexion nous en éloigne, ni vouloir nous retirer dans la pure pensée sans oublier que cette opération est un événement et suppose avant elle quelque chose. »[96] On notera enfin que la conséquence principale de cette double impossibilité – impossibilité de rejoindre l'expérience irréfléchie, impossibilité de s'en émanciper totalement – est qu'un

---

[94] *Ibid.*, p. 90.

[95] *Sur une colonne absente*, *op. cit.,* p. 27.

[96] *Ibid.*, p. 27.

Précisons ici que selon C. Lefort, Merleau-Ponty ne parvient à bien concevoir le rapport circulaire entre réflexion et expérience irréfléchie que dans ses travaux postérieurs à la *Phénoménologie de la Perception*, l'auteur insistant en particulier sur l'apport novateur du *Visible et de l'invisible.* L'argument de Lefort est en effet que dans l'ouvrage de 1945, Merleau-Ponty ne réussit pas à se défaire réellement de l'idée d'une vérité préalablement présente dans l'expérience du corps propre et qu'il n'y aurait qu'à retrouver. C'est par la suite seulement que Merleau-Ponty atteindrait à une vue plus complète du processus de la réflexion, en faisant davantage droit à l'importance créatrice de la pensée. Selon Lefort, ce renouvellement de l'interprétation de Merleau-Ponty s'accompagnerait d'un changement de termes conceptuels, le thème d'abord central du corps propre s'effaçant au profit de la notion de chair. En effet, pour Lefort toujours, Merleau-Ponty semblait au départ considérer le corps propre comme le lieu ou le détenteur d'un savoir irréfléchi à égaler. En adoptant par la suite la notion de chair, il renonçait en fait à loger quelque part le savoir, la *chair* désignant précisément cette adhérence de la réflexion à l'irréfléchi et de l'expérience irréfléchie à la réflexion qui fait que le savoir est sans lieu défini. De notre côté, il nous apparaît que l'importance propre de la réflexion et la dynamique créatrice de la pensée sont déjà marquées dans la *Phénoménologie de la perception*, même si l'orientation première du texte vise en effet à décrire la dette de la pensée à l'égard de l'expérience. En tout état de cause, il était important de relever cette particularité de la lecture de Merleau-Ponty par Lefort dans la mesure où la notion de chair, en tant que distincte de celle du corps, jouera un rôle essentiel de l'interprétation du politique par Lefort lui-même. Pour soutenir notre propre lecture de la *Phénoménologie*, on peut citer encore les phrases suivantes: « Mais si la description de l'irréfléchi reste valable après la réflexion, (…) réciproquement, cet irréfléchi lui-même ne nous est connu que par la réflexion et ne doit pas être posé hors d'elle comme un terme inconnaissable. » *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.,* p. 68. Et : « la philosophie n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais comme l'art, la réalisation d'une vérité. » *Ibid.*, p. 21

savoir complet ou absolu demeure inimaginable. Dans la mesure où la pensée s'établit du sein de l'expérience, nous devons cesser de croire en une conscience séparée ou en surplomb ayant les choses étalées devant elle. Surtout, il nous faut renoncer pour cette même raison à l'idée d'une conscience susceptible de se saisir entièrement elle-même dans son activité de réflexion.

> Si nous étions l'esprit absolu – écrit Merleau-Ponty dans son avant-propos – la réduction ne serait pas problématique. Mais puisque au contraire nous sommes au monde, puisque nos réflexions prennent place dans le flux temporel qu'elles cherchent à capter (puisqu'elles *sich einströmen* comme dit Husserl), *il n'y a pas de pensée qui embrasse toute notre pensée.*[97]

Dès lors que la pensée s'origine dans l'expérience, la démarche de la pensée devient une question pour elle-même, son commencement devient quelque chose à comprendre[98]. De ce côté, une conscience toute consciente d'elle-même est inconcevable. Mais puisque, d'un autre côté, le véritable sens de l'expérience advient à travers le travail de la réflexion, nous ne pouvons nous reposer sur l'idée d'une vérité intuitive à rejoindre ou à dévoiler. Comme l'écrit Lefort : « Nul chemin ne conduit donc à l'immédiat ou ne ramène à l'origine »[99]. Ainsi la pensée ne peut-elle cesser d'œuvrer et se trouve derechef ramenée à l'exigence de se comprendre elle-même.

Dans la description de Merleau-Ponty reprise par Lefort, le mouvement de la pensée apparaît donc inséparable de l'expérience du corps propre dont la pensée est dépendante sans pour autant s'y réduire. Ce lien entre pensée et expérience signifie fondamentalement que la pensée est de nature temporelle, qu'elle s'inscrit dans le temps et possède une histoire. Or, le rapport circulaire de la pensée avec l'expérience se reflète ou se reproduit à différents niveaux de l'existence humaine. Si l'on demeure dans le champ d'activité de la pensée, on découvre par exemple que celle-ci est de surcroît étroitement liée au langage d'une part, et à la tradition des œuvres de pensée, d'autre part. Du côté du langage, Merleau-Ponty comme Lefort

---

[97] *Ibid.*, p. 14.

[98] « Cela veut dire aussi que la philosophie ne doit pas elle-même se tenir pour acquise dans ce qu'elle a pu dire de vrai, quelle est une expérience renouvelée de son propre commencement, *qu'elle consiste tout entière à décrire ce commencement* et enfin que la réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie qui est sa situation initiale, constante, finale. » *Ibid.*, p. 14.

[99] *Sur une colonne absente*, *op. cit.,* p. 28.

insistent sur le fait que la pensée est *œuvre*, ce qui signifie notamment qu'à l'instar de l'œuvre littéraire, la pensée travaille le langage autant qu'elle est travaillée par lui. Dans cette perspective, le langage ne se réduit pas à un ensemble de signes convenus, grâce auquel le sujet pourrait communiquer des pensées qu'il formulerait par devers lui. Pour Merleau-Ponty et Lefort au contraire, la pensée ne se met à penser que de l'intérieur de la langue, comme lorsque, tout à coup, notre réflexion s'embrase à la lecture d'un bon livre, ou se met en marche dans l'exercice de l'écriture. Il nous faut donc reconnaître dans le langage un pouvoir propre de signification et d'incitation à penser. Non pas que le langage contiendrait en lui-même toutes les idées possibles. Il ne s'agit pas de conférer au langage la souveraineté qu'on retire à la pensée ; mais il s'agit plutôt d'apercevoir que des significations « traînent dans les mots », pour parler comme Merleau-Ponty[100], et sollicitent la créativité de la pensée. Ce pouvoir, inscrit dans des mots anciens de susciter une pensée neuve, constitue la définition même de la langue. L'histoire d'une langue répond toujours à un double mouvement : d'une part, la langue fonctionne de manière à se reproduire, mais, en même temps, elle ne se maintient qu'à condition d'être maniée de façon inédite. La langue, suggère ainsi Merleau-Ponty est simultanément conservatrice et affamée d'originalité. La pensée naît alors de la dualité de la langue. Elle consiste à suivre les lois établies du langage de façon à faire apparaître une signification sans précédent. « S'exprimer, c'est donc une entreprise paradoxale, puisqu'elle suppose un fond d'expressions apparentées, déjà établies, incontestées, et que sur ce fond la forme employée se détache, demeure assez neuve pour réveiller l'attention. »[101] Dans la relation de la pensée au langage, nous retrouvons ainsi un rapport du même genre que celui qui s'établit entre la pensée et l'expérience. La pensée appartient donc au temps, non seulement parce qu'elle dépend de l'expérience mais encore parce qu'elle passe par la langue dont la nature est essentiellement historique. À cela, nous pourrions encore ajouter que la pensée s'inscrit toujours dans l'histoire des œuvres de pensée. Ce troisième aspect de l'exercice de la pensée est particulièrement sensible dans l'écriture de Merleau-Ponty. Comme l'indique Lefort dans son essai intitulé « L'esprit brut et la pensée sauvage », l'originalité de la réflexion de Merleau-Ponty est de donner à voir la façon dont la pensée se puise elle-même dans les œuvres qui l'ont précédée. Merleau-Ponty, en effet, ne cesse jamais de reprendre les textes philosophiques du passé. Il s'exprime comme s'il se contentait de rouvrir l'argumentation des penseurs classiques. Mais c'est pourtant pour

[100] *La Prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 8.

[101] *Ibid.*, p. 50-51.

énoncer une pensée fondamentalement propre. Ce faisant, Merleau-Ponty nous révèle que les œuvres sont étroitement liées, non certes par la répétition d'un unique propos, mais par une dynamique interrogative, en vertu de laquelle chaque œuvre reprend et pose un problème que les penseurs ultérieurs ne pourront esquiver. Il nous dévoile, écrit Lefort que : « la philosophie tient ensemble dans le temps, compose une tradition en raison même du pouvoir qu'a chacune des œuvres qui la jalonne de réveiller l'interrogation. »[102]. S'il y a une tradition philosophique, poursuit Lefort, c'est donc que chaque œuvre donne à penser à son lecteur ce qu'elle même ne dit pas. Si l'œuvre ne donnait à penser que ce qu'elle dit déjà, la tradition philosophique ne pourrait se poursuivre, et nous ne ferions qu'ânonner un propos déjà pensé. Et si l'impensé n'était en quelque sorte contenu dans l'œuvre écrite, le rapport entre l'ancien et le nouveau serait rompu, et il n'y aurait pas davantage d'histoire de la philosophie. De nouveau, on repère entre la pensée et les œuvres un rapport réciproque qui fonde l'historicité de la pensée.

La pensée, écrivions-nous en commençant, est une activité originale et créatrice. L'analyse de Merleau-Ponty que nous venons de retracer nous invite à reconnaître dans cette activité un mystère. Le mystère de la pensée est que celle-ci se nourrit incessamment de ce qui n'est pas elle et que, dans ce processus, l'autonomie de la pensée n'est pas réduite mais au contraire établie. La pensée fait œuvre novatrice, elle parvient au-delà de l'expérience immédiate et des choses déjà dites ou déjà pensées en s'enfonçant paradoxalement dans l'existence vécue, dans le langage et les œuvres du passé. Or cette structure mystérieuse de la pensée est décrite par Merleau-Ponty et Lefort en termes de *chair.* La notion de chair possède ici un sens bien défini. Elle désigne précisément la façon dont la pensée se rapporte au donné pour le dépasser. La pensée a une chair, est pensée incarnée, parce qu'elle s'inscrit profondément dans l'expérience – et dans la langue, et dans une tradition de pensée – mais de manière telle qu'elle porte plus loin qu'elles. Conformément à l'usage phénoménologique de ce terme, la notion de chair est donc ici dépourvue de connotation organiciste. La pensée, autrement dit, ne procède ni du fonctionnement du corps biologique, ni du développement organique d'une langue au génie propre, ni d'une nécessité à l'œuvre dans l'histoire philosophique. Mais elle trouve dans l'expérience corporelle, dans la langue et dans les œuvres ce qu'elle ne saurait dire sans elles. Si la notion de chair est ici adéquate, c'est que la structure de la pensée s'apparente au rapport que le sujet entretient à son corps de chair, et au

---

[102] *Sur une colonne absente*, *op.cit.*, p. 13.

monde par l'intermédiaire de ce dernier. Selon l'analyse phénoménologique du corps propre, la chair est ce qui fait que j'adhère à mon corps de façon primordiale, sans me confondre entièrement avec lui, car je ne serais alors qu'une force de vie aveugle. C'est pourquoi, commente Marc Richir, l'on ne peut dire que j'ai mon corps (puisque mon rapport au corps est trop intime pour être de possession) ni que je le suis (car alors je ne pourrais pas même penser le fait que j'ai un corps)[103]. Parallèlement, le corps de chair apparaît comme l'organe grâce auquel le sujet se projette dans les choses sans se fondre parmi elles ; se distingue des choses en les visant. Ainsi la notion de chair illustre-t-elle le mouvement par lequel le sujet se fait corps et se détache de son identité corporelle ; s'insère dans le monde en se séparant des choses du monde. À la lumière de cette conception, l'idée d'une chair de la pensée s'éclaire aisément. De même que l'être humain s'élève au-dessus de la vie biologique en existant comme sujet incarné, de même, la pensée s'élève au-dessus des choses en puisant dans l'expérience que l'homme a des choses.

Nous indiquions précédemment que le modèle de relation qui unit la pensée à l'expérience du corps propre se retrouve à différents niveaux de l'existence humaine. L'essentiel pour nous est que ce modèle éclaire en particulier le fonctionnement de l'action et son inscription dans l'histoire. Dans la suite de ce chapitre, nous proposons de suivre la réflexion de Merleau-Ponty puis celle de Lefort au sujet de la nature historique de l'action. Nous verrons que cette réflexion commune de Merleau-Ponty et Lefort implique de repenser à nouveaux frais la question classique de l'institution.

B - Merleau-Ponty : la liberté dans l'histoire personnelle et publique

En vue de saisir le rapport établi par Merleau-Ponty puis Lefort entre l'action humaine et l'histoire, nous pouvons repartir de la *Phénoménologie de la perception*, et, plus précisément, du chapitre final consacré à l'analyse de « La liberté ». Dans ce chapitre,

---

[103] « En ce sens, l'articulation du problème du corps selon les axes de l'être et de l'avoir paraît déjà quelque peu forcée, tiraillée entre un corps positif et opaque, que l'on *posséderait* comme un instrument plus ou moins bien adapté aux nécessités de l'existence, et un corps insaisissable, quasi transparent, que l'on *serait* le plus souvent sans s'en apercevoir – l'instrument parfait amenant à la transparence, et la transparence opacifiée par des infirmités ou des souffrances amenant à l'instrument. Cette division de la question en *avoir* et *être* laisserait échapper l'essentiel : l'expérience du corps se mouvant entre ces deux pôles. » *Le Corps. Essais sur l'intériorité*, *op.cit.*, p. 6.

Merleau-Ponty pose les fondements d'une théorie de l'histoire qu'il développera par la suite, et dont l'élaboration occupe encore le cours au Collège de France de 1954-55. Le propos de Merleau-Ponty est ici de décrire les conditions dans lesquelles la liberté humaine s'exerce effectivement. Il s'agit ainsi d'une enquête portant non pas sur les « conditions de possibilité », mais sur les « conditions de réalité » de la liberté[104]. Or, très vite, il apparaît que, pour Merleau-Ponty, la liberté humaine ne peut agir effectivement que dans la mesure où elle n'est pas absolue. Comme au sujet de la pensée, le texte de Merleau-Ponty s'ouvre par la réaffirmation du caractère irréductible de la liberté. La liberté exclut par définition toute détermination ; elle ne peut être causée sans cesser d'être libre. Cette proposition, Merleau-Ponty la partage y compris avec un penseur comme Sartre. Mais, de ce dernier, Merleau-Ponty se sépare bientôt lorsqu'il affirme que l'indétermination de la liberté ne l'empêche pas de répondre à des motivations qui lui sont adressées de l'extérieur. Au contraire, suggère Merleau-Ponty, la liberté ne serait pas réelle si elle ne consistait à répondre à des sollicitations venues du dehors. En quel sens Merleau-Ponty affirme-t-il que la liberté se réalise dans la mesure où elle répond à une influence en quelque sorte extérieure?

Tout d'abord, il faut prendre conscience de ce que l'efficacité de l'acte libre exige qu'il puisse influencer de manière significative la conduite à venir de l'agent lui-même. Si tel n'était le cas, si le sujet demeurait en pratique indifférent à ce qu'il vient de faire, s'il pouvait donc à tout instant modifier entièrement le cours de son action, l'usage de la liberté serait un exercice essentiellement frivole. Pour que l'action humaine soit significative, il importe donc tout d'abord que la manifestation de la liberté à un moment donné engage l'exercice futur de cette même liberté. Cela suppose que, dans l'existence de l'agent, les moments temporels ne soient pas discontinus, de telle sorte que ce qui a été fait une fois motive ce qui sera fait par la suite.

> La notion même de liberté exige que notre décision s'enfonce dans l'avenir, que quelque chose ait été *fait* par elle, que l'instant suivant bénéficie de l'instant précédent et, sans être nécessité, soit au moins sollicité par lui. Si la liberté est de faire, il faut que ce qu'elle fait ne soit pas défait à l'instant par une liberté neuve.[105]

---

[104] *Phénoménologie de la perception*, *op.cit.*, p. 502.

[105] *Ibid.*, p. 500.

Ainsi la liberté repose-t-elle sur un ordre des motivations en vertu duquel l'acte accompli un jour pousse à la réalisation d'autres actes qui lui sont apparentés. Cet ordre cependant exclut toute causalité mécanique et, comme le dit Merleau-Ponty, toute nécessité, dans la mesure où, d'une part, les moments de la liberté ne sont pas véritablement extérieurs les uns aux autres, de sorte qu'il ne saurait y avoir entre eux de rapport de cause à effet ; et où, d'autre part, le sujet conserve malgré tout la possibilité de ne pas répondre à l'impulsion que constitue pour lui sa propre histoire. Mais l'efficace même de la liberté implique qu'une telle non-réponse deviendra de plus en plus difficile ou de moins en moins probable au fil du temps ; et qu'elle prendra de surcroît l'allure d'une rupture par rapport à une logique qui tendait à se perpétuer. « S'il n'y a pas de cycles de conduites, de situations ouvertes qui appellent un certain achèvement, et qui puissent servir de fond soit à une décision qui les confirme, soit à une décision qui les transforme, la liberté n'a jamais lieu. »[106] Quand bien même nous chercherions à valoriser la force de rupture de l'action, nous serions donc contraints de la rapporter à une histoire antérieure qui tendait vers sa réalisation.

Or, le fait que la liberté humaine s'affecte elle-même dans le temps est encore un indice de l'incarnation de la liberté. Dans le chapitre précédent de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty rapproche ainsi directement la temporalité de l'existence humaine et la réalité du corps propre. « Il m'est aussi essentiel d'avoir un corps qu'il est essentiel à l'avenir d'être avenir d'un certain présent »[107]. En effet, la manière dont la liberté s'affecte elle-même suppose que le temps humain soit en même temps unique et multiple. Le temps est continu, puisque ce qui a été fait oriente ce qui le sera. Mais il reste discontinu dans la mesure où le rapport entre les divers moments du temps ne ruine pas la différence du passé et du présent sans laquelle la liberté n'est rien. Or, seule l'incarnation de la liberté dans le corps propre peut éclairer ces deux aspects du temps humain. D'une part, le corps propre assure l'unité primordiale de l'existence individuelle : tandis qu'une conscience pure ne peut exister qu'au présent, le corps propre conserve au contraire la mémoire du passé[108] et il tend vers l'avenir comme le geste tend vers son but. À travers le corps propre, l'existence personnelle s'inscrit ainsi dans une continuité première, de sorte que l'on peut vraiment dire que c'est une même liberté qui s'affecte elle-même dans le cours du temps. « Ce qui est vrai (…), c'est que

---

[106] *Ibid.*, p. 501.

[107] *Ibid.*, p. 494.

[108] Plus tôt ans la *Phénoménologie de la percetion*, Merleau-Ponty évoque « le passé spécifique qu'est notre corps ». *Ibid.*, p. 114.

notre existence ouverte et personnelle repose sur une première assise d'existence acquise et figée. »[109] Mais, d'autre part, cette continuité que le corps propre introduit dans l'existence est bien une continuité *dans le temps*. À travers la vie du corps propre, un lien s'établit entre le passé, le présent et l'avenir, mais qui maintient la distinction entre ces trois dimensions du temps. En d'autres termes, nous nous rapportons à travers le corps propre au passé et à l'avenir, mais non pas comme s'ils étaient présents : la finitude du corps propre s'exprime en ceci que le passé et l'avenir sont perçus de manière plus confuse et plus lointaine, parce que, je ne les perçois qu'à travers mon présent[110]. Aussi est-il vrai, suggère Merleau-Ponty, que je n'existe pleinement qu'au présent et, qu'en ce sens, la liberté demeure toujours entière, en dépit de son inscription dans une histoire. Ainsi la liberté humaine suppose-t-elle, pour reprendre un mot de Merleau-Ponty, une sorte d'éternité dans le temps, c'est-à-dire une unité première des moments du temps qui n'abolit pas leur différence ; et celle-ci se révèle étroitement liée à l'expérience du corps propre.

Cependant, s'il est vrai que l'unité temporelle de la vie humaine n'implique aucune nécessité, et que le sujet peut choisir de rompre avec la logique antérieure de son existence, n'est-ce pas que la liberté consiste à certains moments du moins à s'arracher complètement au donné ? Si cela était, il nous faudrait alors admettre que la liberté est parfois absolue. Or, comme l'écrit Merleau-Ponty, admettre que la liberté est quelquefois absolue, c'est reconnaître qu'elle l'est toujours, car on ne saurait penser la liberté tantôt souveraine et tantôt limitée. Il nous faudrait donc remettre en cause toute notre analyse précédente. Mais l'idée que la liberté pourrait parfois rompre entièrement avec le donné relève de l'illusion. En réalité, on ne peut s'extraire de l'ordre des motivations dont nous avons parlé. Ainsi, lors même qu'elle semble rompre avec une situation acquise, la liberté continue d'une autre façon de répondre à la sollicitation que représentent pour elle la situation actuelle du sujet et le passé où celle-ci s'est formée. En effet, écrit Merleau-Ponty, la situation du sujet dans le temps et dans le monde n'offre jamais une seule direction à suivre. Si tout n'est pas à chaque instant possible, le possible demeure cependant divers. Cela vient de ce que le sens de l'histoire personnelle est, non pas indéterminé, mais équivoque, de sorte qu'il laisse place à certaines réinterprétations, pouvant conduire à une réorientation du comportement individuel. L'individu peut donc « changer de vie » au sens courant de l'expression ; mais il ne fait alors,

---

[109] *Ibid.*, p. 495.

[110] Là encore, l'expérience du corps propre s'oppose à celle d'une hypothétique conscience pure qui, ayant tous les temps devant elle, serait également présente au passé et à l'avenir.

en réalité, que reprendre et poursuivre une ligne d'action implicitement présente dans son histoire antérieure : la conversion est possible parce qu'elle n'est jamais totale. De surcroît, on pourrait montrer avec Merleau-Ponty que toute action et toute innovation majeure de la liberté sont toujours motivées en même temps par l'histoire propre de l'agent et par l'état du monde avec lequel il est en rapport. À cet égard, les « changements de vie » dont l'homme est capable n'éclairent pas seulement telle dimension de son passé qui demeurait jusqu'alors cachée, ils révèlent aussi une signification présente dans la situation générale à laquelle l'individu participe. Notre liberté, écrit ainsi Merleau-Ponty, est « un pouvoir d'initiative qui ne saurait se transformer en *faire* sans reprendre quelque proposition du monde. »[111] Et par exemple l'homme qui se convertit au sens propre du terme (ou qui, au contraire, renonce à ses croyances), non seulement révèle qu'une partie de lui-même était déjà tournée vers un au-delà du monde humain (ou doutait déjà de celui-ci), mais il dévoile par là même que le monde auquel il prend part contenait, au moment précis de son retournement, une incitation à croire (ou à être incrédule).

> Le choix que nous faisons de notre vie a toujours lieu sur la base d'un certain donné. Ma liberté peut détourner ma vie de son sens spontané, mais par une série de glissements, en l'épousant d'abord, et non par une création absolue.[112]

C'est donc toujours en réponse au donné que le sujet peut s'arracher à l'acquis. Ce que le sujet oppose à la situation présente, c'est encore en elle qu'il le trouve. Ici encore, la liberté humaine n'apparaît donc réelle que parce qu'elle est incarnée, c'est-à-dire liée au monde par le corps propre. Étant incarnée dans un corps, la liberté perçoit le monde selon une perspective définie qui éclaire la situation du sujet d'un jour particulier, révélant certaines choses à comprendre ou à faire.

Nous voyons donc que la liberté, chez Merleau-Ponty, n'est pas un vain mot ; mais qu'elle n'est réelle et efficace que dans la mesure où elle se laisse affecter, par elle-même et par le monde. Pour parler de la liberté chez Merleau-Ponty, il nous faut ainsi renoncer au vocabulaire de la causalité. D'un côté, en effet, il est d'emblée évident que la liberté ne saurait être causée par autre chose qu'elle-même. À cet égard, si Merleau-Ponty affirme que le passé

---

[111] *Ibid.*, p. 502.

[112] *Ibid.*, p. 519-520.

de l'individu oriente ses actions à venir, ce n'est pas qu'il voue la vie humaine à la fatalité, mais c'est qu'il lui reconnaît une structure historique : « cela veut dire que (…) ce passé, s'il n'est pas une fatalité, a du moins un poids spécifique, qu'il n'est pas une somme d'événements là-bas, bien loin de moi, mais l'atmosphère de mon présent. »[113] D'un autre côté, on ne saurait pourtant dire que la liberté est cause d'elle-même, dans la mesure où elle est toujours motivée par la situation du sujet dans le monde. « Notre liberté ne détruit pas notre situation, mais s'engrène sur elle : notre situation, tant que nous vivons, est ouverte, ce qui implique à la fois qu'elle appelle des modes de résolution privilégiés et qu'elle est par elle-même impuissante à en procurer aucun »[114].

Jusqu'à présent, nous nous sommes concentrée sur la question de la liberté dans l'histoire personnelle. Or, l'analyse de Merleau-Ponty s'étend dans un second temps au rapport que la liberté entretient avec l'histoire publique. Nous avons déjà suggéré que la liberté consiste à répondre à certaines sollicitations inscrites dans la situation générale dont le sujet participe. L'important désormais est de comprendre que l'histoire publique informe de manière cruciale cette situation. Ici encore, le problème de la causalité historique se trouve d'emblée désamorcé par Merleau-Ponty et remplacé par une réflexion sur les rapports de motivation qui constituent la trame de l'histoire. En effet, Merleau-Ponty affirme que l'histoire publique d'un côté, et la liberté de l'autre, ne sont pensables que s'il existe entre elles un tel rapport de motivation. Si la liberté était indépendante par rapport aux phénomènes sociaux et politiques, elle ne pourrait revêtir aucune efficacité historique. De même que l'action de l'individu est inconsistante si elle n'affecte pas ses actes futurs, de même elle est historiquement insignifiante si elle n'influence pas les actes des autres et des générations à venir. À cet égard, la liberté n'a de valeur historique que si l'action des uns est susceptible d'être orientée par celle des autres dans l'espace et dans le temps. En outre, en l'absence de relation entre l'action individuelle et les phénomènes collectifs, l'idée de l'histoire comme trame d'événements à la fois liés et différenciés perdrait sons sens, puisque nous n'aurions plus affaire qu'à une succession d'actes sans rapport les uns avec les autres. L'histoire ne suivrait donc aucune direction reconnaissable, tout étant à chaque instant possible mais aussi, pour cette même raison, sans conséquences. « Si en général rien ne sollicitait la liberté, l'histoire ne comporterait aucune structure, on ne verrait aucun événement s'y profiler, tout

---

[113] *Ibid.*, p. 506.

[114] *Ibid.*, p. 506.

pourrait sortir de tout. »[115] Par exemple, écrit Merleau-Ponty, une révolution sociale pourrait survenir à tout moment ; à tout moment aussi, un despote pourrait devenir un gouvernant libéral. Cela signifierait encore que les hommes d'État – ceux-là mêmes qui nous semblent capables de saisir, à un moment donné, le sens de l'histoire et d'agir en conséquence – ne seraient, pour reprendre le mot de Merleau-Ponty, que des « aventuriers »[116]. En d'autres termes, loin d'être doués d'une intuition historique particulière, ils forceraient chaque fois le sens des événements pour assouvir leur goût de l'action et accomplir leurs propres fins.

Or, en réalité, l'histoire est bien dotée d'une sorte de structure, parce que la liberté a de son côté une structure historique. Ces deux aspects se repèrent dans le fait que chaque période historique offre aux contemporains certains rôles à assumer, entre lesquels il faudra choisir et que l'on peut bien ou mal jouer. Ce fait témoigne de ce que l'histoire n'est pas dépourvue de sens, puisqu'elle offre certaines possibilités, en exclut d'autres et fomente pour ainsi dire d'elle-même les événements à venir. Il atteste aussi du fonctionnement de la liberté qui consiste à reprendre certaines propositions pratiques plutôt que d'autres parmi celles qui sont disponibles, et à les réaliser d'une manière qui, tout en étant conforme aux possibilités du moment, peut être inattendue. Dans ces conditions, la figure de l'homme d'État retrouve de sa superbe : il y a bien quelque chose à comprendre dans la configuration d'une époque, un esprit du temps à saisir pour pouvoir peser sur le temps même. À ce sujet, Merleau-Ponty invoque le cas exemplaire de Napoléon. En effet, le gouvernement de Napoléon semble bien illustrer l'influence réciproque entre la situation historique et la liberté de l'agent. À la fin du XVIIIe siècle, tout semble préparer l'avènement d'un chef d'État militaire. L'épuisement de la révolution d'un côté, l'impossibilité de rétablir l'Ancien Régime de l'autre, ménagent la place pour un pouvoir qui soit à la fois autoritaire et nouveau. « Rien ne peut faire que, dans la France de 1799, un pouvoir militaire "au-dessus des classes" n'apparaisse dans la ligne du reflux révolutionnaire et que le rôle du dictateur militaire ne soit ici un "rôle à jouer". »[117] Ainsi l'histoire elle-même conspirait-elle pour ainsi dire à la prise de pouvoir par un soldat incarnant la société nouvelle mais non compromis dans les désordres de la révolution. La preuve en est, écrit Merleau-Ponty, que plusieurs hommes tentèrent à l'époque de jouer le rôle assumé ensuite par Napoléon. C'est donc que ce rôle préexistait en quelque sorte à

---

[115] *Ibid.*, p. 512-13.

[116] *Ibid.*, p. 513.

[117] *Ibid.*, p. 513.

l'entreprise napoléonienne. Mais en même temps, force est de reconnaître que cette entreprise seule donna son sens au moment historique du tournant du XVIIIe et du XIXe siècles. Sans l'arrivée de Bonaparte et sa prise de pouvoir réussie, nous ne pourrions lire cette période comme nous le faisons ; cette poussée de l'histoire vers un pouvoir militaire ne nous apparaîtrait pas comme telle. Si nous voulons prendre une vision globale des événements, nous sommes ainsi contraints de dire que la signification du moment napoléonien est imposée par le mouvement de l'histoire et cependant entièrement dépendante de l'intervention de Napoléon lui-même. « Ceci revient à dire que nous donnons son sens à l'histoire, mais non sans qu'elle nous le propose. »[118]

Cette conception ne réduit-elle pas trop le rôle propre de l'agent en le liant de manière si étroite à la situation historique ? Au contraire, pour Merleau-Ponty, elle est une description fidèle du mode d'exercice de la liberté humaine qui ne serait rien si elle ne travaillait ainsi l'histoire de l'intérieur. De surcroît, Merleau-Ponty insiste sur le fait que la situation historique ne détermine pas la manière dont les rôles qu'elle propose seront joués. Et par exemple, si le rôle de dictateur militaire s'imposait en 1799, le passage du consulat à l'Empire et à l'Empire conquérant était sans doute possible, mais il ne constituait en aucun cas un passage obligé. L'agent a donc bien le pouvoir de pousser dans le sens apparent de l'histoire jusqu'à l'extrême (Napoléon parvenant en Russie), ou au contraire de ralentir un développement historique ou de le réorienter. Reste que toutes ces options ne pourront être mises en pratique que si l'agent est à même d'interpréter d'abord le sens de la situation générale afin de le manœuvrer.

> Nous n'affirmons pas que l'histoire d'un bout à l'autre n'ait qu'un seul sens, pas plus qu'une vie individuelle. Nous voulons dire qu'en tout cas la liberté ne le modifie qu'en reprenant celui qu'elle *offrait* au moment considéré et par une sorte de glissement. [119]

Aussi, conclut Merleau-Ponty, le sujet de l'histoire n'est-il jamais l'individu seul, puisque son action demeure nécessairement prise dans une situation historique qu'il n'a pas créée.

À travers l'analyse de la liberté qui clôt la *Phénoménologie de la Perception*, nous retrouvons donc le type de structure que nous avions précédemment rencontré en étudiant le

---

[118] *Ibid.*, p. 513-14.

[119] *Ibid.*, p. 514. (Souligné par Merleau-Ponty.)

fonctionnement de la pensée. Celle-ci, disions-nous, est étroitement dépendante de l'expérience du sujet à laquelle pourtant elle ne se réduit pas. De la même façon, il apparaît que l'action libre s'inscrit dans une situation historique qui la précède et semblerait même la préparer, mais qui ne trouve cependant son sens propre qu'en elle. De même donc que Merleau-Ponty récusait l'opposition radicale entre une expérience irréfléchie et la conscience réfléchissante, ainsi apparaît-il impossible de séparer l'histoire objective et la liberté humaine. L'histoire et la liberté ayant prise l'une sur l'autre, il nous faut rejeter le dualisme du temps objectif et du temps personnel et concevoir l'existence d'un « temps pré-personnel »[120], celui du sens esquissé par l'histoire et repris par l'agent. Bien que le terme n'apparaisse pas dans le chapitre consacré à « La liberté », nous pouvons donc déjà percevoir en quel sens Merleau-Ponty et Lefort parleront d'une « chair de l'histoire ». L'histoire possède une texture charnelle dans l'exacte mesure où la liberté adhère à la situation historique et celle-ci à la liberté, et cela sans que la relation réciproque entre ces deux composantes de l'histoire puisse jamais être interrompue ni totalement clarifiée. Par rapport à la liberté, la situation historique semblerait englobante, puisque l'agent trouve en elle ce qu'il a à faire. Mais nous pourrions aussi bien dire qu'elle est englobée par la liberté s'il est vrai, comme nous l'affirmions, que l'intervention de l'agent donne son sens au moment historique qui est le sien. L'action, en faisant paraître ce vers quoi le passé tendait, semblerait même constituer une sorte de réflexion sur l'histoire : en elle, l'histoire trouverait sa forme et son unité. Mais de nouveau, nous sommes conduits à préciser que l'action n'aurait rien à réfléchir si un sens n'était déjà ébauché dans le cours même des événements historiques. En réalité, l'histoire et la liberté se trouvent enchevêtrées de telle manière que chacune englobe l'autre. Telle est bien la structure de la chair décrite par Merleau-Ponty comme un enchevêtrement de passivité et d'activité, de vie personnelle et impersonnelle. Or, le rapport que nous commençons à saisir entre la chair de l'histoire et le corps de chair n'est pas purement analogique. Il n'y a pas seulement une similitude de structure entre le développement historique d'un côté et l'existence subjective de l'autre. Tout indique dans le propos de Merleau-Ponty que l'histoire n'a de chair que parce qu'elle est la continuation de l'existence personnelle incarnée. Autrement dit, si la situation historique peut solliciter la liberté du sujet et se poursuivre en elle, c'est bien parce que, de part en part, l'existence subjective s'accomplit en se nouant au monde. Au terme du chapitre sur « la liberté », Merleau-Ponty fait ainsi retour sur le phénomène de l'incarnation. Celui-ci

[120] *Ibid.*, p. 517.

signifie que l'homme naît à l'existence en trouvant une place finie dans le monde. C'est pourquoi, la liberté humaine consiste toujours à reprendre une certaine proposition du monde pour la continuer. « Le monde est déjà constitué, mais aussi jamais complètement constitué. Sous le premier rapport, nous sommes sollicités, sous le second, nous sommes ouverts à une infinité de possibles. Mais cette analyse est encore abstraite, car nous existons sous les deux rapports à la fois. »[121]

C - Histoire et institution

Dans la *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty s'efforce de décrire la structure historique de la liberté. La question du rapport entre liberté et histoire se retrouve dans les cours au Collège de France élaborés une dizaine d'années plus tard et dont nous possédons le résumé et les notes. Le résumé reprend pour ainsi dire tels quels les problèmes posés en 1946. Nous le citons un peu longuement :

> L'acte historique est inventé, et cependant il répond si bien aux problèmes du temps qu'il est compris et suivi, qu'il s'incorpore, disait Péguy, à la "durée publique". Il y aurait illusion rétrospective à le projeter dans le passé qu'il transforme, mais il y aurait illusion prospective à faire cesser le présent au seuil d'un avenir vide, comme si chaque présent ne se prolongeait pas vers un horizon d'avenir et comme si le sens d'un temps, dont l'initiative humaine décide, n'était *rien* avant elle. C'est au réseau de significations ouvertes et inachevées livrées par le présent que l'invention s'applique. Elle va toucher dans les choses, avec l'assurance des somnambules, cela justement qui avait de l'avenir.[122]

---

[121] *Ibid.*, p. 517-18.

[122] *Résumés de Cours. Collège de France. 1952-60*, Paris, Gallimard, NRF, 1968, p. 45. (Souligné par Merleau-Ponty.) La notion de « durée publique » est travaillée par Péguy dans son *Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne* intitulé *Clio*. L'Histoire, méditant sur son propre cours, récuse l'idée d'un progrès mécanique et régulier. Ce qui la frappe, c'est que l'histoire d'un peuple possède, comme celle d'un individu, une *durée* – c'est à dire un rythme irrégulier de croissance, de vie et de vieillissement, marqué par des accélérations et des ralentissements. Ainsi le XIXe siècle a-t-il connu un enchaînement rapide d'événements cruciaux allant de la Révolution à la fin de l'Empire pour déboucher sur le long plateau historique de la IIIe République. Cf. C. Péguy, *Œuvres en prose*, Paris, Gallimard, coll. *La Pléiade*, 1957, p. 131 et autour. Dire que les actes humains s'incorporent à la durée publique, c'est donc suggérer qu'ils participent à ces accélérations et ces ralentissements, tout en étant entraînés ou entravés par eux.

Ce qui définit l'action humaine en tant qu'elle est historique, c'est qu'elle s'inscrit dans le temps public sans en briser la continuité. Et pourtant, cette inscription répond à une invention, ou à une ingéniosité propre de l'agent. D'une part en effet, ce dernier doit saisir au plus juste les problèmes du moment, si son action doit prendre place dans l'histoire publique. Or, ce faisant, l'agent se rend d'autre part capable d'influencer le cours du temps et non seulement de le suivre. La proximité entre ces remarques et le chapitre final de la *Phénoménologie de la perception* est évidente. Et cependant, d'un texte à l'autre, la réflexion de Merleau-Ponty s'est déplacée. En effet, dans l'enseignement de 1954-55, le problème de l'histoire est essentiellement traité à partir d'une notion qui ne trouve qu'une place mineure dans l'analyse antérieure de la liberté : celle de l'*institution*.

Cette notion n'est pas absolument absente du dernier chapitre de la *Phénoménologie* que nous avons étudié. Une fois dans le texte, Merleau-Ponty parle de la situation sociale du sujet comme du « cadre institutionnel » de son action[123]. Par ce terme, Merleau-Ponty s'efforce de saisir la manière dont les conditions sociales et économiques affectent réellement l'action humaine, en excluant à la fois l'interprétation matérialiste et la conception idéaliste de l'action. L'interprétation matérialiste, qui suppose que l'économie commande les comportements individuels, rend inintelligibles un certain nombre de phénomènes politiques. Elle interdit de comprendre pourquoi un même système économique ne produit pas toujours et partout les mêmes effets politiques, pourquoi une révolution se produit ici et non pas là, pourquoi la révolution ne se déclenche pas lorsque les rapports économiques sont les plus durs, mais lorsqu'ils se détendent. À l'inverse, si l'on considère que l'identification à une classe et l'action menée au nom de celle-ci résultent d'une décision toute délibérée, on peut comprendre qu'ici les ouvriers se pensent et agissent comme les membres du prolétariat et non là ; mais on rend aussi plus opaque toute une partie de la réalité. Comment se fait-il que l'identification au prolétariat soit effectivement plus fréquente parmi les travailleurs ouvriers que parmi les patrons, les employés, les intellectuels ? Comment rendre compte du fait qu'à certaines heures la conscience de classe semble s'emparer d'un grand nombre d'individus, comme si c'était eux qui répondaient en effet à l'appel de la classe et non celle-ci qui était créée par eux ? En recourant à la notion de « cadre institutionnel », Merleau-Ponty tente ainsi de dépasser l'opposition mensongère du matérialisme et de l'idéalisme. Par ce terme, il suggère que la situation économique et sociale de l'individu ne détermine pas son

[123] *Phénoménologie de la perception*, *op.cit.*, p. 507.

comportement, mais constitue bien pour lui un motif d'action dans la mesure où elle est le lieu d'une expérience vécue et douée de sens:

> …ce n'est pas l'économie ou la société considérées comme système de forces impersonnelles qui me qualifient comme prolétaire, c'est *la société ou l'économie telles que je les porte en moi,* telles que je les vis, – et ce n'est pas davantage une opération intellectuelle sans motif, c'est ma manière d'être au monde dans *ce cadre institutionnel*.[124]

Cependant, la notion d'institution n'est pas élaborée pour elle-même dans la *Phénoménologie de la perception.* Elle est en revanche le motif central du cours de 1954-55 qui porte ce nom. Dans ce cours, Merleau-Ponty cherche les moyens conceptuels d'interpréter correctement l'expérience humaine de l'autre et du temps (étant entendu que le passé et l'avenir sont pour nous comme des temps autres). Il s'agit donc de rompre avec ces concepts – celui de constitution par exemple – dont l'usage tend à enfermer le sujet en lui-même et dans l'instant présent. Si nous disons qu'autrui et le temps sont constitués par nous (au sens de « produits » par la conscience), alors nous ne comprendrons jamais que nous ayons effectivement accès à l'autre ou que nous existions dans le temps. Il nous faut donc chercher une nouvelle manière de décrire notre expérience qui soit plus respectueuse de l'intégrité du temps ou de la façon dont autrui hante notre propre vie. La notion d'institution se trouve au cœur de cette reconstruction conceptuelle. Commençons donc par la définition de cette notion telle qu'elle apparaît à la fois dans les notes et dans le résumé du cours :

> On entendait donc ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences 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.[125]

Ce que Merleau-Ponty appelle « institution » désigne un type d'expérience dont la caractéristique est de générer une série d'expériences apparentées, à travers lesquelles elle se perpétue. Pour que cela soit possible, il faut que l'expérience première laisse d'elle-même une trace, non pas morte, mais vivante, et qui constituera une incitation, ou pour reprendre le

---

[124] *Ibid.*, p. 507. (Je souligne.)

[125] *Résumés de cours*, *op. cit.*, p. 61.

terme de l'auteur, une « exigence » de continuation. La signification de cette expérience sera donc déposée ; mais, comme le précise Merleau-Ponty dans ses notes, non pas comme on dépose un « objet au vestiaire » : « comme à continuer, à achever, sans que cette suite soit déterminée. »[126] Est-ce donc l'ampleur d'un événement qui fonde son caractère institutionnel ? Il faut être plus précis que cela, car un événement peut avoir des conséquences immenses sans que celles-ci forment avec lui une unité pratique. Ce serait le cas par exemple d'un événement naturel. Pour parler d'institution, il faut donc qu'il y ait : « non seulement événements de grande conséquence, mais événements-matrices, ouvrant un champ historique qui a unité. L'institution [est] ce qui rend possible [une] série d'événements, [une] historicité, événementialité de principe. »[127] Cette précision tend à suggérer que l'institution est une structure typique de l'existence humaine. Et, en effet, comme l'indique le titre complet du cours, Merleau-Ponty s'intéresse à l'institution en tant qu'elle structure l'histoire humaine, à la fois en tant qu'histoire personnelle et en tant qu'histoire publique[128].

Commençant par l'analyse de l'existence individuelle, Merleau-Ponty s'attache à montrer que celle-ci ne se développe pas de manière déterminée et aveugle comme se déploie un organisme biologique. Mais pas davantage elle n'est faite de ruptures volontaires et conscientes par lesquelles le sujet sauterait d'une étape de sa vie dans l'autre. En réalité, s'il y a bien avancée et discontinuités dans l'existence individuelle, c'est qu'il est des expériences personnelles qui ne s'achèvent jamais, mais qui, au contraire se relancent de manière irrégulière à travers d'autres. C'est le cas, par exemple, de l'expérience de l'autre sexe. D'abord vécue dans le cadre du rapport aux parents, elle est reprise et pour ainsi dire recommencée au moment de la puberté sur le mode de la séduction amoureuse. Alors qu'elle apparaît comme une brisure dans l'histoire personnelle séparant à tout jamais le temps de l'enfance de la vie adulte, la puberté peut aussi bien être comprise comme une continuation,

---

[126] *L'Institution dans l'histoire personnelle et publique. Le Problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, Paris, Belin, 2003, p. 39

[127] *Ibid.*, p. 44. Les termes entre crochets ont été ajoutés par C. Lefort à la publication, afin d'améliorer la lisibilité du texte.

[128] Ce traitement conjoint du problème du devenir individuel et de celui de l'histoire collective peut dérouter au premier abord, surtout que, du côté de l'individu, Merleau-Ponty s'intéresse à des problèmes aussi éloignés en apparence des questions historiques que celui de la puberté ou de l'expérience amoureuse. Pour nous qui avons tendance à réserver la notion d'institution aux phénomènes sociaux, cela pourrait notamment donner à penser que Merleau-Ponty assimile trop rapidement les différents domaines d'expérience. Et pourtant, c'est aussi cette manière de penser ensemble l'histoire privée et l'histoire publique qui fait la force du propos de l'auteur, dans la mesure où elle permet d'éclairer la continuité entre l'une et l'autre. C'est ce que nous verrons plus loin.

ou plutôt un recommencement d'une expérience infantile. Et si l'on s'intéressait ensuite à la rencontre amoureuse elle-même, on s'apercevrait que, même sous la forme du « coup de foudre », celle-ci constitue toujours l'achèvement d'une histoire affective ponctuée d'expériences matrices. C'est bien la raison pour laquelle un amour, surtout s'il est soudain, peut être vécu comme un destin. Aussi chaque existence individuelle forme-t-elle un seul mouvement, non parce qu'elle n'aurait pu suivre d'autre voie, mais parce que tout ce qui advient à l'individu est intégré à son expérience précédente.

Ce mouvement, un *et* ouvert, cohérent *et* indéterminé, Merleau-Ponty le rapproche de celui du questionnement. En effet, lorsque nous suivons une interrogation, nous sommes poussés d'une pensée à une autre nouvelle continuellement, et cependant, l'unité de la question maintient toutes nos pensées dans un seul mouvement de réflexion. Or, pour Merleau-Ponty, il en est ainsi de l'existence personnelle lorsque nous considérons sa dimension institutionnelle. « Le propre de l'institution humaine : *un passé qui crée une question*, la met en réserve, fait situation indéfiniment ouverte. Donc à la fois l'homme [est] plus lié à son passé que l'animal et plus ouvert à l'avenir. Avenir par approfondissement du passé : moments féconds. »[129] Merleau-Ponty décrivait précédemment l'institution comme une expérience qui se dépasse dans des expériences nouvelles, et cela de manière non nécessaire. Nous aurions pu alors demander de quelle façon l'expérience première commande les suivantes sans les déterminer. Merleau-Ponty répond ici que, dans le processus de l'institution, l'expérience matrice dépose en l'homme une question qui ne passe pas. Toutes les expériences suivantes de l'individu possèdent alors un sens pour lui, dans la mesure où elles offrent une réponse à l'interrogation qui conduit implicitement son existence. C'est pourquoi l'auteur précise que l'existence humaine est plus intimement liée à son passé et à son avenir que celle de l'animal. Parce qu'elle animée par une question dont la formulation remonte à une expérience ancienne, la vie personnelle demeure reliée à son passé. Mais dans la mesure où toute question constitue aussi une quête de réponse ou une recherche, cette vie est en même temps irrémédiablement tournée vers son avenir. Pour Merleau-Ponty, la logique du questionnement est donc bien celle de l'existence humaine, comme l'atteste encore le paragraphe suivant :

---

[129] *Ibid*., p. 57. (Je souligne.)

> Question et réponse : question ou recherche immanente à l'histoire individuelle, et qui trouve enfin réponse. La réponse n'est pas donnée avec la question (au sens de Marx : l'humanité ne se pose que les questions qu'elle peut résoudre), la réponse est vraiment du nouveau, mais elle n'est pas nouvelle au point de créer la question (comme la décision, qui précède la délibération dans le choix ou la création pure). *La question est antérieure comme hantise*, conscience d'un indéterminé-déterminé, ce que ne voit ni [la] conception tout objective du développement (*schedule*, conception de Marx dans cette phrase), ni la conception du développement par choix et conscience créatrice.[130]

À travers l'idée de l'institution comme question, Merleau-Ponty pense avoir effectivement trouvé le moyen de penser l'unité de la vie personnelle tout en préservant son indétermination. L'existence progresse de manière imprévisible parce qu'elle donne aux questions qui la hante des réponses réellement neuves. Rien ne permet par exemple de prédire quel genre d'adolescent deviendra l'enfant qu'on a sous les yeux (vers quel type d'amour ou quelle absence d'amour une vie s'oriente). En ce sens, on aurait tort de croire que l'homme possède par avance la solution des questions que son existence lui pose. Mais, en même temps, chaque vie individuelle possède une unité interne, dans la mesure où les expériences qu'elle rencontre, aussi neuves soient-elles, se donnent toujours comme des réponses à une question préalable. Pour reprendre notre exemple, tout se passe, à la puberté, comme si l'enfance entière était orientée vers cette découverte de soi et de l'autre dans la séduction (l'amour vient satisfaire ou décevoir une interrogation ancienne sur la possibilité de l'amour).

Tout ceci nous permet de comprendre l'affirmation énigmatique de Merleau-Ponty selon laquelle « l'institution réside dans le même genre de l'Être que la naissance »[131]. En effet, si l'institution s'apparente à la naissance c'est que celle-ci est une expérience originaire (d'ailleurs impossible à se remémorer) à partir de laquelle toutes les autres expériences du sujet apparaîtront comme la reprise ou l'approfondissement d'une histoire déjà commencée ; et à partir de laquelle aussi la vie du sujet sera pour lui une question : qui suis-je ? Pourquoi suis-je venu au monde ? Qu'ai-je à y faire ? Dans la *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty écrivait ainsi qu'être homme, c'est partager « le sort d'un être qui est né, c'est-à-dire qui, une fois et pour toujours, a été donné à lui-même comme quelque chose à comprendre. »[132] En naissant, l'homme a d'abord été « donné à lui-même » ; autrement dit, il

---

[130] *Ibid.*, p. 59. (Je souligne.)

[131] *Ibid.*, p. 38.

[132] *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 404.

y a toujours dans sa vie du donné, une expérience précédant l'expérience (ne serait-ce que celle d'être né, et de l'être dans telle famille, à telle époque). De surcroît, il se présente ainsi à lui-même comme « quelque chose à comprendre » parce que dans le donné de son expérience est contenue une interrogation sur le sens de son existence (interrogation portant sur le fait même d'exister, sur la forme particulière de son être ou la particularité de son histoire, sur la tâche existentielle que cette histoire dessine). Ainsi donc, lorsqu'il écrit que « la personne elle-même [doit être] comprise comme institution, non comme conscience de… », Merleau-Ponty veut à la fois signifier que dans l'histoire personnelle toute expérience nouvelle s'engrène sur une expérience antérieure et que, pour cette raison, le sens de la vie individuelle est l'objet d'une interrogation indéfinie.

Pour Merleau-Ponty, c'est à partir de ce modèle que l'institution publique elle-même doit être analysée. Dès l'introduction de son cours, Merleau-Ponty affirme en effet que l'institution qu'il appelle « historique », et qui comprend les institutions sociales, politiques et morales, ne saurait être réduite à un ensemble de règles de conduite fixes. S'il est vrai que le fonctionnement de l'État ou de l'ensemble social semble parfois se ramener à l'application de procédures établies ou de normes contraignantes, cette apparence trahit une « mutilation » des institutions considérées. Nous avons alors affaire à l' « institution comme lettre sans esprit. Ce qui mutile l'institution. »[133] À quoi Merleau-Ponty oppose une analyse de « l'institution vraie » qu'il définit comme le « cadre effectif de la dynamique du système, officiel ou non. »[134] Le sens de cette formule exige d'être explicité ; mais, à travers elle, il apparaît clairement que Merleau-Ponty s'efforce de prévenir la réduction de l'*institution* à quelque norme purement *instituée*. En effet, si elle est le cadre du développement dynamique d'un groupement humain, c'est que l'institution ne constitue pas seulement une règle de conduite socialement déterminée et obligatoire. Bien que, dans le paragraphe que nous étudions, Merleau-Ponty ne se nomme aucun adversaire, ses efforts pour renouveler la notion d'institution vont clairement à l'encontre des propositions de Durkheim, que Merleau-Ponty critique directement par ailleurs[135].

---

[133] *L'Institution dans l'histoire personnelle et publique*, *op. cit.*, p. 43.

[134] *Ibid.*, p. 43.

[135] « Le métaphysique dans l'homme », *Sens et non sens*, *op. cit.*, p. 145-72.

Si nous nous reportons à la préface de la seconde édition des *Règles de la méthode sociologique*, nous découvrons que, pour Durkheim, l'institution n'est que l'autre nom des faits sociaux qui sont l'objet propre de la sociologie. Ces faits, l'auteur les définit essentiellement par leur genèse collective qui les rend de prime abord étrangers à la conscience individuelle. « Ce sont des choses qui ont leur existence propre ; l'individu les trouve toutes formées et il ne peut faire qu'elles ne soient pas ou qu'elles soient autrement qu'elles ne sont. »[136] Comme l'indique cette dernière phrase, le trait distinctif des phénomènes sociaux est bien d'avoir pris corps en dehors de nous. Or, c'est cela précisément que le recours au vocabulaire de l'institution permet de souligner. Le développement de la société, écrit Durkheim, « a nécessairement pour effet de fixer, *d'instituer hors de nous* de certaines façons d'agir et de certains jugements qui ne dépendent pas de chaque volonté particulière prise à part. » Il poursuit :

> Ainsi qu'on l'a fait remarquer, il y a un mot qui, pourvu toutefois qu'on en étende un peu l'acception ordinaire, exprime assez bien cette manière d'être très spéciale : c'est celui d'institution. On peut en effet, sans dénaturer le sens de cette expression, appeler *institution,* toutes les croyances et tous les modes de conduite *institués par la collectivité* ; la sociologie peut alors être définie : la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement[137].

Ainsi la notion d'institution, en évoquant des normes de conduite et de pensée constituées avant toute expression d'une intention personnelle, sert-elle à mettre en évidence l'extériorité des faits sociaux par rapport à la liberté des individus. Par ailleurs, une telle interprétation conduit à accentuer le caractère contraignant de l'institution, dans la mesure où la force coercitive de celle-ci apparaît strictement proportionnelle à l'écart qui sépare originellement l'individu des normes auxquelles il devra se soumettre.

Par rapport à la conception durkheimienne de l'institution, l'intention du travail de Merleau-Ponty apparaît clairement. En insistant sur la dynamique de l'institution, il s'agit d'en dégager la force instituante sous-tendant les normes de conduite instituées. De cette façon, l'auteur entend parvenir à une compréhension plus étroite du rapport entre institutions

---

[136] *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, Quadrige, 1996, préface à la seconde édition, p. xxii. (Je souligne.)

[137] *Ibid.*, p. 22. (Je souligne.)

et agents sociaux[138]. Au sujet de l'institution dans l'histoire publique, Merleau-Ponty écrit en effet :

> [L'] institution au sens fort, [c'est] cette matrice symbolique qui fait qu'il y a ouverture d'un champ, d'un avenir selon [des] dimensions, d'où possibilité d'une aventure commune et d'une histoire comme conscience.[139]

Cette définition prend visiblement le contre-pied de celle que l'on trouve formulée dans les *Règles de la méthode sociologique*. En effet, au lieu de voir d'abord dans l'institution une norme « instituée par la collectivité », Merleau-Ponty place l'institution à la source de l'aventure commune d'un groupe humain. Loin que l'institution apparaisse comme le résultat d'une genèse sociale, elle se présente comme une condition de possibilité de l'histoire collective. C'est dire que, pour Merleau-Ponty, une analyse complète du phénomène social devrait se concentrer au moins autant sur le problème de l'institution de l'expérience sociale que sur le fonctionnement des institutions collectives déjà fixées sous la forme de normes coercitives. Comment décrire alors l'institution, si celle-ci n'est pas seulement le produit mais la condition de l'existence sociale?

À cela, Merleau-Ponty répond, comme nous l'avons vu, que l'institution est une « matrice symbolique » : l'institution n'est pas norme, mais matrice ; elle ne relève pas du fait social, mais de l'ordre du symbole. Que signifie précisément la notion de « matrice symbolique » invoquée par Merleau-Ponty ? Au regard de l'ensemble du texte, cette formule signifie d'abord que l'institution correspond à une mise en forme des questions ultimes concernant notamment le rapport de l'homme au monde et à l'autre, qu'il s'agisse de l'autre individu ou du divin. Cependant, en tant qu'elle est symbolique, l'institution opère cette mise en forme dans l'ordre pratique et non pas théorique. Revenir de l'institution *instituée* à l'institution *instituante* impliquerait donc de discerner dans les normes et procédures établies d'une société les « significations opérantes »[140] qui les soutiennent. Et par exemple Merleau-

---

[138] Notons que la sociologie politique elle-même s'est progressivement éloignée de l'approche durkheimienne de l'institution. Dans ses derniers travaux, Jacques Lagroye en particulier s'était efforcé de restituer le caractère dynamique de l'institution, proposant ainsi une image nouvelle du rapport entre agent et institution. Voir son ouvrage sur les catholiques et l'institution de l'Église : *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, Paris, Economica, 2009, 182 p. Pour un panorama de la sociologique contemporaine de l'institution, voir aussi l'ouvrage collectif dirigé par J. Lagroye et M. Offerlé : *Sociologie de l'institution*, Paris, Belin, 2011, 400 p.

[139] *Ibid*., p. 45.

[140] Cf. Pascal Dupont, *Vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipse, 2001, article « institution ».

Ponty invite à rechercher dans les structures visibles du mariage et de la parenté non seulement un mode de perpétuation de la société mais une certaine compréhension pratique de la dépendance entre les êtres ou entre les familles. L'institution ici n'est pas perçue comme une règle fonctionnelle établie par la société pour sa conservation. Elle apparaît comme une signification opérant dans les rapports sociaux[141] ; et ouvrant ainsi l'espace d'une expérience individuelle sensée[142]. Mettant en forme, dans l'ordre pratique, les questions ultimes qui sont à l'horizon de l'existence humaine, l'institution établit les dimensions d'un domaine de l'action dans lequel l'expérience individuelle pourra prendre place. Ainsi devons-nous comprendre la proposition selon laquelle l'institution « fait qu'il y a ouverture d'un champ ».

Plusieurs conséquences découlent de cette description de l'institution en termes symboliques. Premièrement, celle-ci justifie l'idée déjà avancée en vertu de laquelle l'existence même de la société procèderait d'une opération instituante. En ouvrant en effet un champ pratique orienté selon certaines dimensions, l'institution ouvre du même coup un espace *commun* à l'expérience des individus. Comme l'écrit encore Merleau-Ponty, de l'ouverture « d'un avenir selon des dimensions » procède « la possibilité d'une aventure commune ». La seconde conséquence sur laquelle nous voudrions insister concerne le rapport entre l'agent et les institutions du groupe social auquel il appartient. Dans le dispositif théorique durkheimien, le caractère institué des normes de conduite et de pensée impliquait que celles-ci fussent, originairement du moins, entièrement extérieures à la conscience individuelle. Par suite, ces normes ne pouvaient s'appliquer à la conduite et à la pensée de l'individu que de manière contraignante. C'est pourquoi, chez Durkheim, l'institution pouvait être également définie ou bien par son extériorité ou bien par sa force coercitive (celle-ci n'impliquant pas que les normes sociales soient toujours suivies, mais que celui qui refuserait de les suivre encoure le risque d'être sanctionné par la société). Or, en réinterprétant la nature de l'institution, Merleau-Ponty nous conduit du même coup à modifier notre perception des

---

[141] D'où son caractère symbolique : un symbole est une signification qui se donne seulement de façon indirecte à travers un objet ou un rite concret. Ici, la signification dont l'institution est porteuse ne se donne aussi qu'à travers les rapports concrets qu'elle rend possibles.

[142] On est bien sûr tenté de rapprocher les réflexions de Cornelius Castoriadis sur l'institution du texte de Merleau-Ponty. Pour Castoriadis, les institutions ont certes une fonctionnalité ; elles répondent à certains besoins de la collectivité. Mais le sens du symbolisme institutionnel est partiellement et même largement déconnecté de la fonctionnalité des institutions. Dans toute institution, le noyau fonctionnel est entouré d'une multiplicité de rites ou de pratiques qui ne peuvent être directement rattachés au besoin rempli par l'institution. *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999 [1e éd. 1975], p. 185 *sq*.

rapports qu'elle entretient avec l'individu. Tout d'abord, une fois définie comme « matrice symbolique », l'institution cesse d'apparaître comme étrangère à l'action individuelle. S'il est vrai, comme l'affirme Merleau-Ponty, que l'institution ouvre un champ de l'expérience pratique qui n'existerait pas sans elle, alors il ne sert de rien d'imaginer une volonté individuelle de l'agent que la norme instituée viendrait contraindre de l'extérieur. Dès l'origine, l'expérience individuelle s'oriente selon les dimensions symboliques du domaine pratique, de sorte qu'il existe une forme de continuité entre l'institution et l'action qu'elle rend possible. Cependant, cette continuité n'est pas due à un effet de contrainte renforcée, à une intériorisation plus complète des normes. Il ne s'agit pas, en d'autres termes, de penser que l'institution détermine l'activité individuelle de part en part. Au contraire, il s'agit de rendre compte du fait que les comportements individuels prennent la forme d'une expérience personnelle – c'est-à-dire d'une expérience significative pour l'agent lui-même – à partir de l'institution symbolique du champ social[143]. Et par exemple, le fait de se marier n'aurait de sens pour l'individu que là où le mariage signifie quelque chose des rapports humains personnels ou interfamiliaux. Cependant, nous pourrions ici objecter à Merleau-Ponty que, en dépit du sens qu'elle confère à l'expérience de l'individu, l'institution n'en continue pas moins de contraindre la liberté individuelle. Après tout, l'exemple même du mariage pourrait nous faire penser que l'institution détermine en même temps le sens et la forme de la conduite individuelle. Certes, la nature de l'institution donne son sens à l'acte du mariage, mais elle empêche aussi l'individu de se marier autrement ou, dans certaines sociétés, de ne pas se marier. À cette objection, le texte de Merleau-Ponty offre une double réponse.

En premier lieu, le texte merleau-pontien suggère que l'idée de détermination demeure résolument impertinente dès lors qu'on se situe dans le registre symbolique. En effet, une signification ne peut être opérante que si elle est activement reprise par l'agent qui la met en pratique. En d'autres termes, il n'y aurait pas d'institution symbolique de l'expérience si le sens de celle-ci ne procédait en même temps d'une recherche individuelle. Ceci explique qu'une institution puisse dépérir lorsqu'elle cesse tout à fait de rejoindre l'orientation de l'expérience individuelle des agents. Si donc une institution nous apparaît comme

[143] Une réflexion très proche est menée par Ricœur : « En introduisant la notion de norme ou de règle, nous ne mettons pas nécessairement l'accent sur le caractère de contrainte, voire de répression que certains y attachent. Pour l'observateur du dehors, ces systèmes symboliques fournissent un contexte de description pour des actions particulières. C'est dans les termes de, en fonction de… telle règle symbolique que nous pouvons interpréter tel comportement *comme* (signifiant ceci ou cela). » *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 244.

contraignant les actions individuelles, c'est que nous la confondons encore avec la règle objective dans laquelle elle a pu se consolider. Nous touchons ici à la seconde réponse offerte par Merleau-Ponty. Celle-ci consiste à montrer que, loin de déterminer l'expérience individuelle, l'institution de l'existence sociale permet au contraire d'échapper aux processus de rigidification des règles de conduite collectives. En effet, c'est en revenant à ce qui leur apparaît comme le vrai sens ou le sens originel d'une norme collective que les agents parviennent le plus souvent à renouveler le contenu des règles établies[144]. Autrement dit, l'innovation pratique à l'intérieur d'une société serait encore le produit de son institution symbolique. Nous retrouvons ici l'idée, déjà rencontrée dans le cadre de l'histoire personnelle, que l'institution se caractérise par sa fécondité pratique, laquelle se manifeste aussi par le recommencement, à certains moments critiques, de l'expérience matricielle oubliée ou recouverte.

Enfin, la définition symbolique de l'institution emporte une troisième conséquence relative cette fois au rapport entre les sociétés. Pour Merleau-Ponty, cette définition permet en effet d'éclairer la particularité des sociétés humaines tout en justifiant la possibilité d'une communication entre les mondes sociaux. Tout d'abord, il nous faut reconnaître que l'institution symbolique d'une société va de pair avec sa particularisation. L'institution ne saurait mettre en forme les questions les plus hautes concernant la vie humaine sans orienter dans une direction particulière la résolution de ces questions par les agents. Dès lors la tentation est grande de ne voir dans chaque ensemble social qu'une pure particularité. Pour reprendre les termes de Merleau-Ponty, nous serions tentés de penser que chaque société se présente aux autres comme une totalité absolument « opaque »[145]. Telle serait, selon Merleau-Ponty, la conclusion vers laquelle nous mènerait l'interprétation de Claude Lévi-Strauss formulée dans la brochure intitulée *Race et histoire*, datée de 1952. Dans ce texte, Lévi-Strauss insiste en effet sur la relativité des cultures qui rend extrêmement difficile leur compréhension mutuelle. Le but de l'argumentation est ici de révéler la vanité des tentatives de hiérarchisation des sociétés, en montrant combien celles-ci sont incommensurables entre elles. Lévi-Strauss s'efforce ainsi de démontrer que les jugements portés sur l'infériorité d'une culture quelconque témoignent en réalité d'une absence d'information ou bien d'une incapacité à donner sens aux renseignements recueillis sur la société en question. Or, le

---

[144] C'est , si l'on veut, le modèle de la Renaissance, ou de la Réforme.

[145] *Ibid.*, p. 105.

manque d'informations, auquel s'ajoute la pauvreté des interprétations disponibles, caractérise fondamentalement le rapport entre cultures étrangères. Ces deux faiblesses s'entretiennent d'ailleurs l'une l'autre, puisque c'est le plus souvent l'inaptitude à les comprendre qui fait obstacle au recueil des données relatives aux sociétés éloignées. Le problème essentiel réside donc dans la puissance du système de référence propre à chaque société qui affaiblit d'autant la signification apparente des autres systèmes. Et par exemple, les sociétés occidentales ne sont capables de comprendre et donc de connaître que les cultures suivant la même direction historique qu'elles. Toutes les autres, au lieu d'être perçues dans leur historicité propre, seront considérées comme des sociétés non-historiques ou stationnaires. « Nous considérerions ainsi comme cumulative toute culture qui se développerait dans un sens analogue au nôtre, c'est-à-dire dont le développement serait doté pour nous de *signification.* Tandis que les autres cultures nous apparaîtraient comme stationnaires, non pas nécessairement parce qu'elles le sont, mais parce que leur ligne de développement ne signifie rien pour nous, n'est pas mesurable dans les termes du système de référence que nous utilisons. »[146] En d'autres termes, notre rapport aux cultures étrangères, et notamment notre appréciation de leur dynamisme historique, apparaît profondément biaisé par un parti pris intellectuel élémentaire en faveur de notre culture propre. Aussi sommes-nous situés par rapport aux sociétés étrangères à peu près comme le voyageur embarqué dans un train et estimant la vitesse des autres véhicules relativement à son propre sens et à sa propre vitesse de circulation. Lorsqu'on veut expliquer schématiquement la théorie de la relativité, on prend l'exemple d'un voyageur de ce type. Cet exemple vaut aussi bien pour les rapports entre culture :

> Or tout membre d'une culture en est aussi étroitement solidaire que ce voyageur idéal l'est de son train. Car, dès notre naissance, l'entourage fait pénétrer en nous, par mille démarches conscientes et inconscientes, un système complexe de références consistant en jugements de valeur, motivations, centres d'intérêt, y compris la vue réflexive que l'éducation nous impose du devenir historique de notre civilisation, sans laquelle celle-ci deviendrait impensable, ou apparaîtrait en contradiction avec les conduites réelles. Nous nous déplaçons littéralement avec ce système de références, et les réalités culturelles du dehors ne sont observables qu'à travers les déformations qu'il leur impose, quand il ne va pas jusqu'à nous mettre dans l'impossibilité d'en apercevoir quoi que ce soit.[147]

---

[146] *Race et histoire*, Paris, Gallimard, *Folio Essais*, 1987 [1e éd. 1952], p. 42.

[147] *Ibid.*, p. 42-43.

Bref, notre incapacité à donner sens, et donc consistance, aux manières de vivre qui ne sont pas les nôtres apparaît considérable et à la rigueur insurmontable.

Ce jugement auquel semble aboutir la réflexion de Lévi-Strauss est pour Merleau-Ponty intenable[148], et ce pour une double raison. En premier lieu, une position rigoureusement relativiste comme celle que Merleau-Ponty croit déceler dans *Race et histoire* apparaît intrinsèquement contradictoire. En effet, souligne Merleau-Ponty, pour pouvoir dire de toutes les cultures qu'elles sont à la fois closes sur elles-mêmes et incommensurables les unes aux autres, il faut se situer dans une position d'extériorité par rapport à l'ensemble des systèmes culturels. Seule une vision totale des systèmes sociaux et de leurs rapports autorise à affirmer leur stricte relativité. Autrement dit, force est de reconnaître que le relativisme le plus rigoureux présuppose l'existence d'un point d'universalité absolue. Mais par ailleurs, l'idée que la compréhension entre les cultures serait quasiment impossible outrepasse la réalité de notre expérience des institutions sociales. Ces dernières en effet sont d'une nature plus ambiguë que ne le laisse supposer l'argument de Lévi-Strauss. Car, s'il est vrai que les institutions qui organisent notre expérience nous inscrivent dans une compréhension particulière de l'existence humaine, elles nous ouvrent simultanément à l'intelligence des autres systèmes institutionnels. Dans les notes de cours, on rencontre ainsi l'affirmation suivante : « double aspect de l'institution : elle est elle-même et au-delà d'elle-même, *restriction et ouverture*. »[149] L'institution est certes restrictive en ce sens qu'elle nous place sur un chemin d'action orienté dans une direction donnée. Mais si l'institution oriente ainsi notre conduite, c'est qu'elle consiste d'abord en une certaine mise en forme des problèmes posés par l'existence. Aussi, et quelle que soit la rigidité des règles dans lesquelles elle se matérialise, l'institution nous maintient-elle malgré tout dans l'interrogation au sujet du fait de l'existence. Or, pour cette raison, nous sommes davantage ouverts à la compréhension des autres cultures que les extravagances de l'ethnocentrisme ne pourraient le laisser croire. D'une part, nous sommes portés, par un savoir plus moins conscient de la nature symbolique de l'institution, à soupçonner d'emblée une signification à l'œuvre dans les institutions les plus étrangères. C'est peut-être là, du reste, la raison la plus profonde qui explique que nous

---

[148] Nous laissons de côté la question de savoir si l'opinion de Lévi-Strauss concernant la relativité des cultures était effectivement, ou a toujours été, celle que Merleau-Ponty lui attribue. Ce qui nous intéresse ici, c'est la structure de l'argument que Merleau-Ponty entend réfuter.

[149] *L'Institution dans l'histoire personnelle et publique*, *op. cit.*, p. 43. (Je souligne.)

puissions être choqués par des règles dont nous ne parvenons pas à fixer rapidement la signification présumée. L'épreuve même de l'incompréhension à l'égard des cultures éloignées de la nôtre témoignerait ainsi d'une disposition première à la compréhension, d'une recherche spontanée du sens de tout système social. Et d'autre part, c'est encore notre rapport aux institutions qui nous permet de surmonter parfois cette épreuve. En effet, dans la mesure où notre expérience pratique s'inscrit dans un cadre symbolique, nous ne pouvons jamais abandonner la question du sens de l'existence. Voués ainsi à l'interrogation, nous devenons capables d'imaginer d'autres réponses possibles aux problèmes humains que celles produites par notre culture. En d'autres termes, à suivre la réflexion de Merleau-Ponty, ce serait le fonctionnement même de l'institution symbolique qui nous pousserait à prendre conscience de la singularité de notre monde culturel et à désirer son dépassement. Mais de ce fait, si ce dépassement est possible, il ne peut jamais être accompli de façon complète. Si nous pouvons entrer dans la compréhension des sociétés étrangères, cela ne peut se faire que par un déplacement de nos références, et non en nous arrachant réellement au monde qui est le nôtre. Au final, le phénomène de l'institution symbolique des sociétés suscite ainsi irrémédiablement la question de l'universel, c'est-à-dire celle de savoir s'il existe un au-delà des cultures particulières : « y a-t-il un horizon unique de tous les horizons institutionnels ? »[150] Ici, l'important pour Merleau-Ponty est de montrer que le fonctionnement de l'institution rend l'apparition de cette question incontournable, tout en rendant impossible une résolution définitive du problème ainsi posé. En raison de notre appartenance à un monde symbolique, nous ne pouvons éviter la question de l'universel ; mais pour cette raison même, nous ne serons jamais en mesure de faire l'expérience d'un universel pur. « L'institution a donc double face et par là *réserve cette question dernière.* »[151]

On peut rendre plus concrète l'interprétation merleau-pontienne de l'institution en l'illustrant à partir d'un exemple tiré des notes de cours au Collège de France. Cette illustration fera paraître l'originalité du propos de Merleau-Ponty mais aussi les difficultés relatives à l'extension presque indéfinie du sens de l'institution que l'auteur accomplit. Pour décrire le fonctionnement de l'institution dans l'histoire publique, Merleau-Ponty se réfère parfois au problème du mariage ; mais aussi régulièrement au problème de la croyance et de

---

[150] *Ibid.*, p. 46.

[151] *Ibid.*, p. 46. (Je souligne.)

l'incroyance. C'est ce second exemple auquel nous choisissons de nous intéresser. Notons d'abord que la réflexion de Merleau-Ponty sur ce sujet est conduite à partir de sa lecture de l'ouvrage de Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle*, paru pour la première fois en 1942. L'enquête historique de Lucien Febvre prend sa source dans une perplexité ; celle qu'éprouve l'homme contemporain lorsqu'il tente de saisir la nature de la foi, ou l'absence de foi, de l'individu du XVIe siècle. En effet, cette tentative semble ne jamais pouvoir aboutir, car dès que le jugement se concentre sur le comportement de tel ou tel personnage du siècle de Rabelais, les critères de définition semblent se brouiller et l'on se met à douter de ce que c'est que croire, qu'être chrétien, qu'être athée. « Quand, nous plaçant bien en face d'un homme du XVIe siècle, l'interrogeant, lui et ses contemporains, nous essayons de définir sa foi, jamais nous ne sommes vraiment sûrs de lui – ni de nous. »[152] D'où le caractère profondément arbitraire des portraits réalisés d'un homme comme Rabelais. L'un peut en faire un adepte caché de la Réforme ; un autre encore peut arguer de la liberté des propos de l'auteur de *Pantagruel* pour affirmer son rationalisme, voire son athéisme. Les deux peintures sont également convaincantes et aussi invraisemblables, toutes deux résultant de la projection de nos catégories d'interprétation sur un siècle auquel elles ne s'appliquent pas, ou mal. Aussi l'enquête de Febvre vise-t-elle à ressaisir l'esprit vrai du XVIe siècle, afin de préciser quels étaient effectivement les choix spirituels accessibles, ou les attitudes humaines disponibles aux hommes de ce temps. Pour cela, l'auteur s'emploie à lire au plus près les textes contemporains de la parution des livres de Rabelais, de façon à déterminer ce que les écrivains du XVIe siècle entendaient verser dans leurs écrits et, davantage encore, ce que leurs lecteurs étaient susceptibles d'y trouver ou d'y mettre. De cette façon se trouve balisé, si l'on peut dire, le champ des possibles spirituels de l'époque concernée. Ce travail conduit Febvre à une conclusion tranchée : l'athéisme, tel que nous l'entendons, n'est pas une option ouverte au XVIe siècle, car rien dans l'esprit du temps – dans l'état de la science, de la philosophie, des mœurs ou du langage – ne peut venir étayer une absence réelle et complète de rapport au divin[153].

---

[152] *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 15.

[153] « Donc, l'incroyance des hommes du XVIe siècle, dans la mesure où elle fut réalité – il est absurde, et puéril, de supposer qu'elle fut, si peu que ce soit, comparable à la nôtre. Absurde et anachronique. Et faire de Rabelais la tête de liste d'une série linéaire, à la queue de quoi nous inscririons les "libres penseurs" du XXe siècle (à supposer d'ailleurs qu'ils forment un bloc, et qu'ils ne diffèrent pas profondément les uns des autres par leur tour d'esprit, leur expérience scientifique et leurs arguments particuliers) c'est une insigne folie. Tout ce livre l'a montré, ou bien il ne vaut rien. » *Ibid.*, p. 424.

Merleau-Ponty appuie donc son élaboration de la notion d'institution sur cette argumentation de Febvre, dont il tire des conclusions à la fois proches et éloignées de l'intention de l'historien. Tout d'abord, Merleau-Ponty discerne dans le travail de ce derier une illustration du caractère institué des choix spirituels. En effet, l'enquête de Febvre, en manifestant l'écart irréductible qui sépare le XVIe siècle du nôtre, révèle que nos attitudes spirituelles sont profondément orientées par l'institution sociale de la question religieuse. Si, à une époque donnée, toutes les possibilités spirituelles ne sont pas disponibles, c'est que celles-ci dépendent de l'état des institutions, c'est-à-dire, en l'occurrence, de la façon dont est mise en forme, dans les représentations et les relations sociales, la question du rapport entre l'humain et le divin. Ainsi, tout indique qu'au XVIe siècle, la formulation de la question la fait porter sur le vrai Dieu, ou sur la véritable nature de la relation homme-Dieu – mais non sur l'existence ou l'inexistence de Dieu. Or, dans ce contexte institutionnel, l'expérience de l'athéisme au sens radical où nous l'entendons semble, en pratique, interdite. « Pas d'appuis de l'irréligion : outillage mental, mots qui manquent, pas de perspective, de syntaxe (…). »[154] Dire, comme le fait ici Merleau-Ponty, que l'incroyance véritable ne peut se manifester faute de mots pour se dire et d'un langage pour se penser, c'est souligner combien l'expérience individuelle de la foi ou de son contraire prend appui sur un dispositif institutionnel qui lui donne forme, et révéler ainsi le contenu historique de l'expérience personnelle. Est-ce à dire que l'expérience spirituelle procède d'une contrainte institutionnelle ? La figure de Rabelais illustre au contraire le fait que les institutions constituent le cadre d'exercice de la liberté individuelle. En effet, bien que le chemin de l'incroyance véritable lui soit barré, l'écriture de Rabelais manifeste la singularité de son auteur de telle manière qu'il va jusqu'à nous apparaître comme le précurseur de la libre pensée. Installé dans son siècle, pétri comme lui d'une religion qui partout a « prise sur la vie »[155], Rabelais fait subir à l'expérience religieuse un glissement aussi important qu'imperceptible sur le moment. D'un côté Rabelais reprend et par là fait vivre la logique institutionnelle de son temps ; de l'autre, il la déplace insensiblement en direction d'un siècle à venir. Et ces deux mouvements ne font qu'un. « Et l'écrivain, le précurseur, n'est pas seulement reflet des autres, son "temps" n'est pas une île où il soit enfermé. Il peut faire des pointes hors de lui. Simplement, il faut commencer par le placer dans horizon historique pour évaluer ce qui en lui précède (autrement son temps ne

---

[154] *L'Institution. La passivité*, *op. cit.*, p. 112.

[155] *Ibid.*, p. 112.

“changerait“ pas). »[156] Il faut bien que l’individu précurseur soit d’abord *de* son temps s’il doit pouvoir entrainer le temps un peu plus loin ; c’est précisément ce que le fonctionnement de l’institution autorise.

Cette remarque nous introduit à ce qui, pour Merleau-Ponty, constitue la seconde leçon du texte de Febvre. En nous donnant à voir le travail d’un écrivain précurseur, Febvre nous révèle également, sans doute malgré lui, que les époques, aussi distinctes soient-elles, ne sont pas strictement fermées sur elles-mêmes. Si Rabelais peut annoncer un esprit critique qui n’est pas de son temps, s’il peut être pris pour un incroyant bien qu’il n’en soit pas, c’est qu’il existe une sorte de communication entre les temps qui n’annule pas leur différence. Plus encore, souligne Merleau-Ponty, cette ouverture d’une époque à l’autre est attestée par le travail même de l’historien lorsqu’il nous rappelle à la singularité des siècles passés. En effet, si cette singularité était complète, nous ne pourrions aucunement la mesurer. Si les institutions qui caractérisent une époque étaient absolument particulières, nous ne serions jamais en mesure de nous rapporter à elles pour évaluer la distance qui nous en sépare. Certes, l’ouvrage de Febvre semblerait démontrer « l’insularité des temps ». Mais, faut-il aussitôt ajouter, « s’ils étaient insulaires, nous ne verrions pas même leur différence. »[157] Nous retrouvons ainsi la proposition chère à Merleau-Ponty selon laquelle l’appartenance à un monde institutionnel ouvre également à la compréhension de systèmes institutionnels différents. C’est parce que nous sommes d’un monde où la notion de foi est significative mais possède un sens particulier que nous sommes à même de concevoir une époque où cette même notion revêtait un sens autre ou décalé. Sur sa fin, le texte de Merleau-Ponty nous invite d’ailleurs à pousser plus loin encore l’affirmation d’une relation intime entre les époques. Les dernières notes de Merleau-Ponty concernant le livre de Febvre suggèrent en effet non seulement que nous sommes capables d’appréhender la différence qui nous sépare des hommes du XVIe siècle, mais que nous serions embarqués avec eux dans une même interrogation au sujet de la croyance et de l’incroyance. Dans cette aventure commune, les hommes « inspirés » du XVIe siècle pourraient nous en apprendre sur la religion certes, mais aussi sur l’incroyance. Et nous, hommes d’un siècle irréligieux, nous aurions quelque chose à dire non seulement de l’athéisme mais encore de la foi. Comment cela ?

---

[156] *Ibid.*, p. 112.

[157] *Ibid.*, p. 112.

Le XVIe siècle était tout imprégné d'esprit de religion, mais d'une religion volontiers légère et moralement indulgente (du côté catholique du moins). À l'inverse, notre compréhension de l'expérience spirituelle repose sur une opposition nette entre l'athéisme ou la négation du divin et la foi, qui est crainte de Dieu. Ainsi, lorsque nous explorons le monde de Rabelais, découvrons-nous d'abord que la religion peut avoir prise sur toute une société. Mais aussi nous apprenons que la foi peut être moins pieuse ou moins craintive que nous ne la pensons. Les plaisanteries cléricales du XVIe siècle, que nous ressentons comme blasphématoires quand elles étaient parfaitement admises, nous révèlent tout à coup qu'en matière spirituelle nous sommes les puristes. Tout cela enrichit notre intelligence de la foi. En même temps, cela dessine une figure de l'incroyance qui ne mérite pas moins notre intérêt. En effet, quand la religion est à ce point diffuse dans les idées et dans les mœurs, faut-il encore parler de croyance ? Après tout, la légèreté du discours des chrétiens ne trahit-elle pas l'insignifiance de leur foi personnelle ? « Les plaisanteries cléricales (…) prouvent peut-être notre purisme, – mais aussi le non purisme du XVIe siècle, peut-être que le christianisme y est trop institué pour être [vécu], peut-être que le christianisme authentique suppose non-institution, in-croyance relative, quelque chose qui ne va pas de soi. »[158] Parce qu'il est religieux, le XVIe siècle nous informe non seulement sur la nature de la religion, mais sur une forme peut-être tout à fait profonde d'incroyance. Cependant, suggère Merleau-Ponty, cet enseignement vient aussi de nous. Nous ne tirerions rien de notre enquête sur la religion au XVIe siècle si nous n'avions une expérience propre de l'athéisme et de la foi. D'une part en effet, la possibilité que nous avons de nier l'existence de Dieu nous rend sensibles à l'emprise sociale du christianisme au XVIe siècle. Et, d'autre part, c'est parce que chez nous la foi est une option choisie que ce christianisme nous apparaît en même temps léger ou désinvolte. Ainsi « l'in-croyance » de notre temps nous donne-t-elle à notre tour quelque chose à dire de la foi. Nous voyons donc que, pour Merleau-Ponty, l'histoire ne consiste pas seulement dans le passage d'un monde religieux à un monde athée, mais dans l'élaboration continue de la question de la croyance.

On perçoit bien l'enjeu de la redéfinition par Merleau-Ponty de la notion d'institution. Réinterprétée comme une « expérience matricielle » ou une « matrice symbolique », l'institution apparaît comme l'instance permettant de relier l'existence personnelle à celle de

---

[158] *Ibid.*, p. 113.

la société et de rendre possible la communication entre des systèmes sociaux différents. Autrement dit, l'analyse merleau-pontienne de l'institution éclaire la condition historique de l'homme : celle d'un être qui participe d'une durée conjointement personnelle et publique. Cependant, l'interprétation merleau-pontienne de l'institution apparaît doublement problématique. Tout d'abord, l'analyse de Merleau-Ponty donne parfois l'impression d'affaiblir exagérément les différences et les changements de cap internes à l'histoire sociale et politique. En dépit de la clarté de ses principes, et de la volonté de Merleau-Ponty de tenir ensemble l'événementialité et la continuité de l'histoire humaine, la réflexion merleau-pontienne tend à intégrer tous les phénomènes sociaux et politiques dans une histoire dont l'unité semble l'emporter sur toutes les formes de rupture. De cette façon, le texte de Merleau-Ponty pourrait, malgré l'intention explicite de l'auteur, donner le sentiment d'une historicité complète de l'existence humaine, d'une sorte de clôture de l'histoire sur elle-même. D'autre part, l'interprétation merleau-pontienne de l'institution conduit nécessairement à un élargissement considérable du champ d'application de la notion. Du fait de son rôle charnière, l'institution entre en opération chaque fois qu'une articulation temporelle s'effectue à l'intérieur de l'expérience individuelle ou sociale. Ainsi l'institution devient-elle véritablement coextensive à l'existence humaine. Or, la conséquence de cette extension est de rendre en apparence plus indistincts les contours du domaine politique. En effet, si une structure institutionnelle est à l'œuvre dans toute l'existence humaine, c'est, semble-t-il, que l'institution ne caractérise pas en propre le champ de l'expérience politique. À cet égard, il est d'ailleurs significatif que Merleau-Ponty se concentre dans son enseignement sur des exemples d'institutions collectives (le mariage, la croyance) dont le caractère politique n'apparaît pas, ou du moins pas directement. Avec l'élargissement de la notion d'institution, se pose ainsi le problème de la spécificité politique de l'institution – qui n'est pas seulement celui de la spécificité de l'institution politique. En d'autres termes, la question est moins de déterminer s'il existe une catégorie d'institutions parmi d'autres que l'on pourrait nommer « institutions politiques », que de savoir s'il est un lien entre le phénomène de l'institution et le fait pour les hommes de participer à une aventure proprement politique. Or l'on peut dire que, sous ce rapport, Lefort reprend la question exactement où Merleau-Ponty l'avait laissée. Dans son interprétation des phénomènes politiques, Lefort recourt en effet à une idée de l'institution visiblement très proche de celle élaborée par Merleau-Ponty. Mais il y recourt précisément afin de ressaisir la dimension politique des sociétés humaines. Comme l'indique

l'intitulé du cours de 1966-67 transcrit avec Marcel Gauchet, « le politique » ne désigne pas autre chose que le mode d' « institution du social » auquel une société correspond[159]. Ainsi y aurait-il pour Lefort un rapport intrinsèque entre le phénomène de l'institution et celui du politique. Quel est donc ce rapport ? Comment la notion élargie de l'institution permet-elle de penser le caractère politique d'une société ?

D - De Merleau-Ponty à Lefort : histoire et institution politique

À suivre la description de Merleau-Ponty, tous les domaines de l'expérience sociale semblent régis par une logique institutionnelle. Tous en effet – du domaine de la peinture, à celui de l'administration et jusqu'au domaine spirituel – laissent apparaître dans leur fonctionnement la présence d'une matrice symbolique se développant à travers les conduites et les initiatives personnelles. Or l'étendue apparemment indéfinie du champ de l'institution atteste précisément pour Lefort la dimension politique de l'expérience sociale. S'il faut parler d'une primauté du politique, c'est en effet qu'il n'est pas, dans le monde social, d'expérience particulière qui ne s'inscrive dans une logique institutionnelle déjà à l'œuvre. Cela signifie d'une part que, dans chaque domaine considéré séparément, les conduites individuelles répondent, comme le montrait Merleau-Ponty, à une interrogation déjà mise en forme symboliquement : ainsi le croyant et l'athée répondent-ils tous deux à une certaine formulation du problème du divin. Mais cela signifie encore, d'autre part, que tous les domaines de l'expérience collective, avec leur variété, s'inscrivent dans une compréhension première du problème de l'être même du social. Ici réside, pour Lefort, le principe politique de l'expérience sociale. Si celle-ci est de nature politique, c'est qu'elle s'organise en fonction de la question de l'être de la société :

> La logique qui organise un régime politique par-delà le discours explicite où nous l'appréhendons d'abord, est celle d'une réponse articulée à l'interrogation ouverte par l'avènement et dans l'avènement du social comme tel.[160]

---

[159] « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », paru dans *Textures*, 1971. Dans l'avant-propos aux *Essais sur le politique*, Lefort nous invite pareillement à « accueillir l'idée d'une nécessaire institution politique du social ». *Op. cit.*, p. 10.

[160] « Sur la démocratie », *art.cit.*, p. 8-9.

D'où vient qu'il y ait un monde social et que quelque chose comme la société prenne forme ? Telles sont les questions auxquelles les hommes sont confrontés, et dont chaque société politique offre une interprétation, sans que ces questions puissent jamais être vraiment résolues. Pour Lefort, l'analyse d'une société suppose ainsi que l'on sache discerner le mode d'institution politique qui la caractérise, c'est-à-dire la manière dont est formulé et interprété, dans l'expérience de cette société, le problème de son avènement.

Loin de marquer l'effacement du domaine politique, l'extension du champ institutionnel témoignerait donc de l'efficace du politique à l'intérieur de la société. Pour le dire sommairement : si l'institution est partout, c'est que l'ensemble social lui-même procède d'une institution politique, d'une mise en forme politique de l'énigme constituée par l'être de la société. Encore faut-il expliciter la logique politique qui préside à l'institution de chaque société – ce que Merleau-Ponty n'a pas véritablement fait. Or, dès qu'on s'intéresse au mode d'institution politique des sociétés, on s'aperçoit que le fait d'être institué confère à chaque société une dimension historique. Parce qu'elle procède d'une institution politique, chaque société s'inscrit dans un rapport spécifique à l'histoire. En d'autres termes, nous verrons qu'en dehors du totalitarisme, il est pour chaque société une « chair de l'histoire » précisément en raison du caractère institué des sociétés humaines. En quel sens les sociétés sont-elles historiques du fait de leur institution politique ?

Si on laisse pour commencer de côté la différence entre les types de société, il apparaît tout d'abord que, de façon générale, le fait pour une société d'être politiquement instituée signifie que cette société s'établit dans un rapport fondamental à son origine. Ce rapport est à la fois de proximité et de distance. D'une part, du fait de son institution, la société ne peut se séparer de sa propre origine : dans la mesure où elle s'organise relativement à la question de son avènement, la société, suggère Lefort, se maintient dans cet avènement même. Mais dire cela, c'est reconnaître d'autre part que la société ne cesse d'advenir et donc de s'éloigner indéfiniment de son commencement. Précisément parce que, dans l'expérience sociale, s'articule une réponse au problème de l'être de la société, il apparaît que le moment où naquit cet être est toujours dépassé et ne peut être rejoint. Si chaque société est inséparablement liée à son origine, il nous faut donc reconnaître également qu'une société ne peut jamais rejoindre celle-ci. Notons que ce mouvement vers et hors de l'origine, Lefort le repère d'abord dans l'expérience de la société démocratique. Si l'on réfléchit au fonctionnement de la vie démocratique, celle-ci apparaît en effet inséparable du « moment » originel où la souveraineté

populaire et les droits de l'homme furent proclamés. Tout, dans la vie démocratique, montre que nous nous inscrivons dans une expérience politique qui trouve son origine dans la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. Mais en même temps, il apparaît impossible de situer véritablement dans le temps l'origine de la démocratie. Nous disions que la démocratie s'origine dans la Déclaration des Droits. Or, l'idée même d'une déclaration des droits interdit de situer celle-ci dans un moment déterminé. D'un côté, le fait que les droits soient déclarés signifie qu'on reconnaît leur préexistence par rapport à l'acte de déclaration. Où commence alors la reconnaissance des droits de l'homme ? On ne saurait le dire précisément. À cet égard, les révolutions démocratiques elles-mêmes apparaissent comme ayant une histoire, puisqu'elles ont pour but de conformer l'organisation du gouvernement à une idée démocratique ou républicaine antérieure[161]. D'un autre côté, souligne Lefort, la Déclaration des Droits suppose que les droits de l'homme sont perpétuellement *à déclarer*. En lui-même le texte de la Déclaration des Droits n'est rien, mais sa puissance vient de ce qu'il appelle une continuelle revendication et une constante réaffirmation des droits proclamés. La déclaration des droits est, en d'autres termes, une opération continue. Sous ce rapport, l'origine de la démocratie n'est pas non plus situable historiquement, puisqu'elle n'apparaît qu'à travers une série d'actions qui en manifestent le sens et la puissance. De même que la vie démocratique nous reporte vers le commencement de la démocratie, de même, elle nous empêche de le saisir réellement. « Du plan temporel de l'originaire au nôtre, "second", il ne saurait y avoir pure et simple discontinuité (l'origine ne pouvant être absolument dérobée), non plus que parfaite continuité (l'origine ne pouvant nous être présente). »[162] Mais il faut dire que, conformément à la logique de l'institution politique, l'origine s'éloigne en même temps qu'elle s'accomplit.

---

[161] C'est un point sur lequel John Adams a plusieurs fois insisté dans ses lettres : « Mais que voulons-nous dire quand nous parlons de la révolution ? La guerre ? Elle ne fit pas partie de la révolution ; elle n'en fut qu'un effet et une conséquence. La révolution était présente dans les esprits, et c'était le résultat des quinze années, de 1760 à 1775, qui précédèrent la première goutte de sang à Lexington. Il faudrait consulter les archives des treize législatures, les pamphlets, les journaux publiés dans toutes les colonies durant cette période pour déterminer les étapes qui ont permis que l'opinion publique soit éclairée et consciente de l'autorité du Parlement sur les colonies ». Et encore : « Mais que voulons-nous dire quand nous parlons de "révolution américaine" ? S'agit-il de la déclaration d'indépendance ? La révolution était dans l'esprit et dans le cœur des gens ; ce fut un changement de leurs sentiments religieux, de leurs devoirs et de leurs obligations. » Lettres citées par A. Amiel dans son introduction à la dernière traduction française du *Fédéraliste*, Paris, Garnier Classiques, 2012, p. 16-17.

[162] « Sur la démocratie », *art. cit.*, p. 14

On perçoit bien ici ce que la réflexion de Lefort doit à celle de Merleau-Ponty. En effet, le texte que nous venons de citer ne peut manquer de nous rappeler le propos de Merleau-Ponty au sujet de la pensée, que Lefort a lui-même commenté. Souvenons-nous que, dans la perspective de Merleau-Ponty, la pensée se puise à la source de l'expérience irréfléchie, mais de telle manière qu'elle s'en éloigne en la réfléchissant. Dans le cas de la démocratie, comme dans le cas de la pensée, nous avons affaire à une expérience, personnelle ou politique, qui s'accomplit de façon à désigner et à recouvrir son origine. Parallèlement, la théorie lefortienne de l'institution politique rappelle l'analyse merleau-pontienne du phénomène de la *naissance*, c'est-à-dire de la venue au monde du sujet avec son corps propre. Le phénomène de la naissance, disait Merleau-Ponty, signifie que le sujet est une liberté, mais une liberté donnée à elle-même. La naissance est le commencement de toute l'activité du sujet, mais aussi la source de toute passivité, puisque le sujet reçoit originellement la vie à travers son corps propre. Par suite, sa naissance constitue pour l'individu une double exigence d'originalité et de fidélité. En un sens, l'histoire individuelle s'inscrit tout entière dans la continuité de l'expérience première de la venue de l'individu au monde. Mais, dans la mesure même où cette expérience est celle de l'avènement d'un être nouveau, le sujet ne peut y être fidèle qu'en agissant de manière originale : aussi le sujet ne peut-il communiquer avec sa propre origine qu'en s'engageant chaque fois plus avant dans son existence[163]. Commentant cette analyse de Merleau-Ponty, Lefort écrivait que la venue du sujet au monde « ne marque pas seulement l'avènement d'un être, mais avec lui, le fait d'une naissance continuée, de telle sorte que cet être n'est ce qu'il est que dans la fidélité à son origine et dans le jaillissement qu'elle lui communique. »[164] Il est donc clair que l'analyse merleau-pontienne de la naissance nourrit l'interprétation politique de Lefort. À propos de l'institution politique du social, nous pourrions aussi parler d'une naissance continuée de la société – si cette expression ne risquait par ailleurs de nous entraîner vers une naturalisation du social tout à fait étrangère à la pensée de Lefort. Mais du moins cette formule permet-elle de mettre en évidence la dimension historique de la vie collective, en nous donnant l'idée d'un rapport à l'origine qui ne s'accomplit que dans la poursuite de l'expérience sociale.

Avant d'entrer plus avant dans l'analyse de l'historicité des sociétés politiques, arrêtons-nous pour souligner la dimension phénoménologique contenue dans le propos de

---

[163] Nous retrouvons également ici la théorie arendtienne de la naissance.

[164] Su*r une colonne absente*, *op. cit*., p. 28.

Lefort. De ce qui précède, il ressort en effet qu'en raison de son institution politique, la société possède une nature phénoménale. Nous avons montré que la société s'articule à partir d'une compréhension particulière de l'être social ; cette compréhension étant formulée « à l'origine », c'est-à-dire antérieurement à toute action particulière étant accomplie au sein de la société. Cependant, avons-nous aussitôt ajouté, le moment premier de l'institution, celui-là même où serait posée et traitée « la question du social comme tel » ne saurait être circonscrit dans le temps ou dans l'espace. Au contraire, l'institution se présente comme une opération continue, le sens donné à l'existence de la société se révélant à travers l'expérience sociale elle-même. S'il est donc une « décision » instauratrice de la vie sociale, celle-ci se découvre seulement dans la « logique » du fonctionnement de la société, pour reprendre un terme déjà rencontré au sujet de la société totalitaire. Cela signifie d'une part que le fondement de la société n'existe nulle part en soi : si la société s'origine dans une décision, qui de surcroît n'a jamais eu lieu à proprement parler, on ne peut imaginer le fondement de la société établi ou réalisé quelque part. Mais à l'inverse, on ne peut définir la société comme l'objet d'une représentation ou d'une volonté. Si nous reconnaissons que la décision concernant l'être de la société n'a jamais eu lieu réellement, mais s'accomplit dans le cours de la vie sociale, nous devons aussi admettre qu'il n'est pas de conscience pour formuler cette décision[165]. Le social, conclut Lefort n'existe donc ni en fait ni en idée. C'est pourquoi Lefort recourt à l'adjectif « symbolique » pour caractériser la nature du social, de manière à échapper à une définition empirique et à une conception idéaliste de la société. L'expérience sociale relève du symbolique, parce qu'elle est fondée sur une proposition concernant la société, mais qui n'a pas été énoncée par un sujet. Or nous pourrions également dire, sans trahir la réflexion de Lefort, que le social est de nature phénoménale, qu'il se donne à la manière d'un phénomène. En effet, à partir d'une origine présente et absente, la logique de l'expérience sociale ne cesse de se manifester, ou de se donner à voir à travers cette expérience même. Nous dirions en d'autres termes que la réalité du social consiste entièrement dans son apparaître ; du fait même de son institution politique, le social existe en apparaissant. À ce point, nous comprenons ce que l'idée d'une phénoménologie du politique peut avoir de nécessaire. Dans le cadre de l'interprétation lefortienne, il appartient à la nature du politique de se manifester

[165] « Il ne s'agit chaque fois que d'une *Décision* qui fait sens, mais n'a pas à s'énoncer, qui implique certes une *identité* sociale, mais nullement une conscience. », « Sur la démocratie », *art.cit.*, p. 11.

comme un phénomène, de sorte que l'objet politique requiert de lui-même une sorte d'analyse phénoménologique[166].

Nous avons indiqué que, de façon générale, toute société politique possède une nature historique, parce qu'elle s'inscrit dans un rapport à l'origine qui s'accomplit dans l'expérience sociale. Ainsi se trouve ouvert, déployé, le temps de l'histoire collective. Cependant, cette proposition générale appelle une analyse des différents types de société et de leur expérience du temps historique. En effet, si toute société s'organise à partir d'une certaine position du problème social, il nous faut comprendre comment ce problème est chaque fois posé et traité dans l'expérience. Il nous faut comprendre, en d'autres termes, comment chaque société se rapporte à son origine dans le cours de son existence. L'analyse de Lefort, qui vise à discerner la logique politique à l'œuvre dans les différents types de société, s'est ainsi concentrée sur l'allure manifeste de l'expérience sociale et sur le régime d'historicité sous-jacent à cette expérience. Pour chaque société qu'il a étudiée, Lefort s'est efforcé de décrire la forme des rapports sociaux et le rapport au temps contenu dans celle-ci. Dans la fin de ce chapitre, nous voudrions donc suivre l'analyse lefortienne de deux types de société : la société démocratique d'une part, et les sociétés dites « sans histoire » d'autre part. Notre lecture sera guidée par une double question. La première concerne les sociétés « sans histoire ». Comment parler de société « sans histoire », s'il est vrai que toute société est de nature historique comme nous venons de l'affirmer ? La seconde question porte sur la démocratie. De prime abord, en effet, la démocratie se présente comme le régime dans lequel l'action politique n'est pas ordonnée à la poursuite d'une tradition et, de ce fait, semble déliée de son propre passé. La démocratie apparaît certes comme historique, mais en ce sens qu'elle se projette vers le futur et semble en apparence délivrée du lien à l'origine. L'analyse de Lefort vaut-elle alors pour la démocratie ? Il apparaît que oui, puisque Lefort déclare avoir saisi le sens de l'institution politique du social en réfléchissant sur l'expérience démocratique. La question est alors de savoir

---

[166] Cette compréhension du social comme *phénomène* est explicitement énoncée par Lefort au sujet du fonctionnement du pouvoir dans le *Prince* de Machiavel. Machiavel compose une sorte de phénoménologie du politique, dans la mesure où il cherche à lire, dans les actions du prince et son rapport aux sujets, le mode d'institution de l'État. Ce que Machiavel nous révèle ainsi, c'est que : « Il n'y a rien d'autre dans l'histoire que ce qui *apparaît*, c'est-à-dire les actions des hommes et les événements autour desquels elles se nouent (…). Mais ce qui apparaît porte avec soi un sens, est d'emblée matière à langage, puisque nous y saisissons toujours des rapports, de telle sorte que l'existant cesse d'être ce fait brut et opaque qui défie la pensée. » *Le Travail de l'œuvre,* Paris, Gallimard, *Tel*, 2008 [1e éd. 1972], p. 358. (Souligné par Lefort.) Voir aussi p. 407 : Machiavel « change la question en prenant pour point de départ un *phénomène* : le prince tel qu'il se présente dans la relation gouvernant-gouverné. » (Souligné par Lefort.)

comment et dans quelle mesure, la société démocratique demeure liée à son origine et quelles sont pour Lefort les conséquences de son analyse en termes d'action politique.

E - L'expérience des sociétés « sans histoire »

Parallèlement à sa réflexion sur la démocratie, Lefort n'a cessé de méditer sur l'expérience des sociétés dites « sans histoire ». Par cette expression – dont nous remettons à plus tard l'élucidation –, Lefort désigne notamment les sociétés tribales d'Afrique, d'Océanie ou d'Amérique, comme par exemple les tribus indiennes d'Amérique du Sud étudiées par Pierre Clastres. Concentrons-nous donc sur le mode de coexistence de ces sociétés que Lefort analyse au travers de divers documents et comptes-rendus ethnographiques. À distance de la société démocratique, les sociétés sans histoire se distinguent par un régime de coexistence très faiblement conflictuel. Ce n'est pas que, dans ces sociétés, les sources de rivalité manquent. Mais tout se passe ici comme si la manifestation des tensions latentes entre les individus était prévenue ou empêchée. En effet, sitôt qu'une division se rend perceptible, celle-ci est reprise à travers un système de rites et de pratiques qui l'empêchent de se concrétiser. Alors que, nous le verrons, la démocratie suppose que les conflits soient continuellement manifestés et réfléchis, ici, au contraire, toute tension sociale se trouve d'emblée désamorcée. « Le clivage du corps social, écrit Lefort, n'a pas *d'acteurs*, il n'est pas *agi* (…). »[167] Comme l'indique cette citation, le consensus apparent dans les sociétés sans histoire n'équivaut pas à une absence de clivages sociaux. Mais il signifie que ceux-ci sont comme privés de signification collective, parce qu'ils ne sont pas repris et portés par les agents. Comment s'opère concrètement cette réduction du clivage à l'insignifiance ? Les exemples évoqués par Lefort sont divers. Nous retiendrons en particulier l'exemple de la société balinaise présenté par Lefort comme paradigmatique du fonctionnement de la société sans histoire[168]. *Dans Les Formes de l'histoire*, Lefort s'efforce en effet d'analyser la logique

[167] « Sur la démocratie », *art. cit.*, p. 26.

[168] *Les Formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, p. 41.

de la vie sociale balinaise, telle qu'elle fut décrite par l'anthropologue anglo-américain Gregory Bateson dans les années 1940[169].

Si nous suivons les descriptions de Bateson, la société balinaise manifeste une étonnante absence d'interaction cumulative susceptible de générer un accès de rivalité ou de mésentente entre les individus. Dans les relations balinaises, toute montée en puissance affective semblerait contrôlée de manière à déboucher sur un plateau et non sur un pic émotionnel[170]. Un tel contrôle est notamment rendu possible par le rejet de ces moyens de communication, pour nous ordinaires, grâce auxquels un individu est susceptible de prendre une ascendance particulière sur d'autres. En particulier, Bateson souligne que la rhétorique et l'éloquence sont entièrement exclues du discours balinais[171]. Parallèlement, la société balinaise est établie selon une stricte hiérarchie des individus et des rôles qui rend

---

[169] « Bali : the Value System of a Steady State », in *Social Structure, Studies Presented A.R Radcliffe-Brown*, ed. Meyer Fortes, Oxford, At the Clarendon Press, 1949, p. 35-53. Et G. Bateson, M. Mead, *Balinese Character : a Photographic Analysis*, New York, New York Academy of Sciences, 1942, 277 p.

Notons que l'hypothèse du caractère exemplaire de la société balinaise ne serait sans doute pas reprise par Bateson, dans la mesure où, pour ce dernier, le fonctionnement de la société balinaise contraste fortement avec celui des sociétés qu'il avait précédemment étudiées, en particulier, les Iatmul de Nouvelle-Guinée. Cf. « Bali : The Value System of a Steady sSate », in *Social Structure, Ibid.*. Au début de ce texte, après avoir décrit un certain type de conduites repéré chez les Iatmul – les schismogenèses – Bateson conclut : « On ne trouva pas de schismogenèses à Bali ». (p. 39). Les schismogenèses constituent des comportements interactionnels : un individu B agit en réponse à l'attitude d'un individu A, soit en l'imitant, ce qui peut conduire à une surenchère rivale (entre les hommes Iatmul par exemple), soit en adoptant l'attitude inverse (ce qui permet la coexistence harmonieuse des hommes et des femmes Iatmul, mais peut parfois entraîner une dramatisation des conflits lorsque l'attitude des parties s'éloigne de plus en plus.) Si les schismogenèses n'existent pas dans la société balinaise, cela signifie, écrit Bateson, que « la tendance, peut-être fondamentalement humaine, à l'interaction personnelle cumulative est ici interrompue. » (p. 40) Pour Bateson, ce phénomène est particulièrement visible dans l'éducation des enfants balinais que la mère provoque à l'interaction, notamment sexuelle, avant de se détourner brutalement au moment où l'enfant commence à interagir.

[170] Selon Bateson, nous aurions ici affaire à un modèle social si prégnant qu'il se retrouverait même dans la musique balinaise, celle-ci étant caractérisée par une progression contrôlée du rythme et des motifs détachée de tout point musical culminant. *Ibid*., p. 40.

[171] « Les techniques formelles de l'influence sociale – l'art oratoire et les moyens similaires – sont presque totalement absents de la culture balinaise. Réclamer l'attention continue d'un individu ou exercer une influence émotionnelle sur un groupe sont [des comportements] également détestables et virtuellement impossibleS ; car en de telles circonstances, l'attention de la victime s'évanouit rapidement. Même ce type de discours continu qui serait utilisé dans la plupart des cultures pour la narration d'histoires n'intervient pas à Bali. Dans le cas typique, le narrateur s'interrompra après une phrase ou deux, et attendra que quelque membre de l'audience lui pose une question concrète au sujet d'un détail quelconque de l'intrigue. » *Ibid.,* p. 41.

parfaitement improbable la lutte pour les titres à la reconnaissance sociale[172]. Sur la base des travaux de Bateson, Lefort élabore ainsi l'image d'une société tout entière tendue vers la prévention du conflit et de ses effets déstabilisateurs :

> La singularité de Bali – écrit-il – tient en ceci que tous les conflits ou, plus généralement, toutes les oppositions, qu'on voit ailleurs se développer, sont ici surmontés et réduits dans le but de préserver un équilibre social fondamental. Tout se passe comme si la vie balinaise obéissait à un impératif essentiel : maintenir la stabilité.[173]

Ce passage nous intéresse à plusieurs titres. Tout d'abord, il nous indique comment l'analyse d'une société est susceptible d'éclairer le fonctionnement d'une autre. Lorsque nous nous pencherons sur la situation démocratique, il apparaîtra en effet de façon évidente que la société balinaise s'organise à l'inverse, pourrait-on dire, de la démocratie. Ici, la société balinaise illustre le cas d'une société tout occupée à réduire les tensions qui l'habitent ; là, nous verrons que la démocratie offre le spectacle d'une société presque entièrement livrée au conflit. Sous ce rapport, l'analyse lefortienne semble confirmer la proposition de Merleau-Ponty selon laquelle l'appartenance de l'homme à une société ne l'enferme pas entièrement dans une compréhension du problème social, mais le rend en même temps capable de se rapporter aux autres mondes sociaux, non pas d'un point de vue universel, mais par rapprochement et comparaison. En outre, dans le passage cité, Lefort nous avertit de l'effort politique que suppose le maintien de la stabilité au sein de la société balinaise. En effet, l'équilibre balinais nous est présenté par Lefort comme le résultat visible d'un véritable travail politique de réduction des divisions sociales. Autrement dit, il y aurait de l'illusion à voir dans la stabilité manifeste des rapports sociaux balinais une absence d'activité politique : l'absence de conflit répond bien à une mise en forme politique de la coexistence. Aussi, comme nous le préciserons plus loin, la notion de sociétés « sans histoire » ne signifie-t-elle pas que les sociétés ainsi dénommées seraient de nature pré-politique ou a-politique. Ce qui distingue Bali aux yeux de Lefort, c'est qu'à l'opposé d'autres formes de société, celle-ci est

---

[172] « Un individu peut, en raison d'un certain nombre de ses actes, perdre sa participation à la hiérarchie sociale, mais sa place dans celle-ci ne peut être modifiée. Qu'il revienne plus tard à l'orthodoxie et se trouve réintégré, il retournera à sa position initiale par rapport aux autres membres. » *Ibid.,* p. 41-42.

[173] *Les Formes de l'histoire*, *op. cit*., p. 41.

« politiquement » instituée de façon à maintenir les tensions sociales au niveau d'intensité le plus bas. « Nulle trace ici d'une compétition ouverte entre les groupes et les individus, mais au contraire l'image d'un effort concerté pour empêcher toute relation dynamique entre les hommes. »[174]

Cet effort dont parle Lefort se manifeste à travers les différentes pratiques rapportées par Bateson que nous avons déjà évoquées. Il passe également par un mode de règlement des différends tout à fait original que Lefort considère comme éminemment caractéristique de la société sans histoire. Exposé par Bateson, repris et analysé par Lefort, ce mode de règlement est le suivant. Lorsqu'à Bali deux hommes viennent à se quereller, ils se présentent auprès d'une autorité, non pas afin d'obtenir une décision arbitrale qui trancherait leur litige, mais afin d'être mis dans l'obligation de ne plus s'adresser l'un à l'autre la parole. Si cette obligation n'était pas respectée, les deux hommes s'engagent à payer une amende en conséquence. La logique sous-jacente à cette forme de *justice* (si le terme est ici pertinent) est bien d'empêcher en quelque façon l'expression du conflit – même si celui-ci doit à l'évidence être d'abord reconnu pour être ainsi réduit. En s'interdisant tout contact, les deux hommes suppriment l'espace de la confrontation : « ainsi empêchent-ils délibérément le conflit de se développer en le limitant à un état de fait. »[175] Dans les termes de Bateson, cité par Lefort, « il semble que les Balinais étendent aux relations humaines des attitudes fondées sur l'équilibre de l'organisme »[176]. Tout se passe, dans la société balinaise, comme si le déclenchement du conflit devait être interrompu avant que celui-ci ne fasse sentir ses effets dans l'organisme social. Ainsi le cas balinais illustre-t-il un régime de coexistence fondamentalement différent du régime démocratique. Si le conflit est ici empêché, c'est que la reconnaissance ne s'obtient pas à travers l'affrontement des individus, mais grâce à leur situation précise dans un ordre culturellement très déterminé. À Bali en effet, la hiérarchie des castes est aussi complexe qu'étroitement maîtrisée par tous. Elle exige notamment que les individus usent d'un langage différent pour s'adresser à un supérieur. Parallèlement, l'espace connu est strictement balisé, orientant les attitudes corporelles des individus de façon réglée[177]. Tous ces indices attestent

---

[174] *Ibid*, p. 41.

[175] *Ibid.*, p. 41.

[176] Bateson, « The Value System of a Steady State », in *Social Structure*, *op. cit.*, p. 51. Cité par Lefort, *Les formes de l'histoire*, *op. cit.*, p. 41.

[177] « Les Balinais sont profondément dépendants de l'orientation spatiale. Afin d'être capables de se conduire, ils doivent connaître leurs points cardinaux et si un Balinais est emmené en voiture par des routes tortueuses de sorte qu'il perd son sens des directions, il risque de se trouver sérieusement

de l'existence d'un système de reconnaissance sociale fixe. Ainsi, l'espace et les rôles sociaux sont-ils si exactement découpés que l'individu ne considère les autres « qu'en se situant précisément par rapport à eux. »[178] Dans la mesure où l'expérience balinaise est typique des formes de société sans histoire, nous pouvons donc dire que celles-ci se caractérisent par un mode de reconnaissance excluant le conflit et fondé sur la hiérarchisation et la ritualisation des rapports humains. À quel type d'institution politique ce régime de coexistence correspond-il donc ?

D'une part, l'expérience balinaise que nous avons évoquée rend manifeste la présence d'un symbolisme très actif au cœur de la société. La hiérarchie des rôles, l'occupation réglée du sol, l'interdiction du conflit témoignent d'une représentation symbolique de l'ordre social extrêmement prégnante. D'autre part, nous savons que cette représentation n'est pas le résultat d'une confrontation entre les conceptions ou les attentes des agents. Puisque le conflit est interdit, ce n'est pas dans la rencontre des opinions et des représentations particulières que l'image symbolique du social est produite. Autrement dit, l'expérience balinaise semble traduire l'influence socialement efficace d'un ordre symbolique situé au-delà de la sphère sociale proprement dite. Pour Lefort, la société sans histoire apparaît ainsi fondée sur une division radicale entre l'ordre des conduites sociales et un ordre symbolique extérieur. À partir de cette division, la société sans histoire s'organise de manière à reproduire ou à rendre une image symétrique (Lefort parle d'homologie[179]) de l'ordre symbolique auquel elle se soumet. La stabilité balinaise trouverait ici sa source première, la division de l'ordre des conduites et de l'ordre symbolique épuisant pour ainsi dire toutes les divisions susceptibles d'apparaître à l'intérieur du monde social – y compris la division entre le pouvoir et la société. Pour finir, nous noterons en effet que le régime de coexistence de la société sans histoire fonctionne en l'absence d'un pouvoir politique véritablement différencié. Certes les sociétés sans histoire connaissent l'autorité, comme l'indique la hiérarchisation précise et complexe des rôles sociaux dans le cas balinais. Mais en revanche, l'équilibre social exclut ici

---

désorienté et incapable d'agir (par exemple, un danseur, peut devenir incapable de danser) jusqu'à ce qu'il retrouve sont orientation en saisissant quelque point de repère important, comme la montagne centrale de l'île autour de laquelle se structurent les points cardinaux. » Bateson, *op. cit.*, p. 43. Il s'agit aussi d'une dépendance par rapport aux directions de l'espace social : avant de pouvoir converser, deux étrangers doivent identifier à quelle caste chacun appartient, en se demandant *où* ils « siègent », « en haut » ou « en bas ». Bateson conclut : « à défaut d'une telle orientation, un Balinais est muet (*tongue-tied*). », p. 44.

[178] *Ibid.*, p. 41.

[179] « Sur la démocratie », *art. cit.*, p. 28.

l'émergence d'un pouvoir à la fois dépendant et distant de la société, par rapport auquel celle-ci pourrait prendre conscience de ses divisions internes. Aussi l'autorité reste-t-elle prise, sans possibilité de s'en échapper, dans le système préétabli des relations sociales. Comme l'a montré Clastres au sujet des Indiens Jivaro, l'existence d'un pouvoir politique distinct est rejetée comme incarnant une force étrangère à l'ordre culturel de la société[180]. Nous pourrions ainsi dire que la séparation de l'ordre social et de l'ordre symbolique l'emporte sur la division entre un pouvoir gouvernant et des sujets gouvernés.

Le régime de coexistence que nous venons de décrire se trouve étroitement lié à un régime d'historicité particulier. À travers la stabilité des relations sociales, Lefort découvre que les sociétés « sans histoire » entretiennent un rapport spécifique au temps. C'est ici que le sens propre de la notion de sociétés « sans histoire » apparaît clairement. Peuvent être dites en effet « sans histoire » ces sociétés qui s'organisent de façon à maintenir leur identité dans le temps, en prévenant toute transformation susceptible d'altérer l'équilibre sur lequel elles reposent. En d'autres termes, les sociétés sans histoire apparaissent doublement stables, pour reprendre le mot de Bateson : car non seulement ces sociétés excluent le conflit des relations humaines, mais elles se distinguent par la permanence de leur organisation dans le temps. Or cette recherche de la permanence s'inscrit dans une formation politique spécifique. L'erreur à ne pas commettre consisterait à voir dans la stabilité temporelle de la société stagnante un simple fait lié à l'absence d'événement marquant. Au contraire, la perpétuation à l'identique de l'ordre social traduit ici une incapacité collective à imaginer quelque réalité nouvelle ou inconnue. Bateson insiste particulièrement sur ce point dans son étude de la personnalité balinaise. Si, pour le Balinais, il est bien des jours à venir comme il est des jours passés ou écoulés, le contenu des uns et des autres se trouve également fixé grâce à un calendrier

---

[180] *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique.* Paris, Editions de Minuit, 1974, 166 p. Dans ces essais bien connus, Clastres s'applique à caractériser le fonctionnement politique des sociétés indiennes d'Amérique du Sud, fondé sur le refus d'un pouvoir politique séparé. Cette entreprise implique de rompre avec l'identification du politique et de l'État compris dans le sens moderne comme appareil de pouvoir centralisé et clairement distingué de la société civile. L'argument de l'auteur s'articule ainsi en trois temps. 1/ Contrairement aux apparences, il est du pouvoir dans les sociétés indiennes. 2/ En revanche, ce pouvoir n'est jamais, sauf de manière provisoire, rassemblé entre les mains d'un homme ou d'une instance séparée. 3/ L'absence de centralisation du pouvoir n'est pas l'effet d'un défaut ou d'un manque de développement des sociétés considérées, mais bien d'un choix politique clairement identifiable dans les pratiques de ces sociétés. La conclusion de Clastres est que, répondant à une organisation différente de la nôtre, les sociétés indiennes sont clairement des sociétés de rang politique. Sur ce point, il n'y a aucun doute que Lefort et Clastres s'accordent.

complexe, de sorte que le futur ne diffère du passé que relativement, parce qu'il n'est pas encore passé. Lefort commente ainsi :

> Ce qui n'est pas encore, c'est ce qui ne s'est pas produit, mais l'avenir est fixé comme le passé ; ou, disons mieux, il est vu comme ce qui sera passé et ne se distingue de ce dernier que comme le confus du clair[181].

En d'autres termes, c'est bien, pour Lefort, une résistance *sociale* à la nouveauté que le cas balinais exemplifie. Que les sociétés sans histoire s'organisent de façon à résister au changement est également illustré par le cas de sociétés qui, ayant été confrontées à un événement exogène brutal, mirent tout leur effort à absorber cet événement en modifiant au minimum leur mode de vie. À ce sujet, Lefort invoque l'exemple des Tanala de Madagascar : confrontés à l'apparition de la technique de production du riz, et forcés de passer à un nouveau type de culture, ceux-ci durent certes modifier leurs habitudes, mais ils le firent de manière à ce que l'équilibre de base de la société ne fût pas altéré[182]. Résistance au mouvement d'un côté, récupération du nouveau au profit de l'ancien, de l'autre – tels seraient les deux aspects de l'historicité des sociétés concernées. Comment ceci doit-il donc être politiquement interprété ?

Tout d'abord, Lefort nous invite à reconnaître la parenté qui existe entre un tel régime d'historicité et le mode de coexistence non-conflictuel précédemment décrit. Si les sociétés sans histoire échappent au conflit et excluent la perspective de leur propre transformation, c'est que, dans tous les cas, leur rapport à l'autre (que ce soit autrui, ou l'autre temps de l'avenir) se trouve prédéfini en raison de son inscription dans un système de représentations symboliques précis. Ainsi l'autre ne se présente-t-il jamais tel quel, mais il est toujours appréhendé en fonction de sa place soit dans une hiérarchie sociale des rôles, soit dans un calendrier culturel détaillé. Autrement dit, le rapport au temps des sociétés sans histoire témoigne, comme leur mode de coexistence, de la pénétration du monde social par un symbolisme accepté et reçu avant toute discussion. Nous voici donc reconduits à la division radicale de l'ordre social et de l'ordre symbolique qui caractérise selon Lefort la société sans

---

[181] *Les Formes de l'histoire*, *op. cit.*, p. 42.

[182] *Ibid.*, p. 36 et 39. Lefort s'appuie ici sur une étude de Kardiner, « The Tanal of Madagascar », in *The Individual and his Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, New Kork, Columbia University Press 1949, 503 p.

histoire. En effet, précise Lefort, il importe de noter que cette division, outre qu'elle empêche la matérialisation du conflit, ne s'accompagne pas, du côté des agents sociaux, du désir de rejoindre l'image symbolique de la société. En d'autres termes, l'ordre symbolique qui semble régir la société sans histoire ne constitue pas un modèle qu'il s'agirait de réaliser. Au contraire, l'homologie entre les deux ordres garantit que l'ordre symbolique est à la fois toujours et jamais réalisé dans l'ordre des conduites humaines : l'ordre symbolique est en effet présent dans le monde social, puisqu'il commande les comportements sociaux des individus ; mais il n'y est présent que par homologie, et non pas réellement, en ce sens que les agents continuent de lui obéir comme à un ordre extérieur ou supra-humain. Nous comprenons donc que, soumise à la séparation du monde social et de l'univers symbolique, la société ne saurait viser une autre forme d'elle-même à l'intérieur du temps social. Plus simplement, l'idée d'un accomplissement historique de la société est ici dépourvue de sens. C'est pourquoi l'on peut parler de société sans histoire, dans la mesure où le mode d'institution politique de la société rend impertinente la recherche d'une forme plus juste ou plus vraie de l'ordre social. En ce sens, l'on peut dire que : « la société sans histoire s'organise en vue de la pure non-histoire, en fonction de la non-histoire. »[183] Ceci posé, il apparaîtra clairement que la notion de sociétés sans histoire ne vise en rien à exclure les sociétés concernées de l'histoire politique. En effet, l'on ne peut dire qu'une société *s'organise* en vue de quelque fin sans reconnaître que ses membres *agissent* relativement à cette dernière. Dans le cas qui nous occupe, il faut bien que les agents sociaux travaillent au maintien de l'ordre auquel ils sont par ailleurs soumis ; il faut qu'ils fassent vivre la signification humaine des rites et des normes qu'ils suivent, quand bien même ceux-ci ne leur semblent pas d'origine humaine. À défaut d'un tel travail ou d'un tel effort social, la société sans histoire ne pourrait demeurer ce qu'elle est. Nous pourrions donc dire que, paradoxalement, ces sociétés *font tout* pour ne pas entrer dans le mouvement historique, pour ne pas faire leur histoire. Autrement dit, dès lors qu'elle correspond à une institution politique, la non-histoire demeure une virtualité[184].

---

[183] « Sur la démocratie », *art. cit.*, p. 28.

[184] *Ibid.*, p. 28.

Notons que cette affirmation de Lefort permet de répondre à deux opinions également insatisfaisantes au sujet des sociétés « sans histoire ». La première voudrait exclure effectivement ces sociétés de l'histoire, voire de la catégorie des sociétés politiques. Les sociétés stagnantes présenteraient un niveau de développement politique inférieur à celui des sociétés historiques. Selon l'opinion contraire, il n'y aurait qu'une différence de degré, voire une simple illusion perceptive, dans l'opposition des

F - L'expérience des sociétés démocratiques

Ce qui fonde l'identité de la société « sans histoire » et son rapport au temps, c'est la référence à un ordre symbolique extérieur ou vécu comme tel. Par rapport au mode d'institution de cette société, l'existence de la société démocratique apparaît d'autant plus problématique. En effet, selon une interprétation courante mais qui reste juste pour Lefort, la société démocratique exclut toute référence à un fondement extérieur ou transcendant du social. Dans ce cas, comment comprendre que la société démocratique prenne forme, puisqu'elle ne s'établit sur aucun fondement susceptible de lui conférer une identité quelconque ? Ce que Lefort nous invite alors à percevoir, c'est la manière dont la démocratie s'institue précisément *à partir* de l'absence d'un ordre symbolique extérieur auquel la société puisse se référer. Autrement dit, analyser la démocratie, c'est comprendre comment l'absence d'un tel ordre rend possible un nouveau mode d'institution de l'être social.

Cette analyse commence par la description du régime de coexistence auquel le renoncement à l'autorité d'un ordre extérieur donne naissance : un régime de coexistence typiquement conflictuel. De prime abord, la société démocratique se distingue en effet par la conflictualité intense des rapports sociaux. Tandis que la société sans histoire prévient l'irruption des tensions sociales, dans la démocratie, au contraire, les conflits sociaux sont non seulement autorisés à se manifester, mais « réfléchis », c'est-à-dire légitimés et mis en forme : en démocratie, « la division est reprise et agie, *réfléchie* en conflit par ses acteurs. »[185] À cet égard, il importe de souligner que, pas plus que la stabilité de la société sans histoire, l'état conflictuel de la société démocratique n'est un *fait* à constater. Le conflit n'a pas simplement cours : il est, encore une fois, mis en forme en termes politiques ou, écrit aussi Lefort, en termes symboliques. En particulier, est typique de la démocratie le processus par lequel les conditions économiques sont transformés en rapports de classe, et ceux-ci en lutte politique. On assiste ici à une double traduction des conditions économiques en termes sociaux et

---

sociétés stagnantes et des sociétés historiques. Ce serait l'opinion de Lévi-Strauss dans *Race et histoire*. Or, le but de l'analyse lefortienne est de reconnaître à la fois le caractère politique des sociétés dites primitives et leur spécificité par rapport aux sociétés essentiellement historiques. Ces sociétés évitent bien de rentrer dans l'histoire au sens dynamique du terme, non parce qu'elles seraient a-politiques mais parce qu'elles sont instituées de manière à assurer au maximum leur reproduction.

[185] « Sur la démocratie », *art. cit.*, p. 35.

politiques. Or, ce processus signifie également que les diverses parties prenantes du conflit démocratique, non seulement l'alimentent, mais existent à travers lui. Autrement dit, la division sociale n'est pas uniquement reflétée mais elle est aussi engendrée à travers le conflit démocratique. Ce que Machiavel révélait du rapport entre les Grands et le peuple, il faut le dire à plus forte raison des groupes qui composent la société démocratique : « leur existence ne se détermine que dans cette relation essentielle » à travers laquelle ils se rapportent les uns aux autres[186]. Parce qu'il accompagne un travail de représentation politique des clivages, le conflit démocratique à la fois porte au jour et constitue les oppositions présentes dans la société. C'est pourquoi nous aurions tort, suggère Lefort, de rabattre la réalité du conflit sur un plan empirique où il ne se situe pas[187].

Ceci nous conduit à la seconde précision devant être formulée au sujet du conflit démocratique. Dire que le conflit est de nature symbolique en démocratie, cela revient d'autre part à reconnaître que le conflit démocratique n'est pas un pur conflit. Il est effectivement remarquable que la rivalité des groupes sociaux n'entraîne pas la rupture ou la décomposition de la société démocratique (même si la menace d'une telle décomposition demeure toujours à l'horizon de l'expérience démocratique, comme le rappelle Lefort). Autrement dit, ce que la vie démocratique nous donne à voir, c'est un mode de manifestation des divisions sociales qui empêche la déchirure du social. Or, cette opération est précisément rendue possible par la constitution symbolique du conflit. S'il est vrai, comme nous l'avons suggéré ci-dessus, que les groupes sociaux non seulement s'affrontent, mais s'engendrent dans leur affrontement, alors il apparaît que l'existence de chacun demeure irrémédiablement liée à celle des autres. S'il n'y a pas de Grands sans peuple chez Machiavel, puisque c'est par leurs désirs contradictoires que ces deux groupes se définissent, il n'y pas davantage en démocratie de bourgeois sans prolétaires, ni de conservateurs sans progressistes. C'est du même mouvement que les éléments de la démocratie se séparent et se rapportent les uns aux autres[188]. De cette façon, souligne Lefort, un horizon symbolique unique transparaît au-delà du conflit

---

[186] *Le Travail de l'œuvre*, *op. cit.*, p. 382.

[187] Lisons encore ce que Lefort dit au sujet de la société décrite par Machiavel : « C'est bien d'une opposition constitutive du politique qu'il faut parler, et irréductible à première vue, non d'une distinction de fait. Ce qui fait que les Grands sont les Grands et que le peuple est le peuple ce n'est pas qu'ils aient par leur fortune, par leurs mœurs, ou leur fonction un statut distinct associé à des intérêts spécifiques et divergents ; c'est, Machiavel le dit sans ambages, que les uns désirent commander et opprimer et les autres ne l'être pas. Leur existence ne se détermine que dans cette relation essentielle, dans le heurt de deux "appétits", par principe également "insatiables". » *Ibid.*, p. 382.

[188] Nous retrouverons cette question dans la partie suivante.

démocratique, bien qu'il en soit inséparable. À travers le fonctionnement du conflit démocratique nous découvrons ainsi, pour la première fois, que la différence entre la réalité empirique et l'ordre symbolique n'est pas annulée par le renoncement à une source extérieure de l'autorité. En revanche, cette différence se trouve rapatriée à l'intérieur du social, dans la mesure où les rapports sociaux passent par la mise en forme symbolique du conflit et, par suite, par l'apparition d'une unité symbolique à l'horizon de l'expérience conflictuelle de la démocratie. C'est désormais dans le mouvement à la fois de dissociation et de référence d'un groupe social à l'autre que la société prend forme.

Or, l'apparition du régime de coexistence démocratique correspond en même temps à l'invention d'un nouveau régime d'historicité. Du point de vue de l'historicité, la démocratie se distingue par son ouverture au changement, ou plus exactement, à l'innovation historique. Plus que toute autre, la société démocratique se montre avide d'inconnu et ouverte à sa propre transformation. À cet égard, suggère Lefort, la rapidité du développement technologique survenu dans le monde occidental depuis la révolution industrielle, ne devrait pas être analysée comme un phénomène exclusivement lié à des facteurs objectifs, d'ordre scientifique et économique[189]. Au contraire, le rythme de ce développement devrait être rapporté à la nature politique d'une société admettant par principe la légitimité de l'innovation. Autrement dit, si une transformation a lieu sous la forme du développement technologique, ce n'est pas que la société est exposée à certains événements demeurés lointains pour d'autres associations humaines, mais c'est que la nouveauté est ici accueillie, voire désirée en vertu d'une disposition politique spécifique. En ce sens, la société démocratique se présente, écrit Lefort, comme une société *historique* parce qu'elle est politiquement disposée non pas à résister mais à « céder à l'attrait du *nouveau*. »[190] Lorsque, dans le titre d'un de ses ouvrages les plus connus, Lefort évoque *L'Invention démocratique*, ce titre doit donc être lu dans un double sens. D'une part en effet, il désigne l'apparition, quelque part autour du XVIIIe siècle, de la démocratie comme forme de société politique inédite. Mais d'autre part, ce titre nous renvoie

---

[189] *Les Formes de l'histoire*, *op. cit.* p. 39.

[190] *Ibid.*, p. 39. « Historique » s'oppose donc ici à « sans histoire ».

Sur ce point encore, Machiavel nous aide paradoxalement à penser la société démocratique, puisqu'il nous donne à voir une société, non plus stable, inscrite dans un ordre déterminé des choses et du monde, mais profondément historique, c'est-à-dire livrée à l'événement. « Si la diversité des situations doit être pensée en elle-même (…) c'est que la société est, par principe, ouverte à l'événement ; et elle l'est parce qu'elle ne se rapporte pas immédiatement à elle-même, qu'elle est déchirée de part en part, et que se repose indéfiniment à elle la tâche de colmater la brèche par laquelle s'engouffrent les appétits des classes et des individus. » *Le Travail de l'œuvre*, *op. cit.*, p. 425.

à *l'inventivité* historique de la démocratie qui constitue précisément l'un des traits distinctifs de cette organisation politique. À quoi tient donc l'inventivité de la démocratie et comment celle-ci s'articule-t-elle au régime de coexistence conflictuel que nous avons présenté ? Ou, pour reprendre les termes de Lefort, comment comprendre qu'ici, dans la démocratie, *la coexistence humaine se fasse histoire*[191] ?

De nouveau, l'historicité de la démocratie apparaît liée à l'abandon par cette société de toute référence politique à un ordre symbolique extérieur ou transcendant. Selon une formule de Lefort, la vie démocratique cesse d'être orientée en fonction d'un « pôle inconditionné »[192] du politique. Or, comme nous venons de le montrer, l'absence de référence à un « pôle inconditionné » du politique ne signifie pas que la spécificité du symbolique est abolie. Elle signifie plutôt que la différenciation de l'ordre symbolique se produit désormais de l'intérieur même de la vie sociale. Et en effet, en observant la vie de la démocratie, nous découvrons que la question de l'identité de la société constitue le motif principal de la controverse démocratique. C'est au sujet de la vraie nature du social que des groupes se forment en se distinguant les uns des autres. Ainsi, de l'intérieur des rapports sociaux, s'élaborent des images concurrentes de la bonne société, ou de la société vraie[193]. Ces images, nous pouvons les appeler avec Lefort des idéologies[194] : idéologie libérale ou socialiste, réactionnaire ou progressiste. L'important est ici de noter que les représentations diverses du social dont la vie démocratique est porteuse fonctionnent comme des vérités à accomplir ou des idéaux à rejoindre. Pour l'homme libéral ou pour le socialiste, il ne s'agit pas seulement de définir une vérité libérale ou socialiste de la société, mais bien de parvenir en même temps à une organisation des rapports humains conforme aux principes du libéralisme ou du socialisme. Ainsi, et bien que leur conception de l'action politique puisse différer, les participants du conflit démocratique recherchent-ils tous la réalisation pratique de l'image de la société dont ils sont porteurs ; les images que les groupes en conflit produisent constituent immédiatement

---

[191] *Les Formes de l'histoire*, *op. cit.*, p. 47.

[192] *Essais sur le politique*, *op.cit.*, p. 28.

[193] Cette expression est de Lefort. Elle désigne le fait qu'en construisant une idée de la société juste les agents ne prétendent pas seulement représenter la société telle qu'elle devrait être, mais telle qu'elle devrait être *pour être conforme à sa nature.*

[194] « C'est une visée sur le social "en soi" qui s'exprime dans l'idéologie. » « Sur la démocratie », *art. cit.*, p. 24. Le terme n'est pas donc pas pris en un sens péjoratif. Mais il suggère du moins une part d'aveuglement de l'idéologie : chaque idéologie, dans sa partialité, révèle quelque chose de l'être social et en dissimule d'autres aspects. Aussi la pluralité des représentations idélogiques du social n'est-elle pas accidentelle, mais inscrite dans la limitation de chacune d'entre elles.

des principes de lutte et d'action. Nous pouvons donc dire que la controverse idéologique constitue le moteur essentiel de l'histoire démocratique, s'il est vrai, comme l'écrit Lefort, que « les hommes sont acteurs historiques par leur inscription dans l'imaginaire social »[195]. Cette dernière proposition nous invite d'ailleurs à ne pas perdre de vue le fait que l'activité idéologique de la démocratie suppose, malgré son caractère polémique, une unité symbolique présumée de l'ensemble social. Quoique contradictoires et partielles, les différentes idéologies produites par la démocratie font signe vers une vérité de la société qu'aucune ne peut englober. C'est pourquoi Lefort affirme que les agents démocratiques sont, en tant qu'agents idéologiques, *inscrits dans* l'imaginaire social.

Il convient cependant de bien souligner le caractère présomptif de l'unité sociale dans laquelle les agents s'inscrivent. Car l'identité symbolique de la société ne peut être rejointe – sauf à mettre un terme à la controverse politique qui est, dans la démocratie, le seul accès ouvert vers la vérité du social. À cet égard, Lefort attire notre attention sur le rôle spécifique du pouvoir politique en démocratie. D'une part en effet, le gouvernement démocratique apparaît pris dans le jeu des idéologies et, suivant tour à tour l'une ou l'autre d'entre elles, il se fait l'organe de la transformation sociale. Pourtant, le pouvoir politique ne peut être réduit au rôle d'instrument de réalisation d'une idéologie. Car, il demeure d'autre part en contact avec cette identité symbolique de la société qui excède toute représentation idéologique. De cette façon, il appartient à l'autorité politique d'agir non seulement pour réaliser telle image de la société, mais en vue et en fonction de cette vérité d'ensemble des rapports sociaux, qu'il ne peut que présumer et dans laquelle il est lui-même pris. De ce point de vue, la tâche du politique est toujours celle du prince, dont l'action fait tenir ensemble, dans l'espace et dans le temps, une société divisée[196].

Arrivés à ce point de notre réflexion, une question doit être clairement posée. Dans la mesure où la société démocratique est fondamentalement ouverte à l'innovation, n'est-elle pas entièrement vouée au mouvement et, en ce sens, libérée du rapport à l'origine ? L'idée d'une « chair de l'histoire » n'est-elle pas impertinente dans le cas démocratique ? Si l'on suit l'argumentation de Lefort, il nous faut répondre clairement « non » à cette question. Comme toute société politique, la démocratie demeure effectivement liée, quoique d'une façon spécifique, à son origine, de sorte que la société démocratique non seulement fait l'histoire

---

[195] *Ibid.*, p. 44.

[196] *Le Travail de l'œuvre*, *op. cit.,* p. 424.

mais *a* une histoire. En effet, il faut répéter que pour Lefort toute société politique est constituée dans un rapport à l'origine ; mais c'est la manière de s'y rapporter qui diffère selon le type d'institution auquel la société correspond. Dans le cas des sociétés sans histoire, celles-ci semblent paradoxalement demeurer au plus près de leur origine, parce qu'elles s'instituent à partir d'un ordre symbolique extérieur au monde social. De cette façon, l'origine est doublement présente. C'est d'abord le fondement symbolique de la société qui se manifeste continuellement à travers la ritualisation de la vie sociale ; par suite, la société sans histoire apparaît fortement liée à son commencement, dans la mesure où elle travaille à la perpétuation de son identité qui semble ainsi donnée au départ (en dépit de l'illusion que cette impression emporte). Le lien de la société sans histoire à son fondement extérieur et à son commencement apparaît très étroit. Dans le cas de la démocratie, nous avons vu que la division du réel et du symbolique se maintient, mais se déplace. Cette division est désormais produite de l'intérieur du monde social, à travers notamment la concurrence des idéologies, qui laisse paraître l'identité symbolique de la société au-delà des conflits sociaux. Or, c'est dans la mesure précisément où ils visent la vérité symbolique de la société que les agents démocratiques, et le pouvoir en particulier, continuent de se rapporter à l'origine du social.

En effet, viser la vérité de la société, c'est présumer que l'histoire sociale possède un sens, ou répond à un certain principe qu'il s'agit d'éclairer et d'accomplir. Dans l'activité démocratique l'origine est donc présente comme principe historiquement advenu et à réaliser. Nous pourrions encore dire que l'action démocratique possède toujours une dimension réflexive : tant qu'elle est politique, c'est-à-dire tant qu'elle concerne le sens de l'être en commun, l'action démocratique constitue une réflexion sur l'expérience commune ; ce qui n'est qu'une autre manière d'affirmer que l'action démocratique s'inscrit dans l'expérience qu'elle réfléchit. À cet égard, les analyses de Lefort donnent à penser que l'attitude progressiste elle-même demeure liée au principe et donc à l'histoire de la démocratie. Et par exemple, comme nous le suggérions plus tôt, la revendication d'une plus grande égalité ou d'une plus grande liberté pour les individus se fonde sur la proposition que la démocratie est une société de droits, laquelle s'origine dans la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. Même le progressisme s'enracine dans une sorte de fidélité à l'origine de la démocratie. Cependant, la précision qu'il convient ici d'apporter est que, si l'action politique réfléchit le sens de l'expérience historique de la démocratie, ce sens n'existe pas sans l'action qui le découvre. L'action, autrement dit, ne se contente pas d'exhumer un principe contenu dans l'histoire collective, mais elle fait en même temps advenir ce dernier. Enfin, nous

pouvons noter que ce rapport entre l'action et ce qui la précède est d'autant plus prégnant dans le cas de l'autorité politique. Dans la mesure où elle est fidèle à sa tâche et ne s'abandonne pas à la réalisation d'un intérêt tout particulier, l'autorité politique réfléchit en effet dans son action la vérité des rapports sociaux, ou du moins cette situation des rapports sociaux dans laquelle elle s'inscrit. De cette façon, le mouvement de l'autorité politique est toujours en même temps une réflexion de la situation précédente de la société, même si cette situation ne prend forme que dans l'action du pouvoir[197]. De ce qui précède, il ressort que la démocratie ne peut s'abandonner *entièrement* au mouvement historique. En effet, pour autant qu'elle demeure dans le registre symbolique, la vie démocratique apparaît doublement orientée vers l'avenir et vers ce qui est. Au contraire, si la société devenait entièrement historique, c'est-à-dire si elle rompait tout rapport à l'origine pour n'être que changement, alors la visée de l'identité symbolique du social serait abandonnée. L'action démocratique, dans ce cas, ne serait plus action, c'est-à-dire aussi réflexion sur l'histoire antérieure, mais seulement processus.

Deux remarques peuvent être formulées au sujet de cette interprétation lefortienne de la démocratie. Premièrement, on peut remarquer que celle-ci éclaire directement l'attitude politique de Lefort. Ce dernier se définissait lui-même comme un « réformiste combattif », par opposition à la fois au conservatisme et à l'esprit révolutionnaire. Or, ce parti pris se comprend clairement au regard de l'analyse lefortienne de la démocratie. Lefort était du côté des réformistes radicaux parce qu'il jugeait qu'il est de la nature de la démocratie d'aller toujours de l'avant en direction d'une société plus démocratique. Mais ce réformisme, aussi combattif fût-il, s'arrêtait au seuil de la révolution. En effet, pour Lefort, l'esprit révolutionnaire repose sur une illusion spécifique : l'illusion que la société peut être intégralement refondée, c'est-à-dire que la distance du réel au symbolique peut être franchie. Nous verrons également plus loin que sa conception de la démocratie rendait Lefort méfiant à l'égard des mouvements tendant à historiciser complètement la démocratie, comme par exemple le capitalisme. Le risque propre du développement capitaliste est d'enrôler la société dans un mouvement économique « pur », c'est-à-dire dépourvu de visée symbolique.

---

[197] C'est encore le même rapport que Merleau-Ponty repérait entre la pensée et l'expérience, entre la liberté et la situation qui la porte. Et c'est aussi le même mouvement que Lefort repère dans l'activité du prince. « Que la politique du prince soit recherche de *ce qui est*, et que ce qu'il cherche naisse de son action (…) : telle est la conclusion qu'apportent les derniers chapitres du *Principe*. », *Le Travail de l'œuvre*, *op. cit.*, p. 435.

En second lieu, il nous semble nécessaire de souligner le caractère en partie déroutant de la théorie lefortienne. En effet, si l'on cherche dans la théorie de Lefort des critères de jugement pour analyser les différentes propositions d'action, ou les différentes transformations touchant la société, on trouvera que cette théorie n'offre que des critères incertains. Fondamentalement, la théorie de Lefort permet de justifier toute évolution sociale, pourvu qu'elle s'inscrive dans le cadre symbolique de la démocratie. Ce qui est déroutant, c'est que, sous ce rapport, la théorie lefortienne peut apparaître à la fois profondément progressiste et profondément conservatrice. L'analyse lefortienne présente une dimension progressiste, puisqu'elle suppose qu'il est de la nature de la démocratie de susciter en permanence des revendications nouvelles et des transformations. En même temps, cette analyse non seulement consacre la forme politique de la démocratie, mais elle semble vouée à consacrer toute évolution sociale ayant été accomplie dans le cadre démocratique. D'une certaine façon, la théorie lefortienne brouille ainsi les critères permettant habituellement de comprendre ou de se rapporter aux changements sociaux. Mais peut-être l'erreur consiste-t-elle justement à rechercher dans la pensée de Lefort des critères de jugement et d'action qu'elle ne prétend pas constituer. Peut-être une redécouverte des critères de jugement et d'action politique exigerait-elle une phénoménologie de ce que Lefort appelait des « idéologies », une phénoménologie des opinions et des dispositions politiques présentes dans la société.

G - Conclusion : L'institution politique et la chair de l'histoire

Au début de ce chapitre, nous demandions comment il était possible que l'homme agisse tout en restant lié aux autres hommes par des institutions. Comment l'action pourrait-elle avoir lieu et se dérouler à l'intérieur d'un cadre institutionnel qui la précède ? Ayant suivi jusqu'au bout l'analyse de l'institution menée par Merleau-Ponty et Lefort, nous découvrons que la question était mal posée. Le problème en effet n'est pas de rapatrier l'action dans le cadre de l'institution comme si elle lui était d'abord extérieure ; mais de comprendre que l'homme n'est agent *que* par son inscription dans une société politiquement instituée. Ce que la réflexion de Merleau-Ponty poursuivie par Lefort tend ainsi à montrer, c'est que l'action et l'institution forment deux aspects indissociables de l'expérience politique. Car, d'une part, l'institution politique qui caractérise une société ne se manifeste qu'à travers les actes et les

conduites qu'elle rend possibles. Mais ceci implique, d'autre part, qu'il n'est pas d'action politique qui ne réponde à un certain type d'institution des rapports sociaux. Aussi le lien étroit qui unit l'action à l'institution introduit-il dans toutes les sociétés un mélange d'activité et de passivité équilibré de façon différente dans chacune d'elles.

Si nous songeons aux deux formes de société que nous avons étudiées, cela signifie par exemple qu'il existe plus d'activité dans la société sans histoire qu'il n'y paraît. De prime abord, ce type de société offre le spectacle d'un monde humain immobile, obéissant passivement à des normes culturelles reçues. Cette apparence est significative car elle nous renvoie au principe politique de la société sans histoire. La puissance des représentations et règles culturelles est pour nous l'indice de cette division entre le monde social et la source extérieure du symbolisme sur laquelle la société repose. De même, l'immobilisme apparent de l'ordre social nous rend sensibles à la spécificité d'une société qui ne recherche pas sa réalisation dans le futur. Et cependant, nous avons montré que le maintien de la société sans histoire exige une certaine conscience et une certaine activité politiques de ses membres. En effet, si l'obéissance des hommes à l'ordre symbolique était entièrement aveugle, cet ordre ne serait aucunement connu d'eux ; de sorte qu'ils ne pourraient en réalité pas le suivre. Sans dire que les agents maîtrisent consciemment le système de normes auquel ils se soumettent, nous devons donc reconnaître qu'ils se l'approprient et que, pour autant, leur attitude n'est pas de pure obéissance. Parallèlement, l'absence de mouvement historique ne peut être réduite à une absence d'activité, comme si rien ne se passait dans la société sans histoire. Car une société ne se perpétue qu'à condition de surmonter incessamment les forces de transformation qui l'habitent. Ainsi y a-t-il comme l'écrit Lefort, « un travail des hommes à la non-histoire. »[198] Là encore, il ne s'agit pas d'effacer la différence entre les formes de société. Sous prétexte que les hommes y travaillent à perpétuer l'ordre social, il serait vain de vouloir faire de la société sans histoire une société mobile ou historique au même titre par exemple que la démocratie. Mais ce que nous voulions faire valoir, c'est le minimum d'activité impliqué dans le maintien de cette forme de société. En d'autres termes, il s'agissait de souligner qu'une société ne peut apparaître passive ou immobile, qu'à condition, précisément, que sa passivité ou son immobilisme soit incomplet.

Or, à l'inverse, le lien entre action et institution signifie que dans la démocratie elle-même est contenu un élément de passivité que risque d'occulter la dynamique du mouvement

---

[198] « Sur la démocratie », *art. cit.*, p. 28.

démocratique. Le dynamisme historique de la démocratie est en effet un des aspects les plus frappants et les plus significatifs de l'expérience politique démocratique. Comme nous l'avons rappelé, la démocratie se meut et se transforme, parce que ses membres, loin de perpétuer un ordre symbolique vécu comme transcendant, agissent en fonction de représentations de l'ordre social qu'ils perçoivent comme devant être réalisées. À contempler l'activité politique de la démocratie, nous comprenons ainsi que, dans ce régime, la vérité de l'identité collective n'est plus reportée dans un au-delà de la société, mais ressaisie par les individus de l'intérieur du monde social. Il est pourtant un envers de l'activité et de l'autonomie démocratiques. En effet, nous avons montré que, pour être possible, l'activité démocratique devait d'une certaine façon s'inscrire dans une expérience qui la précède, ou dans une unité symbolique qui l'englobe. D'une part, il apparaît que le conflit démocratique dépend de l'inscription des agents dans une unité symbolique qu'aucun d'eux ne maîtrise. En effet, si la société, ou l'un de ses membres, détenait la maîtrise de l'identité collective, la coexistence démocratique deviendrait impossible. Les hommes n'auraient plus alors à rechercher dans la controverse ou la confrontation des idéologies la vérité de l'être social, mais leur activité politique se réduirait à pratiquer un savoir social acquis. Bien entendu, nous reconnaissons ici une description de l'expérience totalitaire : le propre de la société totalitaire est en effet que les rapports humains y sont réglés en fonction d'une connaissance prétendument acquise de la réalité sociale. À l'opposé du totalitarisme, la relation politique démocratique suppose ainsi que les agents *soient pris* dans unité symbolique qui les dépasse irrémédiablement. D'autre part, il apparaît que l'ouverture de la démocratie au nouveau, sa capacité d'innovation, impliquent, non pas la soumission de la société à un ordre symbolique extérieur, mais un mouvement de réflexion de la société sur elle-même : les agents démocratiques agissent et modifient les conditions de la vie collective dans la mesure où ils réfléchissent l'histoire commune en lui attribuant un sens. Sous ce rapport encore, les agents démocratiques *sont pris* dans une histoire en même temps qu'ils poussent l'histoire de l'avant. De nouveau, la démocratie s'oppose ici au totalitarisme, lequel repose sur le phantasme d'une action vraiment et entièrement productrice de l'histoire. Au contraire du phantasme totalitaire, il faudrait donc admettre que l'action politique démocratique n'emporte jamais de changement ou de commencement *absolu*. Certes, l'action démocratique ne vise pas la perpétuation d'un ordre établi ; elle est fondamentalement porteuse de nouveauté. Mais, échappant à la répétition, elle ne saurait prétendre commencer une histoire différente à partir de rien. Car nous verrions alors le réel et le symbolique confondus dans l'action, celle-ci étant à même de fonder, en acte et dans les faits, un ordre symbolique entièrement autre. De tout ce

qui précède, il ressort que l'activité démocratique se détache sur un fond de passivité, les agents devant accepter leur inscription dans un monde symbolique qu'ils ne dominent pas absolument. Or, l'important est de percevoir que cette passivité procède directement du mode d'institution de la démocratie. Car si les hommes ne détiennent pas la maîtrise de l'ordre collectif, c'est bien en raison de la division interne à la société démocratique en vertu de laquelle le donné symbolique est toujours différent, c'est-à-dire toujours en excès par rapport à la réalité empirique.

L'analyse de l'institution nous conduit ainsi au cœur de ce que Merleau-Ponty et Lefort ont appelé la « chair de l'histoire ». À travers cette expression, l'un et l'autre auteurs cherchent en effet à caractériser la dynamique de l'histoire publique, dans la mesure où celle-ci est inséparable d'une sorte de continuité avec une expérience déjà commencée. Nous disions, au début de ce chapitre, que la pensée « a une chair », parce qu'elle s'inscrit dans l'expérience du corps propre dont elle fait en même temps advenir le sens. Autrement dit, la pensée n'est pas pure pensée ; elle est en même temps expérience. Mais il est vrai aussi que la pensée dépasse l'expérience et porte plus loin qu'elle. C'est une structure comparable que Merleau-Ponty et Lefort repèrent dans l'accomplissement de l'histoire publique. Dans le cadre de cette histoire, l'action a une forme institutionnelle, ce qui signifie qu'elle s'inscrit dans une expérience qui la précède, mais à laquelle elle ne se réduit pas. Dans la démocratie même, l'action constitue une sorte de réflexion sur l'histoire démocratique ; elle produit du nouveau en suivant certains principes inscrits dans l'histoire précédente de la société. L'action ici, n'est donc pas pure activité, mais aussi passivité. À quoi il faut immédiatement ajouter qu'il n'y aurait pas d'histoire démocratique si elle n'était réfléchie dans l'action et, en ce sens, constituée par elle. Parler d'une « chair de l'histoire » constitue alors une manière de rendre compte de cette unité interne de l'histoire publique qui n'annule pas la capacité innovante de l'action et ne subsiste même que par elle :

> Notre société tient à son passé comme la société future tient à la société présente : cela ne signifie pas qu'il n'y ait ni ruptures, ni entreprises et tâches nouvelles dans l'histoire, mais nous devons seulement reconnaître que si les institutions changent, le symbolisme demeure, qu'il y a selon l'expression de Merleau-Ponty, "une chair de l'histoire", dans le devenir un principe de conservation, ou comme un temps immobile qui double la durée historique.[199]

---

[199] *Sur une colonne absente*, *op. cit.*, p. 102.

III - L'unité symbolique du social

Dans les chapitres précédents, nous avons tâché de mettre en évidence le sens de la métaphore phénoménologique du corps (ou de la chair) politique, à travers deux de ses dimensions. Dans un premier temps, nous avons montré qu'à travers la métaphore du corps politique l'insistance est mise sur la fonction médiatrice de la communauté politique à l'intérieur de laquelle seulement l'individu humain peut se découvrir comme agent et donc comme être libre. Dans cette perspective, l'idée du corps renvoie à la fois à la dépendance mutuelle des agents (qui introduit au cœur même de l'action une passivité typique du corps de chair) et à la réalisation dans un cadre politique des facultés proprement humaines de l'individu (celles-ci prenant corps au sein de la communauté politique). Dans un second temps, nous avons étudié la structure à la fois historique et politique de l'action, en vertu de laquelle celle-ci, quelque novatrice qu'elle soit, s'inscrit nécessairement dans une forme de société qui la précède. En d'autres termes, pour Merleau-Ponty et Lefort que nous étudiions, l'action ne constitue jamais un commencement absolu, étant toujours politiquement instituée. Sous ce rapport, la notion phénoménologique de la chair permet de figurer le mouvement, apparemment paradoxal, par lequel l'action inaugure une réalité nouvelle en se rapportant à une réalité politique antérieure.

Au terme du précédent chapitre, une question demeure cependant à traiter : celle des divisions internes au monde social, et plus précisément, à la société démocratique. En effet, au cours de notre réflexion, nous avons plusieurs fois eu l'occasion d'évoquer le fait que le monde social est un monde divisé – entre gouvernants et gouvernés, entre différents domaines d'activité ou ordres de valeur, entre différents groupes ou parties de la société. Or ces divisions concernent directement la pertinence de la métaphore du corps politique. Dans la mesure où elle porte l'idée d'une unité fondamentale de la société politique, la question est de savoir si cette métaphore n'implique pas une forme d'occultation de la diversité du monde social. La question d'ailleurs se précise si l'on considère que les divisions que nous avons évoquées sont spécialement prégnantes dans la société démocratique. La société démocratique, avons-nous dit précédemment, est celle qui admet et reconnaît la division en son sein. Ainsi sommes-nous amenée à poser clairement le problème de la démocratie laissé en suspens dans le reste de notre travail. Jusqu'à présent, nous avons en effet laissé entendre que la métaphore du corps politique s'applique à la démocratie comme à toute autre société

politique. En tant que la démocratie est une forme politique, l'activité démocratique repose sur une dépendance réciproque des agents, et procède d'une institution politique de la société. À cet égard, la métaphore ricœurienne du corps politique, ou l'image lefortienne de la chair du politique, convient à la démocratie. Et pourtant, le problème est de savoir s'il n'est pas dans le régime démocratique lui-même quelque chose de contraire à l'image unitaire du corps politique, ou même de la chair du politique (dans la mesure où celle-ci suggère une continuité du lien social). Il s'agit de savoir si le déploiement des divisions internes à la société démocratique ne rend pas cette double image intenable.

Observons par exemple le fonctionnement de deux divisions centrales de la vie sociale et démocratique. La première passe entre différentes sphères d'activité ou de valorisation. De prime abord, le monde social apparaît non pas un, mais pluriel, en ce sens qu'il est divisé en un monde politique, un monde économique, un monde esthétique, un monde spirituel etc. Dans le cadre démocratique et libéral, c'est sans doute la dissociation des domaines politique et religieux qui est perçue comme la plus frappante. Car non seulement les Églises n'ont pas de part directe au pouvoir dans la société démocratique, mais l'expérience de l'homme en tant que croyant y est, au moins partiellement, disjointe de celle de l'homme en tant que citoyen, ou *a fortiori* en tant que gouvernant. Cependant, ce que l'on a coutume de désigner comme la séparation du politique et du religieux, n'est qu'un aspect de la pluralité des sphères sociales qui caractérise la démocratie. En effet, ce n'est pas seulement l'expérience spirituelle, mais aussi l'activité scientifique, l'activité artistique, l'activité économique qui semblent jouir en démocratie d'une très forte autonomie. La démocratie, signale ainsi Pierre Manent, « met des distinctions, et même des séparations, là où les autres régimes n'en mettent pas, ou n'en mettaient pas. (…) Plus un régime et une société sont démocratiques, plus ils produisent de professions, de distinctions, de séparations (…). »[200] Sur ce point, le propos de P. Manent n'est pas très éloigné du raisonnement de Michael Walzer dans *Les Sphères de la justice* (1983). De son côté, M. Walzer insiste sur la diversité des biens auxquels les hommes se rapportent, afin de souligner l'hétérogénéité des critères que ceux-ci mettent en œuvre pour le partage des biens sociaux. Sous ce rapport, la pluralité du monde social est un phénomène présent en toute société : une société effectivement régie par un seul critère de distribution est inimaginable, excepté sous la forme du totalitarisme le plus parfait. En même temps, M. Walzer souligne que la division des sphères sociales se trouve, dans la société démocratique,

[200] *Cours familier de philosophie politique*, *op. cit.*, p. 25-26.

généralisée ou systématisée. La démocratie est le régime qui tend vers la plus grande autonomie des sphères de production et de partage de biens. D'où une démultiplication des logiques de distribution. Au partage des biens vénaux, la société démocratique applique une logique marchande ; à la répartition des biens éducatifs, une logique méritocratique ; à l'attribution des responsabilités politiques, une logique de la conviction ou de la persuasion etc. Du respect de la différence des sphères sociales dépend ainsi l'existence même de la société démocratique. Pour M. Walzer, en effet, la confusion des logiques distributives, c'est-à-dire la conversion d'un privilège acquis dans une sphère en domination dans une autre sphère, est proprement l'essence de la tyrannie. Cette pensée est directement référée à celles de Pascal :

> La tyrannie est de vouloir avoir par une voie ce que n'on ne peut avoir que par une autre. On rend différents devoirs aux différents mérites : devoir d'amour à l'agrément, devoir de crainte à la force, devoir de créance à la science. On doit rendre ces devoirs-là, on est injuste d'en demander d'autres.[201]

Traduite par M. Walzer en termes de politique démocratique, la « distinction des ordres » apparaît ainsi au principe du système de séparations démocratique et libéral. Nous verrons plus tard que M. Walzer n'ignore pas que les séparations libérales présupposent une unité élémentaire de la société. La même précision vaudrait *a fortiori* pour P. Manent, dont le propos est justement de montrer que les séparations libérales qui nous paraissent aller d'elles-mêmes sont en fait politiquement organisées. Mais tenons-nous en pour l'instant au phénomène lui-même, à cette prolifération démocratique des séparations. Celle-ci ne rend-elle pas inutilisable la métaphore politique du corps ? Fondée sur une série de divisions qui sont autant de garanties de la liberté et de l'égalité, la société démocratique n'apparaît plus comme une totalité intégrée. À cet égard, il est significatif que dans *Les sphères de la justice* et dans « Le libéralisme et l'art des séparations » (1984), M. Walzer réserve l'adjectif « organique » soit aux sociétés hiérarchiques faiblement différenciées (comme la société indienne traditionnelle) soit à l'interprétation marxiste de la vie sociale.

La difficulté s'accentue si nous considérons une autre division également constitutive de la démocratie telle qu'elle fut réinventée en Europe et aux États-Unis à la fin du XVIIIe

---

[201] *Pensées*, édition présentée, établie et annotée par Philippe Sellier, Paris, Pocket, 2003, p. 113.

siècle – à savoir, la division entre représentants et représentés. On sait que le principe de la souveraineté populaire ne suffit pas à définir la démocratie moderne, dans la mesure où celle-ci repose essentiellement sur la distinction entre ceux qui exercent effectivement le pouvoir et ceux qui les commettent. Comme l'a montré Bernard Manin, la démocratie moderne procède d'un ensemble d'arrangements institutionnels qui ménagent une « indépendance relative » aux représentants[202]. D'un côté, en effet, la démocratie représentative accorde aux gouvernants une réelle autonomie de décision : une fois élus, ceux-ci ne sont plus contraints par la volonté, explicite ou non, de leurs électeurs. Cette liberté de gouverner peut surprendre eu égard au principe de la souveraineté populaire, mais elle vise à certaines fins clairement dégagées par B. Manin : elle doit permettre aux élus de délibérer et de compromettre entre eux en dépit de l'intransigeance possible de leurs électeurs ; elle est censée délivrer les gouvernants de toute attache à des intérêts particuliers, les rendant ainsi disponibles pour la recherche de l'intérêt commun ; elle est au fondement de la responsabilité des élus qui auront à assumer en leur nom propre leurs actes gouvernementaux. D'un autre côté, cependant, l'autonomie des gouvernants n'apparaît que relative. Elle est en effet fondamentalement limitée par la régularité des élections et le pouvoir d'expression des représentés. S'il est vrai que les élus négocient et décident librement, ils auront néanmoins à répondre de leurs choix, dans des délais raisonnables, devant des citoyens potentiellement hautement informés et critiques.

Or, dire que la démocratie représentative se définit par « l'indépendance relative » des élus, c'est suggérer que la division démocratique entre représentants et représentés est vraiment insurmontable. D'une part, l'élection, par laquelle les citoyens mettent leur confiance dans certains candidats, sépare ces derniers du reste de la société. Les élus deviennent immédiatement distincts de leurs électeurs ; la procédure électorale institue une distance irréductible entre représentants et représentés. Mais d'autre part, les gouvernants une fois élus n'incarnent pas sans restriction l'identité et la volonté des citoyens. Ils ne *sont* pas la nation dont ils portent les intérêts. C'est ce que manifestent le renvoi régulier des élus devant leurs électeurs et leur soumission à la critique de l'opinion publique. Ces contraintes pesant sur l'exercice du pouvoir sont l'indice de ce que représentants et représentés ne s'identifient pas. Et ainsi, le dispositif représentatif semble empêcher la société de se rassembler en un corps, quel qu'il soit. La volonté démocratique ne réside pas, ou du moins pas complètement,

---

[202] *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996, p. 212.

dans le corps du peuple, puisqu'elle ne se manifeste et ne se concrétise qu'à travers l'activité libre des représentants. Mais elle ne se trouve pas non plus dans le « corps choisi » des représentants dont parlait Madison[203], puisque ceux-ci ne peuvent agir au nom de tous qu'en se référant continuellement à l'opinion et au jugement des citoyens ordinaires. Tel est le problème qui a occupé les historiens de la démocratie politique : avec l'avènement de ce régime à la fin du XVIIIe siècle, est proclamée la souveraineté d'une volonté dont le porteur reste en partie insaisissable. C'est cette difficulté qui motive par exemple l'enquête de Pierre Rosanvallon sur le « peuple introuvable »[204]. Le peuple, dont la démocratie assure le pouvoir, est en effet introuvable dès lors qu'il apparaît, comme dans la démocratie moderne, divisé entre représentants et représentés – mais aussi, ajoute Rosanvallon, entre réalité sociologique et réalité politique. Cette dualité insurmontable du peuple marque ainsi la défaite du corps en politique : « ni le peuple, ni la nation n'ont dorénavant de chair sensible. »[205]

Nous avons indiqué comment le pluralisme des sphères sociales et la distinction entre représentants et représentés rendent apparemment caduque la métaphore du corps politique. Or, ces deux types de division ne sont pas uniques. Elles sont par ailleurs liées à la division entre l'État et la société, entre les sphères publique et privée, entre la droite et la gauche etc. C'est ainsi, comme le suggérait tout à l'heure P. Manent, dans un véritable système de divisions que la société démocratique s'inscrit. Dans ces conditions, la question qui se pose à nous est double. La première est de savoir quelle place la phénoménologie politique accorde aux divisions qui organisent le monde social, et la société démocratique en particulier. Ces divisions sont-elles reconnues et leur fonction démocratique est-elle analysée ? En second lieu, la question est de savoir si une pensée du corps politique peut se maintenir à travers l'analyse des séparations démocratiques. En admettant qu'elle existe, une description

---

[203] *Federalist 10* : La délégation du gouvernement aux représentants permet « d'épurer et d'élargir les opinions publiques en les faisant passer par le medium d'un corps choisi de citoyens, dont la sagesse est susceptible de mieux discerner le véritable intérêt de leur pays et dont le patriotisme et l'amour de la justice seont le moins tentés de sacrifier cet intérêt à des considérations partiales et temporaires. » *Federalist Papers*, ed. by Rossiter, introduction and notes by Charles R. Kesler, New York, Signet Classic, 2003, p. 76.

[204] *Le Peuple introuvable : histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, 379 p.

[205] *Ibid.*, p. 15.

phénoménologique de l'espace social et de ses frontières[206] rend-elle caduque l'usage de la métaphore du corps politique ?

A - Merleau-Ponty : le symbolisme généralisé

Si nous relisons les textes de notre corpus à la lumière des problèmes que nous venons de formuler, une première évidence s'impose : la question des divisions internes à l'espace social n'est pas absente de ces textes. Au contraire, cette question semble continuellement présente à la réflexion de nos auteurs, à commencer par Merleau-Ponty. En effet, ce dernier apparaît toujours préoccupé, de façon plus ou moins directe, par le problème du pluralisme des domaines sociaux et de leur rapport. En un mot, ce que cherche Merleau-Ponty, c'est à sauver l'*intégrité* du monde social – qui est à la fois l'intégrité de chaque sphère d'activité par rapport aux autres *et* celle de leur ensemble. Dans les textes dont il sera ici question, Merleau-Ponty conduit en effet une double argumentation. Premièrement, Merleau-Ponty s'efforce de résister à la représentation de la société comme une juxtaposition de sphères d'existence essentiellement extérieures les unes aux autres. Cette représentation, qui réduit la société à ses composantes, est d'autant plus tentante qu'elle reflète une véritable hétérogénéité des domaines d'activité et, par là, des dimensions de l'existence. S'il est des écrivains, des philosophes et des politiciens, c'est-à-dire des individus qui se consacrent entièrement à l'écriture, à la pensée ou l'action, c'est bien que chacune des ces activités est susceptible d'occuper tout l'homme, ou, autrement dit, de soumettre l'individu entier à sa logique propre et à sa propre normativité. « La vérité, écrivait Merleau-Ponty, est peut-être simplement qu'on aurait besoin de plusieurs vies pour entrer dans chaque domaine d'expérience avec l'abandon

[206] Notons ici que M. Walzer lui-même prétend à une sorte d'approche phénoménologique du monde social. C'est ce qui ressort de la proposition méthodologique avancée dans la préface de *Spheres of Justice*. « Une manière de commencer l'entreprise philosophique – peut-être la manière originelle – est de marcher hors de la caverne, de quitter la Cité, de grimper la montagne, de se ménager pour soi-même un point de vue objectif et universel (qui ne peut jamais être ménagé pour des hommes et des femmes ordinaires). On décrit alors le terrain de la vie quotidienne de très loin, de sorte que celui-ci perd ses contours particuliers et revêt une forme générale. Mais j'entends rester dans la caverne, dans la Cité, sur le terrain. Une autre façon de faire de la philosophie est d'interpréter pour ses concitoyens le monde de significations que nous partageons. On peut concevoir que la justice et l'égalité soient définies par des artifices philosophiques, mais une société juste ou égalitaire ne le peut pas. Si une telle société n'est pas déjà là – cachée pour ainsi dire dans nos concepts et nos catégories – nous ne la connaitrons jamais de façon concrète ni ne pourrons la réaliser dans les faits. » *Spheres of Justice*, New York., Basic Books, 1983, p. xiv.

qu'il réclame. »[207]. Mais en même temps, la tâche d'une phénoménologie du monde social est de mettre en évidence l'unité qui pénètre la diversité des domaines d'expérience. Par exemple, il est manifeste que la littérature et la philosophie constituent des démarches distinctes, dans la mesure où l'une demeure rivée à la réalité concrète et particulière, quand l'autre réfléchit la réalité à travers des concepts : « la fonction du romancier n'est pas de thématiser des idées, elle est de les faire exister devant nous à la manière des choses »[208]. Mais il est non moins vrai que la littérature et la philosophie communiquent non seulement par leur objet, mais aussi par leur inscription commune dans la parole, et par la façon dont toutes deux réfléchissent les problèmes auxquels l'homme se trouve confronté à une certaine époque. Ainsi l'exemple relativement facile de la littérature et de la philosophie nous indique-t-il comment deux activités humaines s'apparentent en suivant leur propre logique. Or, pour Merleau-Ponty, c'est l'intelligibilité même du social qui se trouve en jeu dans cette parenté. Car, en dehors de ce rapport interne entre les sphères ou les activités humaines, il n'y aurait rien à comprendre dans l'expérience commune d'un groupe humain ; ce qui, pour Merleau-Ponty, serait une manière de nier la dimension sociale de l'existence individuelle. Dépourvue d'unité, l'expérience sociale serait en même temps dépourvue de sens, et donc de consistance. Mais nous pourrions ajouter qu'il y va également de l'importance propre de chaque domaine particulier. En effet, tout dans la réflexion de Merleau-Ponty suggère que la signification de chaque activité dépend de son ouverture sur la réalité sociale en général. Pour reprendre l'exemple de la littérature, il est évident que celle-ci ne compte que dans la mesure où elle nous informe de ce qui arrive à l'homme en dehors du monde littéraire strictement conçu. Autrement dit, le sens de chaque activité serait dramatiquement restreint s'il ne portait au-delà de la sphère sociale constituée par l'activité en question.

Cependant, l'argumentation merleau-pontienne suit aussi une seconde direction. En effet, tout en tenant fermement l'idée de l'unité du monde social, Merleau-Ponty s'efforce d'empêcher que l'expérience sociale soit tout entière rabattue sur une seule de ses dimensions. Il s'efforce, autrement dit, qu'une fois reconnu le lien entre les domaines qui composent la société, ce lien ne soit pas aussitôt mésinterprété. Le risque existe en effet de vouloir rétablir la correspondance entre les sphères d'activité sociale en l'asseyant sur l'efficacité dominante

---

[207] Cette phrase est tirée de la préface de *Signes*, rédigée en 1960. À cet endroit du texte, Merleau-Ponty médite que les exigences propres de la parole philosophique et de la politique politique. *Op. cit.*, p. 31.

[208] « Le roman et la métaphysique » (1945), in *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 45.

d'un principe particulier. Les différentes sphères seraient *effectivement* liées dans la mesure où toutes seraient *implicitement* régies par une même logique cachée. Ainsi la différenciation des activités sociales serait-elle, en partie du moins, illusoire. Or, pour Merleau-Ponty, ce n'est pas en dépit de, mais à travers le fonctionnement autonome de chaque activité que la cohérence du monde social doit être recherchée. Dans cette perspective, on n'a donc aucunement avancé dans l'intelligence de la vie sociale lorsqu'on l'a réduite à un principe économique, à un fait social, ou d'ailleurs à une idée[209]. L'explication matérialiste (ou durkheimienne, ou idéaliste) de l'expérience sociale est fondamentalement abstraite, précisément parce qu'elle est une explication et vise donc à réduire la vie sociale à un schéma causal unique. Ce faisant, elle nous fait non seulement perdre la densité des différents phénomènes sociaux, mais aussi, le véritable sens de l'unité du social. En effet, en interprétant les phénomènes en termes d'effets et de cause, on ne laisse subsister entre eux qu'un lien extérieur de causalité. De sorte que la cohérence du monde social est à peine sauvée dans une conception moniste de la société. Aussi n'est-ce pas un lien extérieur, mais le rapport intérieur entre les phénomènes qu'il s'agit de reconstituer. En réponse à Durkheim, Merleau-Ponty écrivait ainsi :

> Si traiter les faits sociaux comme des choses, c'est en chercher les éléments composants ou rattacher extérieurement l'un à l'autre comme à sa cause, ce précepte fameux n'est pas praticable : la sociologie ne connaît pas d'éléments permanents dans les différents touts où ils se trouvent intégrés, *pas de faits extérieurs les uns aux autres*, mais, dans le cas de chaque société, *une totalité où les phénomènes s'expriment mutuellement* et admettent un même thème fondamental.[210]

Ce rapport interne entre les phénomènes par lequel ceux-ci composent une totalité, Merleau-Ponty le nomme « civilisation ». Si les diverses sphères du monde social communiquent entre elles et se laissent explorer conjointement, c'est, affirme finalement Merleau-Ponty, que toutes sont informées par une compréhension du rapport de l'homme à l'homme qui est la marque de la civilisation sur l'activité sociale[211]. Cette solution a sans

---

[209] Le matérialisme (auquel tend à se réduire un marxisme vulgaire), l'idéalisme (vers lequel tend la pensée libérale) et la sociologie durkheimienne sont dans l'ensemble les trois adversaires principaux de Merleau-Ponty.

[210] « Le métaphysique en l'homme » (1946), *ibid.*, p. 110. (Je souligne.)

[211] Toujours en réponse à Durkheim, Merleau-Ponty écrit : « La sociologie ne cherchera pas l'explication du religieux dans le social, ni d'ailleurs du social dans le religieux, elle les considérera

doute quelque chose de nominal, dans la mesure où elle consiste à donner le nom de civilisation au principe unificateur de l'expérience sociale. Tant que nous ne sommes pas entrés dans l'étude de telle ou telle civilisation donnée, le fonctionnement du principe civilisationnel (la manière dont il unit et libère les différentes activités) continue donc de nous échapper. Néanmoins, il est un point essentiel dans le recours de Merleau-Ponty à l'idée de civilisation, à savoir que la civilisation désigne pour lui le noyau *à la fois* spirituel et pratique de l'expérience sociale. En d'autres termes, nous verrons que Merleau-Ponty met la phénoménologie sur la voie d'un principe générateur de la vie sociale qui appartienne simultanément à l'ordre des idées et à l'ordre des relations sociales concrètes, et qui apparaîtra chez Lefort comme le principe politique lui-même.

Cette interprétation de Merleau-Ponty dont nous venons de reconstituer la trame s'élabore progressivement dans différents textes de l'auteur rédigés à partir de 1945. Elle sous-tend en particulier le dialogue de Merleau-Ponty avec le marxisme, depuis les textes de défense critique de 1945-46 jusqu'aux écrits des *Aventures de la dialectique*. C'est à travers ce dialogue que nous proposons de suivre le progrès de la réflexion merleau-pontienne au sujet de la pluralité du monde social. Le problème auquel nous sommes ici confrontés est le suivant. S'il est vrai que, pour Merleau-Ponty, le monde social est à la fois un et pluriel, cette conception fonde la légitimité ainsi que la limite de toute interprétation de la société à partir d'une forme particulière de l'expérience sociale. Une telle approche est en soi justifiée par l'idée que l'esprit d'une société pénètre chaque domaine de la pratique sociale. Il y a donc quelque chose à comprendre de *la société* dans l'analyse de son économie, de sa politique, de son art. En même temps, semblable analyse n'est légitime que tant qu'elle respecte la valeur de signification des autres formes d'expérience. Ainsi se trouve posée la question du marxisme. Étant donné la priorité qu'il accorde à l'analyse des rapports de production, le marxisme semble contrevenir aux exigences posées par Merleau-Ponty. On sait cependant que ce dernier a revendiqué plusieurs années l'héritage de Marx avant de s'en détacher. Comment Merleau-Ponty a-t-il donc pu défendre la perspective en apparence moniste du marxisme, et pourquoi s'en est-il écarté ?

---

comme deux aspects du lien humain réel et fantastique tel qu'il a été élaboré par la civilisation considérée et elle tentera d'objectiver la solution que cette civilisation invente dans sa religion comme dans son économie ou dans sa politique pour le problème des relations de l'homme avec la nature et avec l'homme. » *Ibid.*, p. 110.

Au sortir de la guerre, Merleau-Ponty référait volontiers ses réflexions sociales et politiques à l'œuvre de Marx. Cette référence est alors appuyée sur l'argument que le marxisme, du moins le marxisme authentique, n'est pas un matérialisme, mais une philosophie de la totalité sociale. La contribution essentielle de Marx réside dans son appréhension globale de la société, faisant droit à tous les aspects de l'expérience sociale, y compris les plus concrets. « Le marxisme, dans ce qu'il a d'essentiel, est justement cette idée que rien ne peut être isolé dans le contexte total de l'histoire (…). »[212] C'est dire que le marxisme n'est pas matérialiste, si le matérialisme consiste à isoler du reste de la vie sociale un domaine de l'économique pour l'ériger en facteur explicatif de toute l'histoire humaine. L'économie demeure, dans un marxisme bien compris, un aspect parmi d'autres de l'aventure d'une société ou d'une civilisation. « La grandeur du marxisme n'est pas d'avoir traité l'économie comme la cause principale ou unique de l'histoire, elle est plutôt d'avoir traité l'histoire culturelle et l'histoire économique comme deux aspects abstraits d'un unique processus. »[213] Lorsque les opposants au marxisme dénoncent le mécanisme du réductionnisme économique, ils sont donc bien inspirés sur le plan des principes, mais ils ont tort de croire que leur critique atteint l'œuvre de Marx. Au contraire, la critique du réductionnisme sous toutes ses formes pourrait trouver dans la philosophie de Marx une fondation.

Pourtant, il est incontestable que le marxisme, y compris dans son expression originale, accorde un privilège méthodologique à l'analyse du régime de production. La perspective marxiste ne conçoit pas seulement la société comme une totalité, elle suppose que la vérité d'une société est plus directement lisible dans les rapports économiques que dans toute autre espèce de relation. À cette hypothèse, le Merleau-Ponty de l'après-guerre fait également droit, cependant qu'il tente toujours de préserver la signification de la réalité non économique. Si Marx a raison d'analyser en priorité les rapports de production – écrit ainsi Merleau-Ponty – ce n'est pas que les réalités juridique, politique ou culturelle soient inconsistantes. Mais c'est du moins que, dans la sphère de l'économie, l'esprit d'une société subit une sorte de précipitation qui le rend plus facilement saisissable. Ce qui dans la philosophie, la littérature ou le combat politique est présent sous la forme volatile et changeante des idées, des paroles et des intuitions, s'alourdit et se concrétise dans le monde de la production. « La vie

---

[212] « Autour du marxisme » (1946)*, ibid.*, p. 136.

[213] *Ibid.*, p. 130.

économique n'est pas un ordre séparé auquel les autres se réduisent, elle représente dans le marxisme l'inertie de la vie humaine, c'est en elle que les conceptions s'inscrivent et se stabilisent. »[214] D'un côté, l'économie n'est donc qu'une expression parmi d'autres de l'esprit d'une société ; de l'autre, elle en constitue le porteur privilégié.

> C'est pourquoi on connaîtra plus sûrement l'essence d'une société par l'analyse des relations interhumaines figées et généralisées dans la vie économique, que par celle de mouvements d'idées fragiles et fugaces, comme on connaît mieux un homme par sa conduite que par ses pensées.[215]

Si donc est simplificatrice toute analyse de la société qui se fonde sur l'étude exclusive d'une sphère d'activité, celle qui néglige l'étude du régime de production souffre, pourrait-on dire, d'un surcroît d'abstraction. Dans le texte de 1946 que nous venons de citer, la théorie merleau-pontienne semble donc pencher *in fine* du côté d'une certaine primauté des phénomènes économiques, sinon pour la formation, du moins pour la compréhension de la réalité sociale.

Nous disions cependant Merleau-Ponty soucieux de préserver la valeur propre des autres phénomènes constitutifs de l'expérience sociale. Dans un second texte de 1946, l'auteur s'efforce ainsi de rappeler l'importance des phénomènes spirituels, y compris pour une interprétation marxiste du monde social. Nous rencontrons ici la question de la religion (que Merleau-Ponty posait à la même époque au sujet de l'œuvre de Durkheim). Le problème est de savoir si, dans la réalité, et pour Marx, l'expérience religieuse n'est pas toute subordonnée à la forme des rapports de production. À cela, Merleau-Ponty répond que la religion possède au contraire une signification propre, que Marx lui-même nous invite à considérer dans certains passages de son œuvre. Pour être marxiste, « il ne s'agit pas de refuser [à la religion] toute signification humaine, mais de la traiter comme l'expression symbolique du drame social et humain. »[216] Comme tout à l'heure l'économie, la religion est ici traitée comme un *symbole* de la condition sociale et humaine, devant attirer l'intérêt de l'observateur. Selon toute vraisemblance, le privilège reconnu auparavant à l'économie n'était donc pas exclusif. Peut-être toute espèce de phénomène social offre-t-elle pour Merleau-Ponty

---

[214] *Ibid.*, p. 131.

[215] *Ibid.*, p. 131.

[216] « Marxisme et philosophie », *ibid.*, p. 155.

un accès privilégié à la vérité de la société. C'est bien ce que suggère la suite de « Marxisme et philosophie ». Dans ces pages, Merleau-Ponty étend son analyse de la religion à tous les aspects théoriques ou imaginaires de la vie collective. Étant acquis que la pratique, notamment économique, est hautement révélatrice de l'esprit d'une société, il n'en demeure pas moins que la philosophie et les représentations politiques du social sont significatives de la réalité. Précisément parce que la société est une, ce que Merleau-Ponty appelle ici « les formations idéologiques » ne sont pas dépourvues de sens par rapport à la réalité économique. Merleau-Ponty écrit encore en ce sens :

> Le matérialisme de Marx, c'est l'idée que toutes les formations idéologiques d'une société donnée sont synonymes ou complémentaires d'un certain type de praxis, c'est-à-dire de la manière dont cette société a établi son rapport fondamental avec la nature. C'est l'idée que *l'économie et l'idéologie sont liées intérieurement dans la totalité de l'histoire* comme la matière et la forme dans une œuvre d'art ou dans une chose perçue.[217]

Dans l'interprétation merleau-pontienne du marxisme nous retrouvons ainsi l'hypothèse d'un rapport intérieur unissant et distinguant l'économie et l'idéologie, ou plus largement les registres pratique et spirituel de la vie sociale. Mais, telle qu'elle est formulée dans les deux articles que nous avons cités, cette interprétation contient une ambiguïté massive. En effet, que l'économie et l'imaginaire politique ou religieux soient intérieurement liés, que, pour cette raison, l'analyse des idéologies puisse nous renseigner sur l'état général de la société, cela n'implique pas nécessairement que la politique ou la religion possède une signification *autonome*. La valeur de la politique ou de la religion peut se résumer à trahir – c'est-à-dire à traduire et à travestir – la réalité des rapports de production. Si tel est le cas, l'expérience politique ou religieuse possède bien une portée de vérité, mais elle ne saurait nous faire accéder à une vérité autre, ou plus large que celle inscrite dans le régime économique. Et l'on aura toujours raison, dans ces conditions, de commencer par l'analyse des rapports de production – non seulement parce que l'esprit de la société y est plus visible qu'ailleurs, mais parce que cette analyse est seule susceptible de nous fournir les critères permettant de dégager la vérité contenue dans le discours politique ou religieux. C'est de cette façon, rigoureuse, mais rigoureusement limitée, que Marx valorisait la signification de la religion. Quant à la

[217] *Ibid.*, p. 159. (Je souligne.)

position de Merleau-Ponty dans les textes que nous lisons, elle est incertaine. Au début de « Marxisme et philosophie », Merleau-Ponty parle « de comprendre la religion comme l'effort fantastique de l'homme pour rejoindre les autres hommes dans un autre monde et de remplacer ce fantasme de communication par un communication effective dans ce monde-ci. »[218] Et il ajoute : « La religion est plus qu'une apparence creuse, c'est un phénomène fondé sur les relations interhumaines. Elle ne disparaîtra comme religion séparée qu'en passant dans ces relations. »[219] Le propos est visiblement très proche de celui de Marx[220]. Si le but de Merleau-Ponty est de restaurer la religion comme objet sociologique digne d'intérêt, il est clair que ces phrases contiennent une réappréciation toute limitée de l'expérience religieuse, qui ressemble à une dévalorisation. La valeur de la religion n'est que de faire signe vers une réalité dans laquelle elle est appelée à se dissoudre lorsque l'homme parviendra à s'émanciper réellement.

Le discours de Merleau-Ponty est néanmoins sensiblement différent en ce qui concerne le statut de la philosophie. En effet, Merleau-Ponty paraît particulièrement préoccupé de préserver l'autonomie, et par là la liberté de la recherche philosophique. Aussi rappelle-t-il

---

[218] *Ibid.*, p. 155.

[219] *Ibid.*, p. 155.

[220] La religion, écrit Marx, : « c'est la *réalisation fantastique* de l'essence humaine, parce que *l'essence humaine* ne possède pas de réalité véritable [dans le monde tel qu'il est (AB)]». *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel.*, in *Œuvres philosophiques*, tome 1., trad. Molitor, Paris, Alfred Costes, 1927, p. 84. Et encore : « La misère religieuse est, d'une part, l'expression de la misère réelle, et d'autre part, la *protestation* contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un homme sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. » (p. 84) Ainsi : « Le véritable bonheur du peuple exige que la religion soit supprimée en tant que bonheur illusoire du peuple. Exiger qu'il soit renoncé aux illusions concernant notre propre situation, c'est exiger qu'il soit renoncé à une situation qui a besoin d'illusions. La critique de la religion est donc, en germe, la critique de cette vallée de larmes, dont la religion est l'auréole. » (p. 84-85) En ce qui concerne l'œuvre de Marx, nous avons été guidée dans notre recherche par le livre de K. Papaioannou, *Marx et les marxistes*, Paris, Gallimard, coll. *Tel*, 2001, 505 p. Sur la critique de la religion chez Marx, voir aussi les explications de R. Aron dans *Le Marxisme de Marx*, Paris, Fallois, 2002, p. 103 *sq*.

À propos de l'interprétation merleau-pontienne du marxisme, la manière dont Merleau-Ponty cite Marx nous paraît extrêmement significative. Dans le texte de 1946 que nous étudions, Merleau-Ponty mentionne en effet cette phrase de Marx : « la religion est l'esprit des temps privés d'esprit ». Or, c'est pour en faire la preuve de l'intérêt spécifique de Marx pour le phénomène religieux. (Merleau-Ponty parle des « phrases vibrantes » de Marx sur la religion). Il est pourtant manifeste que cette réflexion de Marx contient une dévalorisation radicale de la religion, comme l'atteste la chute du paragraphe : « la religion est l'opium du peuple ». La défense du marxisme par Merleau-Ponty au sortir de la guerre nous paraît ainsi particulièrement ambiguë, en ce sens que Merleau-Ponty prend à son compte l'intérêt de Marx pour les phénomènes idéologiques, mais sans dire s'il s'y intéresse *à la manière* de Marx, c'est-à-dire comme à des reflets renversés d'une réalité elle-même sens dessus dessous, ou autrement.

que pour le marxisme lui-même le lien entre un régime économique et une œuvre philosophique n'est jamais évident. Ce rapport existe, mais son tracé est tellement sinueux et si incertain, qu'il laisse en pratique intacte l'autonomie de la sphère philosophique. « Toute tentative pour expliquer massivement une philosophie par les conditions économiques est donc insuffisante, il faut en voir le contenu, il faut discuter sur le fond. »[221] Autrement dit, Merleau-Ponty appelle à discuter de la philosophie en ses propres termes, sans recourir à des critères qui lui seraient extérieurs. Ce qui est d'ailleurs une autre manière de restituer à la philosophie sa portée universelle. « Une philosophie, comme un art et comme une poésie, est d'un temps, mais rien d'empêche qu'à travers ce temps justement elle saisisse des vérités qui sont un acquis définitif (…). »[222]

Dans l'argumentation de Merleau-Ponty en faveur du marxisme, nous pouvons donc suivre l'effort de l'auteur pour élaborer une compréhension globale de la société qui laisse néanmoins subsister la différence des modes d'activité. Mais nous découvrons en même temps ce qu'une telle élaboration peut avoir d'ambigu ou de fragile. À tout moment, l'analyse risque de sombrer soit dans une forme atténuée de réductionnisme économique, soit dans la réaffirmation volontariste de l'indépendance de l'art ou de la philosophie. Cette instabilité, Merleau-Ponty l'a d'ailleurs pensée, comme étant la marque d'un marxisme lucide et inquiet de ne pas s'abandonner au matérialisme : « tout marxisme qui ne fait pas de la conscience un épiphénomène boite inévitablement, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. »[223] Cette phrase est extraite du chapitre des *Aventures de la dialectique* intitulé « Le marxisme occidental » et consacré à l'œuvre de Lukács. Dans ce texte plus tardif (1955), la volonté de préserver l'autonomie des œuvres de culture et de pensée l'emporte largement sur toute tendance matérialiste – mais c'est alors, nous le verrons, que l'ambiguïté du marxisme atteint son maximum.

Si Merleau-Ponty s'intéresse à la pensée de Lukács, c'est dans la mesure où ce dernier incarne un marxisme particulièrement attentif à la signification intrinsèque des phénomènes spirituels, et notamment des œuvres littéraires ou philosophiques[224]. Résistant à toute espèce

---

[221] *Ibid.*, p. 161.

[222] *Ibid.*, p. 161.

[223] « Le marxisme occidental », *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000 [1e édition 1955], p. 65.

[224] C'est encore la raison essentielle de l'intérêt porté aujourd'hui à Lukács. Dans sa préface aux essais de Lukács sur Balzac, le professeur de littérature G. Gengembre, écrit ainsi : « Il est temps de

de réductionnisme, Lukács fait vivre aux yeux de Merleau-Ponty la part la moins schématiste de l'œuvre de Marx. Ce qui compte ainsi dans le marxisme de Lukács, c'est qu'il est une théorie des idéologies, entendues au sens de représentations, conscientes ou non, réfléchies ou irréfléchies, de la vie sociale. Cette théorie fait fond sur le principe de la totalité sociale établi par Marx, mais c'est pour mieux mettre en évidence la valeur propre des objets intellectuels : s'il est vrai que tout est lié dans l'ensemble social, alors la portée des représentations culturelles ne saurait en principe être limitée.

> Parce qu'elle est l'expression du monde vécu, dit encore aujourd'hui Lukács, la littérature n'exprime jamais les postulats d'une seule classe, mais sa rencontre et éventuellement sa collision avec les autres. Elle est donc toujours le reflet du tout, même si la perspective de classe la déforme. [225]

De cette citation, il nous faut tirer le meilleur parti. En effet, malgré la persistance du vocabulaire traditionnel de la classe, la remarque de Merleau-Ponty suggère l'hypothèse plus hétérodoxe qu'il existe une valeur de l'opération littéraire en tant que telle. Ce qui rend la littérature significative, ce n'est pas seulement qu'elle reflète, en tant que formation idéologique, l'appartenance de classe de son auteur; mais c'est qu'elle constitue un *mode* particulier *d'expression* de l'expérience vécue[226]. Autrement dit, c'est bien dans le caractère

---

souligner que Lukacs, comme Gramsci, comme Benjamin, fut un hétérodoxe par sa fidélité conceptuelle à ce que le marxisme pouvait dire de plus judicieux en fait d'analyse littéraire. » *Balzac et le réalisme français*, Paris, La Découverte, 1999, p. v.

[225] *Les Aventures de la dialectique*, *op.cit.*, p. 62.

[226] Il est tout à fait juste que Lukács refusait de juger de la valeur des œuvres littéraires en fonction de la position sociale, ou même des partis pris politiques de leur auteur. Ce qui compte est bien la structure propre de l'œuvre. « C'est l'image du monde donnée par l'ouvrage qui est décisive pour l'histoire, c'est ce qu'il proclame qui est décisif ; savoir dans quelle mesure cela est en accord avec les conceptions consciemment exprimées par l'artiste, voilà une question de deuxième ordre. » (*Balzac et le réalisme français*, *op. cit.*, p. 14) Peu importe donc que Balzac se soit voulu catholique et légitimiste, l'important est la force réaliste de son œuvre. Et celle-ci est liée à des procédés de nature proprement littéraire, comme en particulier la construction de types, c'est-à-dire de personnages dont le parcours et la psychologie individuels concentrent une dynamique historique générale.

Mais la limite de la critique littéraire de Lukács est ailleurs. Elle vient de ce qu'en dépit de la précision littéraire de ses analyses, Lukács ne recherche jamais dans les œuvres que l'expression des contradictions économiques de l'époque où elles sont nées, ainsi que l'esquisse anticipée du développement de la lutte des classes. Cette recherche est bien entendu explicitement conduite à partir du schéma marxiste de l'histoire. Or, la conséquence de cette orientation exclusive de la recherche est non seulement qu'elle laisse de côté tout un ensemble de problèmes non directement liés à la question économique, mais qu'elle conduit à une interprétation unique du drame humain engendré par les contradictions économiques elles-mêmes.

littéraire de l'écriture, ou dans le caractère écrit de la littérature, que réside le prix des livres. Ou encore : le discours d'un écrivain n'est pas d'abord valable en tant que ce dernier est bourgeois ou prolétaire, mais en tant qu'il est écrivain. « Tant que l'écrivain a encore un honneur d'écrivain, c'est-à-dire tant qu'il donne une image du monde qu'il vit, l'œuvre, moyennant interprétation, touche toujours la vérité. »[227] Mais, demandera-t-on, comment une pensée de la totalité sociale, à plus forte raison lorsqu'elle est centrée sur la dynamique de la lutte des classes, peut-elle faire droit à la créativité propre de l'opération littéraire ?

> Cela résulte du double rapport qu'une philosophie intégrale admet entre l'individu et la totalité historique : elle agit sur nous, nous sommes en elle à une certaine place, à un certain poste, nous lui répondons. Mais aussi nous la vivons, nous en parlons, nous en écrivons, notre expérience déborde de toutes parts notre point de station. Nous sommes en elle, mais elle est toute en nous. Ces deux rapports sont concrètement unis dans chaque vie. Ils ne se confondent jamais (…)[228]

Ce qui permet donc à une théorie de la totalité sociale d'être en même temps une théorie de la littérature (ou de la politique, ou de la philosophie), c'est la reconnaissance du pouvoir

---

Considérons par exemple l'œuvre de Balzac. Celle-ci met effectivement en scène les conséquences humaines de l'installation du capitalisme. Elle illustre aussi la contradiction entre le fonctionnement du capitalisme et les valeurs ou les attitudes qui étaient encore celles de la bourgeoisie au temps de son combat pour le pouvoir. Dans ces conditions, les personnages balzaciens se trouvent confrontés au dilemme de la résignation aux règles de l'économie, ou de la résistance, peut-être impossible, au nom de valeurs autres. Or ce dilemme n'est jamais définitivement résolu chez Balzac. Il y a de la lucidité à jouer le jeu de la société conformément aux règles en vigueur. Il y a en même temps de la hauteur d'âme et de la naïveté à vouloir tenir des principes étrangers au système. La lecture de Lukács est en revanche obligée de trancher si elle veut rester fidèle à la perspective marxiste. Quelle que soit la méchanceté du régime capitaliste, il faut d'abord l'admettre comme une réalité, en reconnaître le caractère progressiste et chercher le relèvement de l'humain au-delà et non en deçà de ce régime. Dans tous les cas, la lucidité prime sur la nostalgie – même si la supériorité de la position du lecteur est de pouvoir discerner à la fois le caractère illusoire de la morale traditionnelle et la médiocrité qu'entraîne, à ce moment précis du développement économique, la soumission aux règles capitalistes.

[227] « Le marxisme occidental », *Les Aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 62-63. On trouve chez Lukács cette définition de l'honneur littéraire : « Si, chez des réalistes aussi éminents que Balzac, Stendhal ou Tolstoï, l'évolution artistique intérieure des situations et personnages qu'ils ont imaginés entre en contradiction avec leurs préjugés les plus chers, ou même avec leurs convictions sacrées, ils n'hésiteront pas un instant à écarter préjugés et convictions et décriront ce qu'ils voient réellement. Cette rigueur à l'égard de leur propre image immédiate et subjective du monde est la plus profonde morale littéraire des grands réalistes, en opposition radicale avec ces petits écrivains qui réussissent pratiquement toujours à mettre leur conception du monde en accord avec la réalité, c'est-à-dire à l'imposer à l'image ainsi déformée et faussée de la réalité. » *Balzac et le réalisme français*, *op. cit.*, p. 14-15.

[228] « Le marxisme occidental », *Les Aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 64-65.

d'interprétation des phénomènes que l'individu possède, lors même qu'il est situé à l'intérieur de l'ensemble social. Ce qui signifie que toute vie sociale passe par un certain arrangement entre la réalité donnée et la mise en forme de cette réalité. Or, écrit Merleau-Ponty, cet arrangement est concrètement réalisé dans chaque vie, c'est-à-dire suivant une procédure ou une opération variable. Littérature, politique et philosophie se présentent alors comme différents modes d'interprétation des phénomènes sociaux, différents modes d'articulation du discours à la réalité. D'où la possibilité en particulier de distinguer la logique littéraire de celle du militantisme. « Or, dès qu'on admet que l'homme est ouvert à la vérité par son rapport vécu avec la totalité, on définit un ordre de l'expression qui ne se confond pas avec celui de l'action quotidienne»[229] ; « il y aurait une action politique et une action de culture, qui ne sont pas toujours parallèles, et, à transporter dans la seconde les consignes de la première, on ferait de la culture une variété de propagande. »[230]

À suivre Merleau-Ponty, chaque type d'activité constitue pour l'individu une manière de vivre son rapport à l'ensemble social et cela suffit à le légitimer. Or, paradoxalement, cette interprétation destinée à rendre compte de l'intelligence culturelle de Lukács ne fait que rendre plus manifeste l'ambiguïté du marxisme. Ce qui est frappant en effet dans les analyses de Lukács, c'est que, tout en reconnaissant la grandeur de romans bourgeois comme ceux de Balzac, l'auteur n'en continue pas moins d'apprécier la valeur des écrivains en fonction de leur capacité à témoigner de l'état des rapports économiques. Si Balzac est grand, c'est qu'il a su mieux que nul autre rendre sensibles les contradictions du règne capitaliste[231]. Mais, du même coup, la source de la vérité littéraire s'en trouve déplacée : elle ne réside plus dans les œuvres, mais dans les facultés interprétatives du lecteur, elles-mêmes étroitement dépendantes

---

[229] *Ibid.*, p. 64.

[230] *Ibid.*, p. 64.

[231] « Personne n'a ressenti aussi profondément que Balzac les tourments qu'entraînent pour toutes les couches du peuple le passage à la production capitaliste, la profonde dégradation spirituelle et morale qui accompagne nécessairement cette évolution dans toutes les couches de la société. Toutefois, en même temps, Balzac ne ressentit pas seulement la nécessité sociale de ce bouleversement, mais aussi la vérité historique de sa nature – somme toute – progressiste. Cette contradiction existant au sein de son monde vécu, Balzac tenta de la faire entrer de force dans un système reposant sur un fond de légitimisme catholique et agrémenté d'un utopisme tory à la mode anglaise. Ce système fut constamment réfuté par la réalité de la société de son temps, par la vision balzacienne de cette réalité. Mais dans cette réfutation, la vérité authentique parvenait clairement à s'exprimer : *la compréhension profonde par Balzac du caractère contradictoirement progressiste du développement capitaliste*. » *Balzac et le réalisme français*, *op. cit.*, p. 17. (Je souligne.)

du degré de conscience marxiste de ce dernier[232]. Rappelons encore ce commentaire de la théorie de Lukács par Merleau-Ponty: « tant que l'écrivain a encore un honneur d'écrivain, c'est-à-dire tant qu'il donne une image du monde qu'il vit, l'œuvre, moyennant interprétation, touche toujours la vérité. » Toute l'ambiguïté est dans ce *moyennant interprétation*, qui subordonne finalement l'honneur de l'écrivain à celui de l'interprète jouissant d'une vue d'ensemble de la réalité sociale.

C'est en raison de l'ambiguïté du marxisme par rapport au statut des formations idéologiques – ambiguïté sensible jusque chez Lukács – que Merleau-Ponty se tourne finalement vers un autre type de sociologie : la sociologie wébérienne. On se rappelle en effet qu'argumentant en faveur du marxisme, Merleau-Ponty présentait l'histoire culturelle (notamment celle de la religion) et l'histoire économique comme « deux aspects d'un unique processus ». Par là, il signifiait que, de l'économie ou de la culture, aucune ne saurait être considérée comme la cause de l'autre, puisque les deux s'entr'appartiennent à l'intérieur du processus historique. Or cette présentation, que Merleau-Ponty appliquait alors à l'œuvre de Marx, semble davantage correspondre à l'esprit de la sociologie historique de Weber. Aussi la première partie des *Aventures de la Dialectique* est-elle consacrée à une analyse de l'œuvre wébérienne, à partir de laquelle Merleau-Ponty thématise sa propre conception de l'existence sociale. À la lecture des écrits de Weber, Merleau-Ponty est en effet frappé par l'absence de détermination d'un facteur unique de l'histoire. Ce qui distingue pour Merleau-Ponty la sociologie de Weber, c'est la manière dont ce dernier évite de choisir entre les différents aspects du processus historique : ni l'économie, ni la religion, ni la politique n'est érigée en cause ou infrastructure de la réalité historico-sociale. Et cependant, Weber ne renonce pas à penser l'unité d'un mouvement historique comme le développement de la modernité occidentale. Mais cette unité, il la situe précisément dans l'interaction entre des phénomènes qu'on ne saurait définitivement hiérarchiser. D'où une approche à la fois globale et multiple du processus historique.

---

[232] Dans son exposé de l'œuvre de Lukács, L. Kolakowski nous avertit que, dans ces conditions, rien n'interdit que le jugement sur les œuvres littéraires soit remis au seul Parti. Si l'on admet avec Lukács lui-même que le Parti est le premier porteur de la conscience marxiste, on se soumettra, comme le philosophe hongrois l'a d'ailleurs fait, aux verdicts littéraires rendus par les organes du parti communiste. Cf. L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. III – *The Breakdown*, Oxford, Clarendon Press, 1978, chap.. VII : « György Lukács : Reason in the Service of Dogma », p. 253-307.

Cette approche est particulièrement sensible dans l'ouvrage de Weber sur *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*[233]. Il est fréquent de voir dans cet ouvrage une explication religieuse du développement du capitalisme occidental. La conclusion qui s'ensuit logiquement est que, dans ce cas du moins, la religion a joué le rôle de cause historique première. Toute différente est la lecture de Merleau-Ponty. Pour ce dernier, l'intérêt du texte wébérien est de présenter une interaction entre des phénomènes religieux et d'autres économiques, telle qu'il est impossible d'en tirer une conclusion générale sur la primauté du religieux ou de l'économie. Car s'il est vrai que Weber commence par étudier les conséquences pratiques du puritanisme dans l'ordre économique, toute une partie de son argumentation tendrait plutôt à démontrer la force propre de la logique capitaliste. Dans un premier temps, en effet, nous découvrons comment la croyance en la prédestination, liée à la condamnation religieuse des jouissances charnelles, a pu conduire à un comportement d'accumulation financière, dans la mesure où la fortune accumulée était censée marquer l'élection de l'individu, sans pouvoir être consommée. Le premier capitalisme apparaît ainsi comme un capitalisme puritain dont la logique est foncièrement ascétique. Mais il ne s'agit pas encore du capitalisme que nous connaissons, délié au contraire de toute croyance de nature religieuse. Dans un second temps, l'analyse de Weber se concentre ainsi sur le processus de sécularisation de l'éthique protestante, au terme duquel le devoir d'accumulation est vidé de toute inspiration spirituelle. Or la force motrice de cette sécularisation ne peut être qu'économique : c'est le capitalisme prenant le pas sur la religion qui lui avait donné naissance[234].

> Il y a donc une efficace de la religion et une efficace de l'économie. Weber décrit des échanges entre l'une et l'autre, un entrelacs où tantôt l'une, tantôt l'autre joue le rôle de tuteur, des renversements où l'effet se retourne sur sa cause, la porte à son tour et la transforme.[235]

---

[233] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* et autres textes, Paris, Flammarion, 2000, 394 p.

[234] « Il est certain que les idéaux de vie puritains ne purent pas toujours être préservés lorsqu'ils furent mis à rude épreuve par les "tentations" de la richesse, que les puritains eux-mêmes connaissaient bien. » *Ibid.*, p. 290. « Ces puissants courants religieux dont la portée pour l'évolution de l'économie a principalement résidé dans leur action d'*éduction* à l'ascétisme, n'ont pleinement déployé leurs effets *économiques* que lorsque l'acmé de l'enthousiasme religieux a été passée, que la tension de la quête du royaume de Dieu a commencé à faire place au pragmatisme de la vertu professionnelle, que la racine religieuse a dépéri et laissé place à des préoccupations temporelles utilitaristes (…) » *Ibid.*, p. 293.

[235] « La crise de l'entendement », *Les Aventures de la dialectique*, *op.cit.*, p. 27.

Ainsi, loin de constituer une histoire religieuse de l'Occident, le livre de Weber illustre-t-il plutôt l'impossibilité dans laquelle le chercheur se trouve de discriminer une fois pour toutes entre phénomènes premiers et secondaires. Mais il faut suivre le développement historique lui-même pour déterminer, dans chaque cas et à chaque étape, les phénomènes qui jouent le rôle moteur et ceux qui se laissent entrainer. Cependant, ajoute Merleau-Ponty, Weber ne se contente pas d'aller et venir sans *a priori* entre les divers aspects du processus historique. L'intérêt de son œuvre est qu'elle justifie théoriquement ce va-et-vient, en montrant que c'est la nature même de l'histoire de nouer ensemble les phénomènes autour de rationalités successives. Si l'approche wébérienne est justifiée, c'est que l'histoire consiste dans l'apparition et la disparition progressives de formes de rationalité, à la fois réfléchies et immédiatement sédimentées dans des attitudes et des conditions matérielles. Lorsqu'il étudie l'esprit du capitalisme, lorsque, pour le comprendre, il va des motifs religieux qui l'ont formé aux attitudes économiques qui le font vivre, Weber ne fait ainsi que suivre les linéaments mêmes de la « matière historique ». « Weber n'intègre pas seulement les motifs spirituels et les causes matérielles, c'est la conception même de la matière historique qu'il renouvelle. Un appareil économique est, comme il dit, un cosmos, un choix humain devenu situation, et c'est ce qui permet de remonter de l'ascèse dans le monde à ses motifs religieux, comme de descendre vers sa déchéance capitaliste, de tout lier dans un seul tissu. »[236] Cependant, l'idée d'un « choix devenu situation » est trompeuse si elle donne à penser qu'une décision réfléchie concernant les principes de la vie collective serait d'abord prise et *ensuite* appliquée dans les rapports sociaux. En réalité, il n'y a pas de réflexion préalable à l'émergence d'une civilisation, dans la mesure où celle-ci apparaît au point de convergence de développements divers, dans des domaines d'expérience différents. C'est dire que l'unité d'un ensemble historique n'est pas antérieure à la pluralité des sphères sociales qui le composent.

> La "rationalisation" par laquelle Weber définit le capitalisme est une de ces structures fécondes qui se lisent aussi bien dans l'art, dans la science, dans la forme de l'État, dans la mystique ou dans l'économie de l'Occident. Elle émerge ici et là dans l'histoire et ne se confirme comme individu historique que par la rencontre de ces données, lorsque, chacune confirmant l'autre, elles s'organisent en système.[237]

---

[236] *Ibid.*, p. 27.

[237] *Ibid.*, p. 28.

Cette citation est intéressante, dans la mesure où Merleau-Ponty attribue ici un double sens au processus historique. D'un côté, la logique de la rationalité moderne semble venir informer les différentes sphères d'activité, de l'économie jusqu'à l'art, comme si elle leur préexistait. De l'autre, la rationalité moderne n'émerge que lorsque, dans plusieurs domaines, des logiques convergentes ont été adoptées. Les deux propositions de Merleau-Ponty ne doivent pourtant pas être tenues pour contradictoires. Ce que l'auteur veut signifier, c'est qu'il existe bien une forme présente dans les différentes sphères sociales ; mais comme cette forme ne constitue rien de séparé, le pluralisme du monde social ne saurait lui être réduit. On voit ainsi comment la lecture des œuvres de Weber permet à Merleau-Ponty d'élaborer théoriquement sa conception de l'intégrité de la vie sociale. Car la sociologie wébérienne suggère ce que Merleau-Ponty ne cesse de retrouver : l'idée d'un processus tout ensemble spirituel et pratique animant l'histoire sociale sans en détruire l'hétérogénéité. Si l'expérience sociale est une, c'est qu'elle reflète un mouvement historique au niveau duquel l'imagination et la pratique ne sont pas séparées. Si elle est plurielle, c'est pour la même raison que l'histoire s'inscrit au registre de l'invention spirituelle mais aussi des rapports économiques, de la conscience juridique comme des relations politiques etc.

Ce qui distingue l'interprétation merleau-pontienne de l'expérience sociale, c'est l'effort constant de l'auteur pour ne céder ni à une vision homogène de la société, ni à l'idée que l'unité de l'ensemble social serait purement et simplement inconsistante. Cette interprétation laisse cependant intacts certains problèmes que nous tâcherons bientôt d'énoncer. Mais avant d'en venir aux limites de la théorie merleau-pontienne du monde social, il nous faut montrer que c'est en elle que se fonde la métaphore de la *chair du social*, présente chez Merleau-Ponty, comme ensuite chez Lefort.

Dans les différents textes que nous avons cités, cette métaphore apparaît en effet étroitement liée à l'affirmation que tout possède une signification dans le monde social et qu'il n'est pas, dans ce monde, de phénomènes illusoires ou anecdotiques. Autrement formulée, cette affirmation signifie qu'il n'existe pas de réalité structurelle à laquelle la vie sociale pourrait entièrement se réduire. Toute conception centrée sur l'analyse exclusive de la structure économique ou idéologique ou juridique de la société, Merleau-Ponty la dénonce comme abstraite. Or l'auteur écrit encore qu'une telle conception correspond à une vision *squelettique* de la société, traversant l'épaisseur des phénomènes pour se fixer uniquement sur

un schéma matériel ou théorique de l'ensemble social. Revenons par exemple à l'argument de Merleau-Ponty en faveur du marxisme. Cet argument consistait à distinguer l'interprétation marxiste d'une conception matérialiste de l'histoire, en soulignant l'intérêt accordé par Marx aux phénomènes idéologiques eux-mêmes, et notamment au contenu de la religion et de la philosophie. Au début de « Marxisme et philosophie », Merleau-Ponty reconnaît cependant qu'à l'encontre de l'orientation générale de son œuvre, Marx s'exprime parfois en matérialiste, alimentant de cette façon le malentendu sur son œuvre. Évoquant cette tentation matérialiste ou positiviste du marxisme, Merleau-Ponty écrit : « nous voilà tout près d'un "marxisme décharné" qui réduit l'histoire à son squelette économique. »[238] Dans la suite du texte, nous comprenons que, pour Merleau-Ponty, une philosophie n'est vraiment concrète que si elle est à même de recueillir le sens propre de tous les phénomènes sociaux. Autrement dit, l'image de la chair du social traduit ici l'idée d'un monde social saturé de signification symbolique. Concevoir le social comme une chair, c'est reconnaître qu'un sens pénètre la réalité sociale dans toute son épaisseur.

Nous pourrions dire encore, en d'autres termes, que la métaphore charnelle figure l'idée d'une intériorité de la société. Si le monde social apparaît comblé de signification symbolique, c'est en effet que nul phénomène n'y est isolé, mais que tous les aspects de ce monde communiquent entre eux et s'affectent les uns les autres. Ainsi la société occidentale moderne est-elle née, comme le montre Weber, de l'influence réciproque de la religion et de l'économie, du droit et de la politique, de l'art et de la science. D'où cette « expression mutuelle » entre les phénomènes dont parle Merleau-Ponty, et qui fait que l'on peut « lire dans un fait religieux la première esquisse d'un système économique, dans un système économique des prises de position à l'égard de l'absolu »[239]. Si l'on peut donc parler d'une intériorité de la vie sociale, c'est en ce sens qu'au sein du monde social, les phénomènes se réfléchissent symboliquement les uns les autres. Or une telle intériorité est précisément caractéristique de la vie du corps propre analysée ailleurs par Merleau-Ponty. Ce qui distingue en effet la sensibilité du corps de chair, c'est qu'en lui tout communique, de sorte qu'une expérience particulière de l'œil ou de la main est immédiatement réfléchie dans l'ensemble du corps. Analysant la relation symbolique entre les divers aspects du monde social, Merleau-

---

[238] « Marxisme et philosophie », *Sens et non sens*, *op. cit.*, p. 154.

[239] « La crise de l'entendement », *Les Aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 31.

Ponty décrit ainsi une forme d'auto-affection du corps social comparable à l'auto-affection du corps de chair[240].

Notre question de départ était de savoir si la métaphore du corps politique peut résister à une analyse attentive des divisions constitutives de l'espace social. La lecture des textes de Merleau-Ponty nous permet de formuler un commencement de réponse à cette question. De

---

[240] Si l'on ne craint pas de passer abruptement d'une question sociologique à une réflexion sur la perception, on verra ainsi que le propos de Merleau-Ponty sur la cohésion du monde social est extrêmement proche de la façon dont l'auteur décrit l'unité du corps propre dans l'expérience de la sensation. Pour cela, on peut se reporter à l'analyse merleau-pontienne de la division des sens au début de la deuxième partie de la *Phénoménologie de la perception.* Tout d'abord, Merleau-Ponty commence par dégager la nature propre de l'expérience sensible qui, selon lui, n'appartient ni au registre empirique, ni au registre intellectuel. L'expérience sensible ne résulte pas d'une relation causale entre un stimulus et un organe ; elle ne consiste pas davantage en une saisie de la chose sensible par l'intellect. À parler correctement, il faut dire que l'expérience sensible est bien une connaissance de la chose, mais une connaissance latente dont le sujet est le corps propre individuel. Ce savoir de la chose, qui ne relève pas encore de l'intellect, Merleau-Ponty le dit symbolique, parce qu'il nous ouvre à l'être de la chose à travers l'opacité de sa forme concrète.

Ayant ainsi cerné la vraie nature du sentir, Merleau-Ponty en vient alors à l'analyse de la pluralité des sens. Or, écrit-il, la pluralité *et* l'unité des sens humains sont également données avec le caractère symbolique de l'expérience sensible. Dès lors que l'expérience sensible diffère de l'intellection, on peut effet reconnaître que chaque sens ouvre sur la chose une perspective concrète originale : « Les sens sont distincts les uns des autres et distincts de l'intellection en tant que chacun d'eux apporte avec lui une structure d'être qui n'est jamais exactement transposable. » (*Phénoménologie de la perception, op.cit.*, p. 271) C'est pourquoi l'expérience sensible porte en elle la tentation d'un retranchement complet dans le monde de l'ouïe, ou de la vue, ou du toucher. Mais cette tentation est irréalisable. En effet, la constitution du corps propre est telle que les sens ne cessent jamais de communiquer. C'est en quoi l'interprétation empirique est à son tour intenable, puisqu'elle suppose chaque qualité sensible liée à un organe isolé, et méconnaît ainsi le rapport élémentaire entre les sens. Or les univers sensoriels « s'unissent au moment où ils s'opposent. » (p. 271) En effet, souligne Merleau-Ponty, toute expérience visuelle se réfléchit immédiatement en expérience auditive, tactile etc. Ce processus de réflexion trouve sa source à la fois dans l'unité symbolique de la chose et dans celle du corps propre.

Or, de tout ceci il ressort, pour Merleau-Ponty, que « *l'unité et la diversité des sens sont des vérités de même rang* » (p. 266, je souligne). Parce que l'expérience sensible est de nature symbolique, il est également vrai que chaque sens constitue un monde symbolique séparé et que les données sensorielles sont immédiatement symboliques les unes des autres. « Si donc, prises comme des qualités incomparables, les "données des différents sens" relèvent d'autant de mondes séparés, chacune, dans son essence particulière, étant une manière de moduler la chose, elles communiquent toutes par leur noyau significatif. » (p. 270) Dans cette citation, nous retrouvons, presque littéralement, la description merleau-pontienne de l'expérience non pas sensible, mais sociale. Selon cette description, les différentes sphères d'activité forment certes autant de mondes dans lesquels l'individu peut être tenté de se retirer pour n'être qu'écrivain, artiste ou philosophe. Mais cette retraite ne peut jamais être totale, car toutes les activités humaines ont en commun ce que Merleau-Ponty appelle parfois un même « noyau d'intelligibilité », et qui n'est que la marque de leur inscription dans une même histoire ou une même civilisation. « Ces noyaux intelligibles de l'histoire sont des manières typiques de traiter l'être naturel, de répondre aux autres et à la mort (…) La "rationalisation" par laquelle Weber définit le capitalisme est une de ces structures fécondes qui se lisent aussi bien dans l'art, dans la science, dans la forme de l'État, dans la mystique ou dans l'économie de l'Occident. » (*Les Aventures de la dialectique*, *op.cit.*, p. 28).

cette lecture, il ressort en effet que la division du monde social en sphères d'activité distinctes n'est pas incompatible avec la représentation de ce monde comme un corps ou une chair. Ce que cette représentation en revanche requiert, c'est que la reconnaissance de la relation symbolique entre les sphères sociales soit associée à l'analyse de leur différence. Sur cette base, il est tout à fait possible de parler des divisions internes au corps social (et même, l'étude de ces divisions est incluse dans la référence au corps phénoménologique, dans la mesure où celui-ci s'individualise à travers l'expérience de ses différents sens.) Malgré tout, la description merleau-pontienne du monde social laisse entières certaines questions qu'il nous revient de poser.

La première concerne la nature et l'étendue du cadre d'inscription de l'expérience sociale décrite par Merleau-Ponty. Dans l'ensemble, le but de l'analyse de Merleau-Ponty est de montrer que la diversité et l'unité des sphères sociales sont « des vérités de même rang »[241], parce que ces sphères sont symboliquement articulées. Or la question se pose de savoir à quel niveau politique se fait cette articulation. Dans les textes que nous avons cités, l'auteur parle tantôt de société, et tantôt de civilisation. Ces deux notions sont sans doute distinctes. De prime abord, l'idée de société semble renvoyer à une unité relativement étroite, correspondant potentiellement aux contours d'une nation : on parle de la société française, ou anglaise, ou russe. La civilisation apparaît alors comme une réalité historique beaucoup plus étendue, puisqu'elle contient plusieurs nations, voire plusieurs régions culturelles. Mais à l'inverse, on peut considérer que la notion de civilisation est à la rigueur plus circonscrite, dans la mesure où elle suppose une caractérisation culturelle au moins minimale des différents groupes humains appartenant à une même civilisation ; tandis que la notion de société n'est aucunement limitée en elle-même et peut être étendue sans contradiction à l'humanité entière. Dans tous les cas, ces deux notions ont en commun de posséder des contours flous, les frontières de la civilisation ou de la société n'étant jamais clairement déterminées. Dans l'usage de ces deux notions, nous reconnaissons ainsi la volonté de Merleau-Ponty de justifier un certain pluralisme fondamental des formes d'humanité (le monde n'est pas un), sans pour autant s'engager sur la valeur de tel ou tel système d'organisation politique de ce pluralisme (le système des États-nations n'est peut-être pas le seul concevable). Or, précisément, la question est de savoir si l'articulation des diverses sphères d'activité ne requiert pas un niveau politique d'organisation du social. Par ailleurs, de même qu'il reste imprécis quant aux

[241] Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty écrit que la diversité et l'unité des sens corporels sont des vérités de même rang. *Op. cit.*, p. 266. Voir notre précédente note.

contours réels de ce qu'il appelle la société, Merleau-Ponty fait silence également sur la différence des régimes politiques. Bien qu'il lui arrive d'évoquer le fait que les domaines composant l'espace social ne sont pas toujours les mêmes, et que leur différence n'est pas partout reconnue de la même façon, à aucun moment cependant Merleau-Ponty ne tente de relier ce fait à la question du régime. En conséquence, c'est la question propre de la démocratie qui est aussi évitée. Même s'il est évident que la négation politique de l'autonomie de la littérature ou de la philosophie relève pour Merleau-Ponty du despotisme, le rapport entre une forme de pouvoir et un certain type d'organisation des domaines d'activité n'est cependant pas thématisé. Et, par conséquent, la manière dont la métaphore du corps pourrait s'appliquer à la démocratie n'est pas interrogée. D'une certaine façon, nous pourrions donc dire que la théorie de Merleau-Ponty est une théorie du corps social et de ses divisions internes, mais qu'elle n'est pas encore une théorie du corps politique ou démocratique.

B - Lefort : le politique et la diversité du social

Il existe une évidente continuité entre l'interprétation merleau-pontienne du monde social et la théorie politique de Lefort. Cette continuité est sensible dans la reprise par ce dernier de la métaphore merleau-pontienne de la chair. Pour Lefort également, il s'agit de percevoir la manière dont les phénomènes se réfléchissent les uns les autres à l'intérieur de la totalité sociale, et ainsi de tenir « l'idée d'un espace qui soit, en dépit de son hétérogénéité interne, sensible à soi dans toute son étendue »[242]. D'un côté, Lefort est d'autant plus sensible à la distinction des domaines sociaux qu'il en a étudié la négation par le pouvoir totalitaire. De l'autre, il veut mettre en lumière la raison symbolique sous-jacente à la différenciation des expériences sociales. Cette entreprise le rapproche également de Tocqueville. En effet, l'enquête que ce dernier a menée sur la nature de la démocratie se distingue par la variété de ses objets et de son orientation. Pour Tocqueville, tout est matière à décrypter le principe de la démocratie, depuis la forme du gouvernement jusqu'au contenu de la poésie. L'originalité de Tocqueville est ainsi d'avoir poussé son analyse dans toutes les directions, se laissant aller « à pratiquer une sorte de fouille dans la *chair* du social. »[243] Or l'étonnant est que l'enquête de

---

[242] *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, *op. cit.*, p. 10.

[243] *Ibid.*, p. 24. (Souligné par Lefort.)

Tocqueville n'ait pas été stérile : que l'étude de l'art, de l'économie, des rapports familiaux au XIXe siècle ait en effet conduit l'auteur à quelques vérités extrêmement éclairantes sur la société démocratique. Ce résultat est le meilleur indice de la pénétration du symbolique dans tout le monde social.

Néanmoins, ici encore, la théorie de Lefort se distingue de celle de Merleau-Ponty par son orientation volontairement politique. Celle-ci, déjà, est manifeste dans la référence à Tocqueville qui se substitue en quelque sorte à la référence wébérienne de Merleau-Ponty. En effet, si Tocqueville, comme plus tard Weber, prend pour objet les phénomènes sociaux dans leur diversité, la logique qu'il distingue à l'œuvre dans tous ces phénomènes possède un caractère directement politique. Certes, « l'égalité des conditions » est un principe de nature ambiguë. Elle est en même temps un principe moral déterminant un certain état de la société civile et un principe politique s'accomplissant dans la forme républicaine du gouvernement. Mais il reste que la dimension politique est inhérente à l'idée d'égalité, que l'avancée de l'égalité des conditions est étroitement liée au progrès du gouvernement populaire, si bien que l'analyse de l'état social n'est pas détachable de la réflexion sur le régime politique démocratique. Ainsi, en invoquant la *Démocratie en Amérique*, Lefort ne veut-il pas seulement souligner qu'il existe une parenté symbolique entre les phénomènes sociaux ; mais il veut aussi signifier que leur « noyau d'intelligibilité » commun est de nature politique. Cette matrice symbolique, que Merleau-Ponty situait à la jonction de l'ordre des représentations et de l'ordre des conduites, il faut donc la définir comme une matrice politique. C'est seulement en raison de leur caractère politique que les principes à l'œuvre dans une société s'étendent du monde des représentations à la réalité pratique, et peuvent ainsi assurer la cohérence de l'univers social voulue par Merleau-Ponty. Car, à la différence de simples représentations du monde, les principes politiques impliquent une certaine organisation du pouvoir, alliée à une compréhension particulière des rapports humains. C'est par là, à travers la conception et l'exercice du pouvoir qu'ils commandent, que les principes politiques informent la vie sociale dans toute son étendue[244]. Lorsqu'il traite de la négation totalitaire de la différence des

---

[244] C'est aussi l'argument de Furet dans sa lecture de la Révolution. Si Furet s'intéresse particulièrement à l'œuvre d'Augustin Cochin, c'est que celui-ci avait mieux qu'aucun autre perçu le principe politique de la Révolution : à savoir, l'apparition d'une *représentation* nouvelle du corps social *actualisée* dans la forme des sociétés de pensée, saisissant à travers elles le *pouvoir* et informant ainsi l'ensemble de la *société*. Pour Furet, la valeur particulière de l'interprétation de Cochin est qu'elle évite ainsi deux écueils symétriques : celui d'une lecture matérialiste de la « révolution bourgeoise », et celui d'une lecture idéaliste de la « révolution des philosophes ». L'histoire de la Révolution ne peut être qu'une histoire politique, c'est-à-dire une histoire des idéologies *dans leur*

sphères d'activité, Lefort n'a pas ainsi pour but de dénoncer l'atteinte faite à la liberté de tel ou tel écrivain ou savant – celle-ci est la donnée de départ de l'analyse. Mais il cherche à montrer que la destruction des critères esthétiques, scientifiques, théoriques procède d'une conception du social qui les confond et qui *s'actualise dans la vie du Parti*. On voit ici que l'analyse du rapport (en l'occurrence de la confusion) entre les différentes sphères sociales exige l'adoption d'une perspective proprement politique.

De manière générale, nous dirons donc que Lefort accomplit une politisation de l'analyse merleau-pontienne du social dans la mesure où : 1/ il substitue à la recherche de l'esprit d'une civilisation celle des principes politiques de la vie sociale ; 2/ la théorie lefortienne apparaît centrée sur le rapport entre l'organisation du pouvoir et celle des différentes sphères d'activité ; 3/ Lefort est ainsi conduit à faire une large place à la spécificité du régime démocratique. Cependant, pour ne pas se tromper sur le sens de la théorie lefortienne, il importe de souligner qu'en adoptant une perspective politique, Lefort n'entend pas revenir en deçà des analyses de Merleau-Ponty. Autrement dit, il ne s'agit pas de réduire l'analyse du social à celle des institutions politiques, comme si les autres aspects de la vie sociale étaient insignifiants. Mais le propos de Lefort est de montrer que, si les phénomènes sociaux communiquent symboliquement, leur communication est rendue possible par le fait que la logique qui les anime est en même temps une logique de pouvoir.

Pour le comprendre, il faut commencer par décrire la place ou le rôle du pouvoir politique dans la constitution de l'espace social. Dans la perspective de Lefort, le pouvoir constitue en effet une « sphère sociale »[245] doublement à part. De prime abord, l'exercice du pouvoir se présente comme un activité particulière, distincte de l'activité économique, artistique etc ; la sphère politique apparaît comme une sphère sociale parmi d'autres. C'est, dirons-nous, la sphère du gouvernement des affaires publiques, et donc aussi, chez nous, celle de la compétition pour la direction du gouvernement. Cette sphère est particulière, dans la mesure où elle ne saurait s'étendre à l'ensemble de l'espace social sans que soient détruites

---

rapport avec l'organisation du pouvoir. « Ainsi, la démocratie pure va du pouvoir intellectuel au pouvoir politique, par l'intermédiaire des sociétés et de leurs mandataires non officiels (…) : c'est ce mouvement même qui constitue pour Cochin la Révolution française ». F. Furet, « Penser la Révolution française », in *La Révolution française,* Paris, Gallimard, *coll. Quarto*, 2007, chapitre III : « Augustin Cochin : La théorie du jacobinisme », p. 196.

[245] Pour l'instant, nous utilisons par défaut cette expression qui se révèlera plus tard inadéquate.

les conditions de la vie en commun. Si le commandement politique s'appliquait à tous les aspects de la conduite humaine, publique et privée, il n'y aurait plus que de l'obéissance sans relation entre les sujets. Mais en même temps, le pouvoir se situe à part des autres sphères d'activité. Car il n'est pas seulement un domaine séparé au milieu des autres, un morceau circonscrit de l'espace social. Il est, écrit Lefort, le lieu à partir duquel cet espace se constitue. En effet, quelle que soit sa forme, le pouvoir figure une extériorité depuis laquelle l'unité de la société serait perceptible. Seulement, cette position extérieure à l'espace social ne peut être que figurée : si les agents du pouvoir parvenaient à l'occuper et ainsi à se séparer véritablement du monde social, ils retomberaient dans une sorte exacerbée de particularisme. Dès ce moment, l'unité de l'espace social, apparemment sur le point de se réaliser, serait en fait détruite. La nature du pouvoir suppose ainsi que, tout en s'extériorisant de la société pour en réfléchir l'unité, le pouvoir demeure partie prenante de la vie commune. C'est de cette façon seulement que, dans le cadre des sociétés historiques, quelque chose comme un monde social peut prendre forme. En ce qui nous concerne, cela signifie plus précisément que c'est à travers l'organisation du pouvoir politique que s'ordonnent les différents domaines de l'expérience sociale. D'une part, la forme du pouvoir, dans une société donnée, reflète la logique à l'œuvre dans tout le monde social ; plus encore, le pouvoir garantit l'efficacité des principes communs en les faisant passer dans la sphère du commandement. D'autre part, le fonctionnement du pouvoir apparaît à l'origine de la division des sphères d'activité ou de pensée. Selon le mode d'organisation auquel il répond, le pouvoir autorise l'émancipation, partielle ou totale, de telle ou telle activité, ou au contraire la retient dans son giron.

Ce fonctionnement est particulièrement visible dans la description que Lefort propose de l'Ancien Régime. Pour Lefort, ce qui caractérise la société d'Ancien régime, c'est qu'elle est assise sur un schéma symbolique simultanément corporatiste et mystique. La logique de l'Ancien Régime est corporatiste, en ce sens que les individus s'identifient en fonction de leur appartenance à une, ou plutôt, plusieurs communautés publiquement reconnues en tant que telles, et dont chacune est représentée par une personne qui en est la tête : corps de métier, ordre, Église, Royaume etc. Elle est en même temps une logique mystique, dans la mesure où, malgré les évolutions du rôle de la religion, l'organisation de la société en communautés conserve un fondement essentiellement religieux. La logique corporatiste-mystique pénètre toute la vie sociale ; elle informe directement les relations entre individus qui restent commandées par la hiérarchie des corps sociaux et le respect quasi religieux qui lui est attaché. Or l'important est que cette logique symbolique trouve son point d'ancrage dans une

forme particulière de gouvernement politique. Le régime de la France avant 1789 fait en effet de la personne du monarque à la fois la figure rassembleuse de toutes les communautés du royaume, et la première d'entre elles. Le roi est la plus haute corporation, dans laquelle culmine la hiérarchie des corps sociaux. La monarchie d'Ancien Régime non seulement illustre ainsi le principe corporatiste qui règne dans la société, mais elle lui permet de fonctionner en empêchant la dispersion du royaume en communautés séparées. En même temps, l'autorité monarchique demeure, tout au long de l'histoire de l'Ancien Régime, investie d'un caractère sacré. S'inspirant directement du récit de Kantorowicz, Lefort voit en ceci un héritage et une transformation de la royauté liturgique du haut Moyen-Âge[246]. Si, à partir d'une date assez précoce, le roi n'est plus personnellement identifié au Christ, le pouvoir monarchique conserve du moins une forme de sacralité. C'est qu'il garantit l'unité du royaume comme le Christ est l'unité de l'Église. Et que, pour se faire, il lui faut se référer même formellement à une autorité supérieure, laquelle demeure conçue, en contexte chrétien, comme une autorité divine. Ainsi le « mysticisme » de la société d'Ancien Régime s'alimente-t-il lui aussi à la forme théologico-politique du gouvernement. Sur ce cas précis, nous voyons donc bien comment la matrice symbolique de la vie sociale devient active à travers l'organisation monarchique du pouvoir :

> L'essentiel (…) c'est que longtemps après que furent effacés les traits de la royauté liturgique, le roi a conservé le pouvoir d'incarner dans son corps la communauté du royaume, désormais investie du sacré, communauté politique, communauté nationale, corps mystique.[247]

Or, parallèlement, la forme monarchique du gouvernement commande une organisation particulière des différents domaines de la vie sociale. Sur ce point, Lefort suggère que la

---

[246] L'argument général des *Deux corps du roi* est en effet de montrer comment, à travers divers glissements juridiques profonds mais plus ou moins visibles, le modèle médiéval de la royauté liturgique s'est transformé pour aboutir à la conception moderne de la monarchie. Au point de départ, se trouve le roi « image du Christ », unissant dans sa personne l'humanité et la sainteté christique (c'est le modèle de *la persona mixta*) ; à l'arrivée, se trouve le monarque de droit divin, à la fois personne privée et personne publique en tant qu'incarnation du royaume (c'est le modèle des *deux corps* du roi).

Sur la situation du roi chrétien, voir aussi le chapitre de Marcel Gauchet consacré à « La révolution chrétienne : la foi, l'Église, le roi », dans *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2007, p. 256-82.

[247] « L'image du corps et le totalitarisme », *L'Invention démocratique*, *op. cit*, p. 171.

différenciation des sphères sociales est à la fois rendue possible et freinée par le fonctionnement de l'Ancien Régime. Tout d'abord, nous aurions tort d'imaginer que l'Ancien Régime méconnaissait purement et simplement la distinction des ordres. S'il est vrai que l'ordre du pouvoir, l'ordre de la Loi, et l'ordre de la connaissance demeuraient reliés dans l'autorité monarchique, ces trois ordres n'étaient pourtant pas confondus. En effet, aussi bien l'organisation corporatiste de la société que la fondation théologique du gouvernement empêchaient en principe le pouvoir de se prendre pour l'origine du droit et de la vérité. Le droit de l'Ancien Régime était le droit des corporations et des communautés ; il imposait avant tout le respect des privilèges corporatistes. En ce sens, « la dissociation de l'instance du pouvoir et de l'instant du droit » était déjà « au principe de l'État monarchique »[248]. De même, dans la mesure où il demeurait formellement lié à une autorité divine, le pouvoir monarchique ne pouvait prétendre produire de lui-même un savoir sur le monde ou sur la société[249]. De cette façon, les ordres réunis dans l'autorité monarchique étaient en même temps distincts, ou susceptibles d'être distingués. Mais, d'autre part, il nous faut reconnaître que le pouvoir, le droit, la science, n'étaient pas distingués sous l'Ancien Régime *comme* ils le sont aujourd'hui pour nous. La différence, écrit Lefort, est que la limitation du domaine du pouvoir dépendait en pratique de la bonne volonté du gouvernant. Mais, pour respecter les frontières de son champ, encore fallait-il que celui-ci les perçût clairement. Or le paradoxe de l'Ancien Régime est que la forme du pouvoir rendait précisément très floues les limites du gouvernement aux yeux du monarque lui-même. Placé à la tête du corps du royaume, le monarque pouvait ne voir dans la société qu'une autre partie de lui-même ; porteur de la sacralité du pouvoir, il pouvait croire l'autorité spirituelle consubstantielle à sa personne. « Assujetti au droit, en ce sens que l'origine de celui-ci se trouvait en Dieu ou dans la Justice, son pouvoir s'étendait cependant au-delà de toute borne, dans la mesure où il n'avait affaire qu'à lui-même dans les rapports qu'il nouait avec ses sujets. »[250] Le roi incarnant le corps mystique du royaume, son pouvoir est en principe subordonné aux lois du pays comme à la raison chrétienne, mais il apparaît en même temps coextensif au royaume lui-même. On voit

---

[248] *Ibid.*, p. 64.

[249] Selon l'historien Walter Ullmann, « il était dans la nature du droit théocratique de conférer sa force au roi, mais il était aussi dans la nature de ce droit de lui imposer de strictes limites ». *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, Methuen, 1961, p. 139. Cité par Emile Perreau-Saussine, *Catholicisme et démocratie. Une histoire de la pensée politique*, Paris, Cerf, 2011, p. 50.

[250] *L'Invention démocratique*, *op.cit.*, p. 65.

ainsi que ce qui rendait possible la différenciation des sphères sociales sous l'Ancien Régime est aussi ce qui l'empêchait de se développer.

C'est parce qu'elle soutenait l'édifice symbolique de la société que la fin de la monarchie constitue pour Lefort un événement crucial. Le moment de la destitution du pouvoir royal revêt ainsi une importance politique exceptionnelle, non parce qu'il met fin à l'absolutisme d'une monarchie qui était en réalité devenue de plus en plus faible, mais parce que se trouve alors rompue l'attache séculaire du pouvoir au corps du roi. Or cette rupture signifie un évanouissement accéléré et irrémédiable de la compréhension traditionnelle de l'homme en société. Celle-ci avait probablement commencé de s'effriter avant la révolution ; elle n'a par ailleurs sans doute pas complètement disparu au moment où le roi est déchu. Mais désormais privée d'appui dans la nature du pouvoir, elle est condamnée à perdre sa fonction ordonnatrice des rapports sociaux et à ne survivre que sous la forme d'une représentation particulière, et sans doute de plus en plus minoritaire, du monde social. La démocratie émerge alors du commun effondrement du corporatisme traditionnel et de la forme monarchique du gouvernement qui lui correspondait.

En opposition avec celui qu'il remplace progressivement, le nouveau régime se distingue par un processus de « désincorporation » du pouvoir, selon la formule fameuse de Lefort. Pour commencer, il nous faut souligner que la « désincorporation » du pouvoir constitue bien un processus politique, en ce sens qu'elle est constamment produite par le fonctionnement du régime démocratique et ne résulte pas simplement de l'absence d'une autorité personnelle de type monarchique. Chez Lefort, la désincorporation du pouvoir n'est pas un état de fait historique, mais un phénomène politique. Il nous faut ensuite prendre la mesure du caractère complexe, voire paradoxal, de ce processus. Pour Lefort, la démocratie, ou plus exactement la démocratie moderne et représentative, produit de la désincorporation, en ce sens qu'elle fonctionne de manière à *distendre* le lien qui rattache les hommes au pouvoir et qui les intègre ainsi l'un et l'autre dans une même totalité. On peut dire que ce processus est paradoxal, puisqu'il repose sur l'instauration de l'élection, c'est-à-dire d'un rapport apparemment beaucoup plus direct entre les citoyens et le pouvoir que celui qui existait entre le roi et ses sujets. Mais justement, le propos de Lefort est de montrer que ce nouveau rapport au pouvoir inauguré par la démocratie est d'une nature telle qu'il interdit toute identification organique de l'individu au groupe social.

Tout d'abord, l'individu appelé à voter est défini comme un pur citoyen, sans attache sociale, religieuse, culturelle ou locale. Cela signifie, que, du point de vue du régime du moins, l'identité de l'individu n'est pas déterminée par son inscription préalable dans tel ou tel groupe particulier ; mais c'est par le vote que lui-même se détermine comme sujet indépendant[251]. En deuxième lieu, les gouvernants élus, s'ils ont évidemment des liens privilégiés avec certaines parties de la société, ne sauraient être considérés comme de simples porte-parole, ou de simples organes d'action de groupes sociaux particuliers, puisque les électeurs ne se différencient pas en principe selon des critères d'appartenance sociale ou culturelle. La distinction du citoyen et de l'individu concret justifie et alimente la distinction entre représentants et représentés. Enfin – et c'est le point sur lequel Lefort insiste plus particulièrement – la démocratie représentative empêche l'identification des gouvernants au pouvoir. En raison de la durée limitée des mandats, du fait également de la critique à laquelle l'exercice du pouvoir est constamment soumis, nul ne peut perdre de vue la différence entre les occupants du pouvoir et le pouvoir lui-même. Il est ainsi montré à la tête même de l'État que l'État n'a pas véritablement de tête, c'est-à-dire de personne en qui il puisse pleinement s'incarner.

Tout en reliant le pouvoir aux individus par le moyen de l'élection, la démocratie représentative produit donc une série de distanciations qui empêchent la structuration de la société en une unité organique. Mais ce processus est tout à fait complexe. Car le fonctionnement de la démocratie n'empêche pas seulement la consolidation des rapports politiques en un tout organique ; il permet *en même temps* le maintien de l'unité symbolique de la société. En effet, du processus que nous avons décrit, il résulte également que le pouvoir se trouve comme repoussé à l'horizon de la vie politique, constituant ainsi une instance d'unification des rapports sociaux. Le pouvoir est visé par les électeurs, revendiqué par les candidats, exercé par les gouvernants. Mais il reste malgré tout au-delà de leur prise. C'est pourquoi le pouvoir conserve en démocratie la capacité de tenir ensemble la société. Ainsi, à l'horizon du pouvoir, il apparaît notamment que les élus et les citoyens sont partie prenante de la même réalité sociale, comme l'atteste le fait que les uns et les autres s'identifient en fonction des mêmes repères partisans ou du moins symboliques. Autrement dit, en évoquant

---

[251] Dans son analyse de la révolution (à travers l'œuvre de Cochin), Furet écrit, au sujet de la nouvelle société démocratique : « Le pouvoir s'adresse à chaque individu, abstraction faite de son milieu, de ses valeurs, puisque c'est seulement le vote qui constitue cet individu abstrait en individu réel. » « Penser la Révolution », in *La Révolution française*, *op.cit.*, p. 192-93.

la « désincorporation » du pouvoir, Lefort ne cherche pas seulement à révéler l'écart qui sépare désormais les citoyens des politiques et de l'État. Mais il vise à montrer que le pouvoir, dont la source de légitimité est rapatriée dans la société, conserve sa fonction d'ordonnancement symbolique du social.

A ce point de l'argumentation, une question se pose cependant : celle du fondement de l'autorité symbolique du pouvoir. Si le pouvoir n'est pas seulement le droit de commander conféré aux élus par l'élection ; si, par conséquent, la logique du suffrage ne rend pas entièrement compte de la nature du pouvoir démocratique, comment faut-il en rendre raison ? Autrement dit, à quoi la hauteur du pouvoir peut-elle s'adosser, dans un contexte où toute référence transcendante a été abolie ? La réponse de Lefort est que la supériorité du pouvoir se fonde sur la seule autorité reconnue en démocratie : celle de l'Homme. Non pas tel ou tel individu, ni telle ou telle forme d'humanité concrète. Non pas la nature humaine des Anciens. Mais l'Homme comme universel, dont les traits ne peuvent être complètement fixés, ni la définition arrêtée ; en un mot, l'Homme de la Déclaration des Droits. Si le pouvoir démocratique n'est pas seulement circonscrit dans la société dont il émane ; s'il se situe aussi au-dessus d'elle, c'est selon Lefort que ce pouvoir est porteur d'une idée de l'humanité qui est toujours en excès par rapport à l'homme ou à la société tels qu'ils existent. Pour cette raison – parce que le pouvoir est le représentant de l'Homme en tant que tel, et non seulement des intérêts sociaux – la démocratie ne s'abîme pas dans la lutte des volontés ou des groupes particuliers.

À la place de l'ordre corporatiste et mystique de l'Ancien Régime, la démocratie établit une société fondée sur le double principe de l'individualisme et de l'autonomie humaine. Ces deux principes sont rendus visibles et garantis par la forme du gouvernement démocratique. Au sens strict, l'individualisme démocratique signifie que le sujet ne se définit plus essentiellement par son appartenance à une ou plusieurs communautés particulières[252]. Il n'implique pas nécessairement, en revanche, que l'individu se referme sur lui-même ou se désintéresse des affaires publiques. En faisant appel au citoyen abstraction faite de ses appartenances, et en empêchant l'identification du sujet au pouvoir, le régime démocratique encourage donc activement l'interprétation individualiste de l'existence sociale. Parallèlement, le principe démocratique de l'autonomie trouve dans la forme du pouvoir son

[252] Sur les principes de la société démocratique (l'indépendance individuelle, l'égalité des conditions, l'autonomie humaine), voir Robert Legros, *L'Avènement de la démocratie*, Paris, Grasset, 1999, 392 p.

expression et son point d'appui. Ce n'est pas seulement que le gouvernement procède du choix autonome des citoyens. Mais, suggère Lefort, le principe de l'autonomie humaine – c'est-à-dire l'idée que l'homme se gouverne lui-même sans référence à une vérité ou à une nature déterminée – est constamment entretenue par la référence du pouvoir aux droits de l'Homme. En se référant à une idée de l'humanité dont le contenu n'est pas acquis mais qui apparaît indissociable de certaines capacités pratiques, le pouvoir démocratique, d'une part, encourage l'exercice de ces capacités et, d'autre part, maintient ouverte l'interrogation sur la vraie nature de l'homme. L'autonomie humaine est concrètement mise en œuvre dans l'exercice des droits, mais elle est aussi représentée par la recherche du sens du mot « homme » que cet exercice implique. Si le pouvoir d'Ancien Régime était le garant de l'organisation corporatiste et spirituelle de la société, le pouvoir démocratique fait donc vivre quant à lui la logique propre de la démocratie.

Par ailleurs, il nous est maintenant possible d'aborder correctement la question de la pluralité des sphères d'activité au sein de la société démocratique, puisque celle-ci est étroitement dépendante de la nature du pouvoir. Pour Lefort, l'un des effets les plus visibles de l'avènement de la démocratie réside en effet dans la différenciation *presqu*e totale des activités autrefois liées par le régime monarchique. Comme nous le soulignions précédemment, Lefort ne soutient pas que l'Ancien Régime ignorait la distinction des ordres, et notamment la différence entre le pouvoir, la Loi, le savoir. Mais le propre de l'Ancien Régime était en même temps de réunir dans la personne monarchique l'autorité politique, juridique, spirituelle qu'il savait pourtant distinguer. Si la démocratie n'invente donc pas la distinction des sphères d'activité, elle les délie du moins les unes des autres, libérant ainsi le processus de division des domaines sociaux. Dès lors que l'autorité politique ne se rapporte plus à la société comme à son corps, le droit devient la règle autonome des rapports sociaux. À partir du moment où la société ne cherche plus à la tête de l'État le reflet de sa forme et de sa nature, les sciences, notamment les sciences humaines et sociales, apparaissent et se développent indépendamment du politique. Si l'instance de la justice et celle de la vérité n'ont donc jamais été purement confondues avec celle du pouvoir, sous le régime démocratique, le droit et la science s'autonomisent de façon beaucoup plus complète. Lefort parle, plus précisément, de « la *désintrication* qui s'opère entre l'instance du pouvoir, l'instance de la loi, l'instance du savoir, dès lors que s'évanouit l'identité du corps politique. »[253]

---

[253] *L'Invention démocratique*, *op.cit.*, p. 172.

Mais la désincorporation du pouvoir n'est pas la seule raison de ce phénomène. La substitution de l'autorité des droits de l'Homme à toute autre type d'autorité y participe directement. En effet, le propre de l'idée d'humanité exprimée dans la Déclaration des droits de l'Homme est d'être une idée indéfinie. Or l'avènement d'une autorité ainsi indéterminée, en lieu et place de l'ancienne autorité révélée, a de puissantes conséquences dans la vie sociale. Il affecte en particulier la nature du droit et son rapport au politique. Désormais, écrit Lefort, la logique première du droit consiste à énoncer et garantir les droits de l'individu démocratique. Cependant, la nature de cet individu n'étant fixée nulle part, il s'ensuit une diversification des foyers de production du droit, elle-même cause d'une déstabilisation incessante du droit établi. « À partir du moment où les droits de l'homme sont posés comme ultime référence, le droit établi est voué au questionnement. »[254] À quoi il faut ajouter qu'à partir de ce même moment, le droit est destiné à déborder de toute part la sphère du gouvernement politique. Dans la mesure où le fondement du droit est de nature indéterminée, son énonciation ne peut rester, ni en principe ni en fait, l'apanage de l'autorité politique.

Nous avons insisté sur le phénomène de l'émancipation du droit par rapport au politique parce qu'il occupe particulièrement la réflexion de Lefort. Cependant, l'importance accordée à ce phénomène ne doit pas nous cacher que la logique de la division à l'œuvre entre le droit et à la politique fonctionne aussi ailleurs. En réalité, l'analyse de Lefort a vocation à rendre compte de la diversité entière du monde social, tant il est vrai pour l'auteur que la désincorporation du pouvoir démocratique et l'indétermination de son fondement constituent les conditions premières de l'autonomisation des différentes activités humaines. Ce ne sont donc pas seulement le droit et la science, mais « le fait économique ou le fait technique, scientifique, pédagogique, médical, par exemple, [qui] tendent à s'affirmer, à se définir suivant des normes qui leur sont particulières sous le signe de la connaissance. »[255] Ainsi la démocratisation du régime provoque-t-elle une véritable division en chaîne de l'expérience sociale :

---

[254] « Droits de l'homme et politique », *ibid.*, p. 67.

[255] *Essais sur le politique*, *op.cit.*, p. 29.

> Dans toute l'étendue du social, une dialectique d'extériorisation de chaque sphère d'activité est à l'œuvre, que le jeune Marx avait fort bien perçue, mais qu'il avait abusivement ramenée à une dialectique d'aliénation. [256]

Cette citation mérite qu'on s'y arrête, non seulement parce qu'elle résume le propos de Lefort que nous avons tâché de reconstituer, mais aussi parce qu'elle nous introduit au cœur de l'argument lefortien. Dans cette citation, deux éléments nous suggèrent que nous ne sommes pas encore allée au bout de l'argument de l'auteur. En effet, si l'idée d'une « extériorisation de chaque sphère d'activité » nous est désormais familière, l'usage par Lefort du terme de « dialectique » l'est beaucoup moins. Sans entrer dans l'histoire compliquée de ce mot, la question est de savoir en quoi, pour l'auteur, la logique démocratique de la division des sphères sociales mérite d'être ainsi qualifiée. Qu'y a-t-il, pour Lefort, de dialectique dans l'autonomisation du droit, de la science, de l'économie etc. ? La seconde partie de la citation nous oblige également à quelque approfondissement. Dans un bref dialogue avec Marx, Lefort affirme d'une part que ce dernier avait très justement perçu la division à l'œuvre dans la société contemporaine, mais que d'autre part il avait tort de n'y voir qu'un processus d'aliénation. Le problème ici est de comprendre pourquoi Marx se trompait, c'est-à-dire ce qui empêche selon Lefort la logique démocratique de la division de devenir aliénante. Nous pouvons commencer par cette question, dont la solution nous livrera en même temps le sens du terme « dialectique » chez Lefort.

Comme ce dernier le rappelle ici, la pensée de Marx est fondée sur l'idée que l'homme est, dans la société bourgeoise, de plus en plus séparé de lui-même, en raison de la division que cette société instaure entre les différents domaines de l'existence. Plus particulièrement, Marx s'intéresse à l'émergence d'une sphère politique séparée de la vie sociale concrète. Cette sphère est celle de l'égalité juridique entre les citoyens, où règne la doctrine des droits de l'homme et où l'individu est censé maître de son destin. Elle s'oppose à la réalité sociale caractérisée par une inégalité et une impuissance de l'homme de plus en plus grandes[257]. Or,

---

[256] *Ibid.*, p. 29.

[257] « Là où l'État politique a atteint son véritable épanouissement, l'homme mène non seulement dans la pensée, dans la conscience, mais dans la réalité, dans la vie, une vie double, céleste et terrestre, l'existence dans la communauté politique où il se considère come un être général, et l'existence dans la société civile, où il travaille comme simple particulier, voit dans tous les autres hommes de simples moyens, se ravale lui-même au rôle de simple moyen et devient le jouet de puissances étrangères. L'État politique est vis-à-vis de la société civile aussi spiritualiste que le ciel l'est vis-à-vis de la terre. Il se trouve envers elle dans la même opposition, il en triomphe de la même façon que la religion

pour Marx, cette séparation du politique par rapport à la réalité sociale est essentiellement aliénante. Car non seulement les droits et libertés accordés au citoyen ne résolvent en rien l'exploitation de l'homme réel : ce qui se passe dans la sphère politique ne peut affecter la situation sociale concrète. Mais, en octroyant à l'individu une liberté strictement politique, la société bourgeoise le prive ainsi de la pensée et du désir de sa libération totale[258]. Pour Lefort, l'analyse de Marx est instructive parce qu'elle traduit de manière sensible le phénomène proprement démocratique de la différenciation des sphères d'activité. À cet égard, Marx a raison d'insister sur le sort particulier de la politique, dans la mesure où, en effet, celle-ci cesse d'être imbriquée comme auparavant dans la vie de la société. Cependant, l'erreur de Marx, ou comme l'écrit Lefort, son « abus », est de considérer l'émancipation politique de l'individu comme purement illusoire. Or cette erreur tient à une mauvaise interprétation de la « séparation » entre sphère politique et vie sociale. S'il était vrai que la sphère politique était *entièrement* séparée de la réalité sociale, alors la liberté politique serait effectivement une pure abstraction, à laquelle les rapports sociaux seraient en effet indifférents. Dans ce cas, il faudrait dire avec Marx que l'émancipation du politique n'est pas celle de l'homme. Mais c'est sur ce point précisément que Lefort s'oppose à Marx. Car, pour le premier, le politique ne devient jamais complètement séparé. Le politique n'est pas séparé en ce sens d'abord que la différenciation des sphères sociales procède du fonctionnement même du régime politique. Le politique demeure présent dans toute la vie sociale en tant que principe d'ordonnancement des domaines de l'expérience. Mais si les sphères sociales sont ainsi politiquement ordonnées, cela signifie également qu'elles ne peuvent devenir étrangères les unes aux autres. La différenciation démocratique des activités ne peut, autrement dit, aller à son terme. Et ainsi, la sphère politique, au sens étroit du terme, continue de communiquer avec la sphère juridique, économique, scientifique etc. En bref, l'erreur de Marx est d'avoir cru à une *séparation* réelle des domaines de l'expérience, là où était à l'œuvre une *division* politique.

---

triomphe du monde profane, en la reconnaissant : il est forcé de la reconnaître, de la rétablir et de se laisser lui-même dominer par elle. (…) Dans l'État, au contraire, où l'homme vaut comme être générique, il est le membre imaginaire d'une souveraineté imaginaire, dépouillé de sa vie réelle et individuelle et rempli d'une généralité irréelle. » *La question juive*, in *Œuvres philosophiques*, *op. cit.,* p. 177.

[258] « Religieux, les membres de l'État politique le sont par le dualisme entre la vie individuelle et la vie générique, entre la vie de la société bourgeoise et la vie politique ; religieux, ils le sont dans ce sens que *l'homme considère comme sa vraie vie la vie politique*, située au-delà de sa propre individualité. » *Ibid.*, p. 187.

La réponse que Lefort adresse à Marx nous renvoie ainsi à l'argument général de l'auteur. À suivre de près l'argumentation de Lefort, nous comprenons que celui-ci ne vise pas seulement à établir le caractère démocratique des divisions sociales. Mais la pointe de son argument consiste à montrer qu'à travers ses divisions internes, la société démocratique continue de communiquer avec elle-même, c'est-à-dire de former une unité politique. En décrivant le processus d'extériorisation des différentes sphères d'activité, Lefort démontre que ce processus alimente en même temps l'unification symbolique de la société – et c'est en quoi il apparaît à l'auteur comme dialectique. Ce processus est encore une fois particulièrement visible dans les rapports qui s'établissent entre droit et politique à l'intérieur de la démocratie. Nous avons précédemment souligné l'autonomisation du droit par rapport à l'autorité politique à laquelle il cesse d'être incorporé. Mais il est un autre versant de la description lefortienne des rapports juridico-politiques. De cet autre côté, Lefort s'attache en effet à montrer que la séparation du droit et de la politique est en réalité impossible et, en fait, n'a pas lieu. Si nous jetons un regard en arrière sur l'histoire de la démocratie, nous nous apercevons ainsi que l'autonomisation du droit a été de pair avec une pénétration de plus en plus grande du droit à l'intérieur de la vie politique. Et ce phénomène révèle que le droit lui-même n'a jamais cessé de conserver une signification authentiquement politique. Dans la mesure en effet où le droit démocratique trouve sa source première dans la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, il exprime l'autorité symbolique de l'Homme qui est le fondement du régime. En ce sens, le droit reflète, d'une manière plus ou moins visible, la logique politique d'ensemble de la société démocratique. Il est vrai, précise encore l'auteur, que, dans l'établissement du droit positif, sa dimension symbolique peut être plus ou moins dissimulée. Mais il n'empêche que la société démocratique peut toujours apprendre à se connaître en sondant le contenu de ses règles juridiques :

> Puisque nous parlons de la société démocratique, observons que la dimension symbolique du droit se manifeste à la fois dans l'irréductibilité de la conscience du droit à toute objectivation juridique, qui signifierait sa pétrification dans un corps de lois, et dans l'instauration d'un registre public où l'écriture des lois – comme écriture sans auteur – n'a d'autre guide que l'impératif continué d'un déchiffrement de la société par elle-même.[259]

[259] *L'Invention démocratique*, *op.cit.*, p. 70.

À travers les rapports entre droit et politique, nous apparaît donc un mode de division du social différent, comme l'écrit aussi Lefort, de la « scission ». « Désintrication, cela ne veut pas dire scission ; ou, si le terme de scission convient, c'est à condition de ne pas effacer le mode d'articulation qui s'institue par l'effet de la rupture. »[260] Cette analyse peut servir à éclairer la nature des autres grandes oppositions qui traversent la société démocratique. Aussi bien l'opposition entre représentants et représentés, évoquée au début de ce chapitre, que celle entre État et société civile supposent en effet qu'une articulation solide demeure entre les termes que la vie démocratique disjoint. La séparation entre élus et citoyens ne peut pas plus s'achever que celle entre État et sphère civile, sans que se défasse le lien démocratique. À cet égard, Marcel Gauchet a proposé dans *Les Lieux de mémoire*, une analyse du clivage entre la droite et la gauche, assez proche d'inspiration des travaux de Lefort, et propre à nous faire mieux comprendre le fonctionnement des divisions démocratiques.

Le texte de M. Gauchet auquel nous nous référons constitue en même temps une histoire politique des notions de droite et de gauche et une analyse conceptuelle de la fonction du clivage central de la politique contemporaine. La question est de savoir comment se sont formées la droite et la gauche et ce qui explique leur place étonnante dans la vie politique. De cette longue étude, nous retiendrons principalement deux dimensions. La première transparaît à travers l'histoire de la genèse du clivage droite-gauche. Ce qui frappe au récit de la formation de ce clivage, c'est combien peu réelles, au plan empirique, sont les entités que droite et gauche désignent. En effet, si l'on a l'habitude de ramener l'origine de ces notions à la répartition géographique des députés à l'Assemblée Constituante, M. Gauchet souligne que, tant que l'on parle du « côté droit » et du « côté gauche » de l'Assemblée, ces expressions ne parviennent pas à constituer des repères d'identification politique. La Révolution, comme l'écrit M. Gauchet, est en réalité un faux départ pour l'histoire de l'antagonisme gauche-droite – ne serait-ce que parce que les révolutionnaires se refusent à penser les conflits internes à la représentation nationale. Mais il faut attendre la Restauration pour que les termes de droite et de gauche prennent leur place dans le langage parlementaire, et le début du XXe siècle pour que le clivage devienne constitutif de la vie politique à l'échelle du pays. Or, au cours du XIXe siècle, la droite et la gauche s'imposent d'autant plus facilement en tant que pôles d'identification qu'elles perdent en valeur concrète. Sous la Restauration, « la gauche » et « la droite » n'existent pas à proprement parler. Mais c'est à un dégradé infiniment complexe de

[260] *Ibid.*, p. 64.

sections et de tendances parlementaires que l'on a affaire. Plus tard, M. Gauchet souligne que les notions de droite et de gauche s'imposent définitivement, vers 1900, au moment précis où les antagonismes idéologiques qui ont agité tout le siècle s'apaisent et se diluent. C'est le moment du ralliement quasi général à la République, où l'opposition entre rouges et blancs, républicains et monarchistes, partisans du suffrage universel et défenseurs du vote propriétaire, s'estompe radicalement. Ce qui ne signifie pas que les luttes politiques se simplifient, au contraire. Car avec la disparition des clivages du siècle précédent, les attitudes et les stratégies de positionnement deviennent d'autant plus complexes. De sorte, par exemple, que la gauche se diversifie en gauche républicaine, gauche radicale, extrême gauche et bientôt gauche socialiste ; et de même à droite. Autrement dit, à l'heure où elles s'imposent, les figures de la droite et de la gauche ne correspondent ni à des courants idéologiques forts, ni à des partis politiques unifiés. D'où il ne faut pas conclure que ces figures sont inconsistantes, mais plutôt que leur efficacité politique même tient à leur abstraction et à leur souplesse. En effet, écrit M. Gauchet, la grande vertu de l'opposition entre droite et gauche est qu'elle permet à tous les citoyens, à l'époque où le suffrage s'étend et s'installe, de se reconnaître et de s'orienter dans le champ politique à travers l'évolution permanente des courants doctrinaux et la complexité parfois extrême du jeu parlementaire. D'un côté, l'opposition droite-gauche s'installe au-delà des différences doctrinales particulièrement instables. « Au lieu en effet de remplacer les contenus doctrinaux devenus peu ou prou obsolètes par d'autres, elle abstrait le fait du conflit de sa teneur idéologique. Elle dissocie sa permanence de principe de la mobilité aléatoire de ses contenus.»[261] De l'autre, le clivage surplombe le jeu mouvant des alliances et des scissions partisanes :

> La polarisation simplificatrice du conflit central n'a d'égale que l'hétérogénéité complexe des parties prenantes (…) S'il n'y avait eu, en d'autres termes, que deux grands partis en France, ou deux courants principaux, il n'y aurait sans doute pas eu, lexicalement, de droite et de gauche. Elles l'emportent dans le verbe parce qu'il y a dans le fait des droites et des gauches.[262]

En ce qui nous concerne, il ressort ainsi de l'histoire du clivage droite-gauche, que celui-ci ne constitue aucunement une opposition empirique : la droite et la gauche n'existent pour ainsi

---

[261] « Droite-gauche », in *Les Lieux de Mémoire,* vol. III. *La Nation*, 1. *Conflits et partages*, Paris, Gallimard, 1986, p. 416.

[262] *Ibid.*, p. 417.

dire pas dans les faits. Ces notions, pour autant, sont loin d'être dépourvues de signification. Nous ne sommes donc pas appelés à en réfuter la pertinence, mais à prendre conscience de leur inscription dans la vie du régime démocratique. Il nous faut, autrement dit, quitter le terrain de l'analyse strictement réaliste pour concevoir la division entre droite et gauche comme une division politiquement instituée. Seuls le fonctionnement et les besoins du suffrage universel, ainsi que la mise en place d'une sphère de la représentation destinée à réfléchir sur un mode symbolique l'unité et la pluralité de la société, peuvent rendre raison du succès du clivage droite-gauche.

Par cette conclusion, nous touchons déjà au second aspect de l'analyse de M. Gauchet que nous voulions souligner. En effet l'hypothèse principale qui se dégage finalement du texte de M. Gauchet est que le clivage droite-gauche l'emporte sur tous les autres parce qu'il figure non pas une opposition irréductible, mais une division entre deux termes ultimement inséparables. Contrairement par exemple au républicanisme et au monarchisme, ou au rouge et au blanc qui sont des enseignes véritablement inconciliables, la droite et la gauche, sont profondément relatives l'une à l'autre. Autant il est possible de définir en soi le monarchisme, autant la droite serait purement et simplement insaisissable en dehors de son inscription dans le clivage avec la gauche. Ce qui signifie, écrit encore M. Gauchet, qu'en se disant de droite, ou de gauche, on ne se situe pas seulement dans un camp, mais on s'identifie par là même à la société politique dans son ensemble. « Je ne puis être que d'un bord, mais il est inéluctable, voire nécessaire, qu'il y ait deux bords. C'est une autre des ressources de notre opposition que cette souplesse qui lui permet d'exprimer aussi bien l'antagonisme le plus radical que la co-appartenance réglée des parties en conflit. »[263] À cette proposition, M. Gauchet apporte deux compléments. Le premier, pour souligner la réponse que la division entre droite et gauche constitue aux besoins contradictoires de la société démocratique. D'un côté, la démocratie rompt l'unité organique de l'État. Elle est productrice de conflits qui ne peuvent ni en droit ni en fait être réprimés, mais qui demandent au contraire à être portés au jour politiquement. Mais, pour cette raison même, la société démocratique ne laisse pas d'être en mal d'unité et d'identification. Le besoin de donner figure à la société et de se situer en elle est d'autant plus prégnant que l'unité du social ne se concrétise plus dans une autorité personnelle et visible. Cette identité de la société n'est d'ailleurs pas seulement l'objet d'un manque. Elle existe en un sens, puisque la démocratie est ; mais elle est refoulée aux confins des divisions sociales,

[263] *Ibid.*, p. 451.

et rendue indéterminée par le renoncement à un fondement transcendant de l'ordre social. Ce que la dualité entre la droite et la gauche permet alors, c'est la représentation simultanée des clivages qui parcourent la société et de son indivisibilité. « Elle fournit le vecteur symbolique qui rend possible cette chose hautement improbable qui est de s'identifier à un collectif écartelé – et pour cela pendant longtemps objet répulsif, rejetant toute saisie comme ensemble, tenable seulement par parties. »[264]

Le second complément se présente comme une tentative d'explication de cette vertu singulière de l'opposition droite-gauche. L'hypothèse alors avancée par M. Gauchet est la suivante. Si le clivage entre droite et gauche autorise à la fois l'expression des divisions internes au monde social et l'identification de la société comme telle, c'est qu'il renvoie à l'expérience du corps humain. Pour chacun en effet, le corps s'individualise en étant doublement orienté vers la droite et vers la gauche. C'est pourquoi l'opposition droite gauche permet au citoyen de se reconnaître d'un camp tout en reconnaissant l'appartenance des deux camps à une même totalité. « Elle l'autorise en ce qu'elle ramène le partage à l'unité plus profonde d'un même corps. Là réside le secret du rayonnement exercé par le couple droite-gauche. Il offre le moyen de figurer l'intégration organique d'une dualité. » À la place de l'unité organique de l'Ancien Régime, apparaît la « dualité organique » (mais figurée) de la société démocratique.

> Le corps avait millénairement servi à représenter l'insécable unité qui devait être celle de la communauté ; le voici mobilisé pour en représenter la division constitutive. Une division, simplement, dans laquelle je puis me projeter sans peine et sans risque, puisqu'elle me traverse et me définit. Ce qui se donne come éclaté dans l'espace public, je le porte en moi-même rassemblé. Si au regard de la scène politique je me range ou bien à droite ou bien à gauche, je puis par devers moi-même être simultanément à droite et à gauche, passer immédiatement de l'un à l'autre, me rendre instantanément raison du partage. [265]

Comme chez Lefort, il apparaît ainsi dans l'analyse du rapport droite-gauche élaborée par M. Gauchet que, si la démocratie est porteuse de conflits, les divisions qu'elle institue préservent l'identité symbolique de la société, de sorte que celle-ci peut encore, *en un certain sens*, être rattachée à l'expérience du corps humain.

---

[264] *Ibid.*, p. 451.

[265] *Ibid.*, p. 451.

De l'analyse lefortienne de la démocratie, efforçons-nous donc à présent de dégager les éléments essentiels pour notre propre questionnement. La première conclusion qui s'impose à nous est que pour Lefort la démocratie implique bien un mouvement, particulièrement accusé, de différenciation des diverses sphères d'activité sociale. Dans cette perspective, il ne suffit pas de décrire la structure du monde social, à la façon de Merleau-Ponty, comme si cette structure était fondamentalement pérenne. Mais il s'agit de se rendre sensible à la manière dont l'expérience sociale s'organise différemment dans chaque société. En comparaison des autres formes de société, la démocratie nous offre ainsi le spectacle d'une hétérogénéisation croissante du monde social. Cependant, la prise en compte de cette dynamique ne constitue en un sens qu'un point de départ. Car l'essentiel est de pouvoir reconnaître dans la forme de la société démocratique la manifestation d'un phénomène proprement politique. L'erreur en effet serait de prendre la diversité des sphères sociales comme une donnée de fait ; de faire comme si cette diversité existait par elle-même et comme si l'innovation démocratique ne consistait à la rigueur qu'à la reconnaître. C'est là précisément selon Lefort l'erreur de la science politique lorsque celle-ci tient pour évidente l'existence d'une sphère spécialisée de la politique. Ce faisant, la science politique s'appuie sur une division de l'espace social dont il s'agit précisément de rendre compte. Pour Lefort au contraire, l'important est de révéler le mouvement politique par lequel les divisions internes à la société se trouvent instituées. Or, en attribuant un fondement politique aux « séparations » qui organisent la société démocratique, Lefort nous conduit du même coup à les relativiser. En effet, en analysant la production politique de l'opposition entre sphères d'activité (ou entre représentants et représentés, droite et gauche etc..), nous prenons conscience du fait que chaque terme de l'opposition se rapporte à l'autre, lors même qu'il s'en sépare. Si Lefort privilégie le terme de « division », c'est pour cette raison précisément que l'autonomisation des éléments de la société démocratique ne signifie pas leur « séparation ». Par là, nous retrouvons la définition même du régime politique. Si les divisions démocratiques n'entraînent pas de déchirure du social, c'est qu'un régime politique est par définition une manière d'ordonner les éléments de la société, c'est-à-dire à la fois de les distinguer et de les unifier. Voilà encore une fois ce que la science politique ne parvient pas à voir. Pour Lefort, il échappe également au praticien de la science politique que les divisions de l'espace démocratique sont instituées, et qu'elles accompagnent un mouvement politique d'unification de la société. Mais ajoutons que cet aveuglement dans lequel se tient l'observateur de la société démocratique n'est pas insensé. Le politiste n'est pas

bêtement aveugle : il est plutôt subjugué par la différenciation démocratique des sphères d'activité. À travers lui, nous sommes du même coup renvoyés à ce « double mouvement d'apparition et d'occultation » du politique :

> Apparition, en ce sens qu'émerge à la visibilité *le procès par lequel s'ordonne et s'unifie la société, à travers ses divisions* ; occultation, en ce sens qu'un lieu de la politique (lieu où s'exerce la compétition des partis et où se forme et se renouvelle l'instance générale de pouvoir) se désigne comme particulier, tandis que se trouve dissimulé le principe générateur de la configuration d'ensemble.[266]

L'enseignement à tirer de la théorie lefortienne ainsi se dédouble. En même temps que nous sommes invités à percevoir la division du monde démocratique, nous sommes conduits à y reconnaître une manière originale de mise en ordre de la société.

Mais nous devons nous montrer précis quant à la nature de l'unité de la société démocratique, sauf à tomber dans la contradiction. En effet, l'unité de la démocratie s'élaborant à travers ses divisions, elle ne saurait constituer une unité « réelle » au sens empirique du terme. Car il serait contradictoire de tenir un ensemble quelconque pour hétérogène et homogène en même temps. Aussi l'unité de la société démocratique n'a-t-elle rien à voir, ni avec aucune forme d'homogénéité, ni avec aucun type de « totalité réelle » pour employer les termes de Lefort. Mais l'auteur la qualifie de symbolique – entendant par là qu'elle procède d'une organisation politique de la société, elle-même intrinsèquement liée à une compréhension particulière des rapports de l'homme au monde. Et c'est pourquoi, ajoute Lefort, la nature de la démocratie (et plus largement du politique) échappe en général à l'intelligence réaliste. Car celle-ci ne perçoit rien au-delà de l'opposition entre une pluralité et

---

[266] *Essais sur le politique*, *op.cit.*, p. 20.

Nous retrouvons ici la question du rapport entre *la* politique et *le* politique. Nous remarquions au sujet d'Arendt que la différence entre ces deux notions était plutôt impertinente dans le cadre de la pensée arendtienne. Lefort, en revanche, lui fait une place importante. Pour celui-ci, il importe en effet de distinguer l'activité particulière de la politique, qui constitue l'objet d'étude de la science politique au sens étroit, et le politique, qui désigne la forme politique de la société, son principe générateur et unificateur. Le politique, dans sa généralité, apparaît chez Lefort comme l'objet propre de la pensée politique. Cependant, il nous paraît que la politique et le politique ne doivent pas être trop radicalement opposés, y compris dans la théorie lefortienne. En effet, Lefort lui-même voit dans le fonctionnement du gouvernement et des rapports d'autorité (dans la forme du pouvoir, donc) une des manifestations les plus éloquentes de la forme politique de société à laquelle on a affaire. Il peut y avoir temporairement décalage entre un type de gouvernement et le principe générateur de la société, mais c'est à travers la forme du pouvoir que ce dernier se donne à connaître de façon privilégiée.

une unité de fait. « Ce qui défie l'imagination réaliste c'est que la société s'ordonne en quête de son unité, qu'elle témoigne d'une identité commune latente, qu'elle se rapporte à elle-même par la médiation d'un pouvoir qui l'excède et que, simultanément, il y ait des formes de sociabilité multiples, non déterminables, non totalisables. »[267]

À partir de ces éléments, nous sommes rendus capables d'élucider convenablement le sens de la double métaphore du corps et de la chair en vigueur dans l'œuvre de Lefort. En premier lieu, il nous faut insister sur le fait qu'il y a bien pour Lefort une *chair* de la société démocratique, comme de toute société humaine. Comme dans toute autre société, les éléments de la démocratie forment une même chair en ce sens d'abord qu'une compréhension commune de l'homme transparaît dans toute la vie sociale. Sur ce point, Lefort paraît très proche de l'interprétation merleau-pontienne du social. À ceci près que, pour Lefort, c'est le fonctionnement du régime qui assure l'efficacité dans tout le monde social de la compréhension démocratique de l'existence humaine ; c'est par l'opération du régime politique, que l'idée démocratique de l'homme passe dans les rapports et les actions des individus. À cet égard, la notion de chair paraît également pertinente en ce qu'elle condense le caractère à la fois spirituel et pratique de la logique politique à l'œuvre dans la vie sociale. Cependant, il ne suffit pas de parler de la démocratie comme de toute autre société. Car, suggère Lefort, c'est à travers la vie démocratique que la matière sociale nous est le plus clairement révélée. À travers l'hétérogénéité du monde démocratique en effet, nous découvrons – avec plus d'étonnement, mais donc aussi avec plus de clarté – comment une société s'ordonne politiquement, c'est-à-dire s'unifie en se divisant. Mieux que toute autre, l'expérience démocratique nous dévoile ainsi cette structure charnelle en vertu de laquelle les éléments d'une société politique ne cessent d'adhérer les uns aux autres tout en se différenciant. En bref, de l'idée d'une « chair du social », Lefort nous fait passer à l'idée d'une « chair du politique » ; et loin que la démocratie échappe à cette métaphore, c'est elle qui en révèle le sens.

Mais en revanche, Lefort nous interdit le passage suivant de la notion de « chair politique » à la métaphore du corps politique. Car, pour cet auteur, la métaphore du corps politique devrait être réservée à l'analyse d'une société corporatiste comme celle de l'Ancien Régime. Dans la perspective de Lefort, l'image du corps politique est étroitement liée à cette forme particulière d'organisation de la société, dans laquelle le chef de l'État figure *en son*

---

[267] *L'Invention démocratique*, *op.cit.*, p. 82.

corps l'intégrité du tout social. Elle transporte irrémédiablement l'idée d'une société qui se comprend et s'identifie en se projetant dans une personne concrète, quoique investie d'une autorité symbolique. Aussi, la métaphore du corps politique paraît-elle pour Lefort profondément inadéquate à la situation démocratique. En effet, si la démocratie est bien politiquement ordonnée, c'est d'une manière telle qu'elle ne forme jamais une totalité clairement représentable ou susceptible d'être incarnée. Cette incertitude quant à l'identité de la société démocratique procède directement de la conception de l'homme qui la fonde, et de la nature du pouvoir qui l'anime. Comme l'idée de l'humanité que la démocratie est censée fait vivre demeure en excès par rapport à toute réalité concrète ou sociologique, la société démocratique ne peut se doter d'une identité fixe sans trahir son principe. Parallèlement, le lieu du pouvoir étant disjoint de celui du gouvernement, il ne forme plus un centre visible autour duquel l'identité de la société pourrait concrètement se reformer. En démocratie, il n'est « point de représentation d'un centre et des contours de la société : l'unité ne saurait désormais effacer la division sociale. »[268] Pour autant, précise Lefort, la société démocratique ne cesse pas d'être politiquement englobante. Chaque individu, chaque groupe particulier, écrit-il, n'existe que par son inscription dans la société démocratique. Mais il n'empêche que la figure de ce *tout* que demeure en un sens la démocratie reste insaisissable. C'est la raison pour laquelle la société démocratique ne forme pas aux yeux de Lefort un corps politique.

C - Paul Ricoeur : permanence du corps politique

La théorie politique de Lefort est une théorie difficile, parce qu'elle nous oblige à un double mouvement de pensée, à un mouvement de pensée presque contradictoire. D'une part en effet, Lefort nous invite à prendre conscience du fait que la vie sociale s'inscrit toujours dans un cadre politique qui lui donne forme. Merleau-Ponty avait montré que l'expérience sociale est grosse d'un sens symbolique qui l'anime tout entière. Lefort nous incite à voir dans cette expérience la manifestation visible d'un régime politique, caractérisé par certains principes distinctifs dont le pouvoir est le porteur. De l'idée plus ou moins indéfinie de civilisation avancée par Merleau-Ponty, nous passons à la vision d'une société mise en forme de l'intérieur à travers le fonctionnement de son gouvernement, et en fonction de critères

[268] *Ibid*., p. 172.

politiques qui la définissent. Notre image du monde social ainsi se précise, et ses contours s'affermissent. De ce côté, nous pourrions presque dire que Lefort nous donne à voir la société comme un corps politique. Il est d'ailleurs notable que, dans des textes relativement précoces du moins, Lefort entreprend de réhabiliter certains termes du vocabulaire politique classique pouvant être associés à l'idée du corps politique. Dans le texte de 1971 co-écrit avec Gauchet, Lefort suggère par exemple que la notion de « communauté » politique ne devrait pas être complètement abandonnée au profit du mot « société », car elle permet de figurer la fonction ordonnatrice du pouvoir et le principe d'unité qui informe nécessairement toute société politique[269]. Mais, d'autre part, Lefort ne nous engage dans la réflexion sur les régimes politiques que pour mieux attirer notre attention sur la spécificité de la société démocratique. Or, celle-ci se distingue paradoxalement par l'indétermination essentielle de son fondement et de sa forme. La démocratie est cette espèce de société dans laquelle le pouvoir n'est pas au centre, et dont l'identité demeure insaisissable. Et ainsi l'idée du corps politique vers laquelle nous croyions nous acheminer se trouve démise et il nous faut, à l'inverse, faire l'effort de concevoir la notion d'une société politique sans détermination.

Le cœur de la théorie lefortienne semble donc résider dans ce paradoxe – un paradoxe explicite et assumé – que notre société est à la fois politiquement déterminée *et* démocratiquement indéterminée. La question est alors de savoir si la phénoménologie nous voue entièrement, au sujet de la démocratie, à cette indétermination. Or on rencontre chez Ricœur une interprétation de l'expérience des États démocratiques qui, tout en portant attention au problème du pluralisme des sphères d'activité, met davantage l'accent sur leur inscription dans un cadre politique unitaire. Nous pourrions dire, en schématisant, que la réflexion de Ricœur s'oriente principalement selon le premier mouvement de la pensée lefortienne, c'est-à-dire en direction d'une réaffirmation du principe politique de l'expérience sociale. À quoi il faut ajouter que, si la vie sociale est politiquement ordonnée, cela ne peut être le cas pour Ricœur qu'à l'intérieur d'une communauté politique donnée, pourvue d'une identité plus ou moins définie. C'est pourquoi l'analyse de la diversité du monde social

---

[269] Le pouvoir, nous est-il dit, « restitue à la communauté sa dimension de communauté », « Sur la démocratie. Le politique et l'institution du social », *art. cit.*, p. 14. Certes écrivent Lefort et Gauchet, le concept de « communauté » est suspect en contexte démocratique. Mais : « reste qu'on ne peut faire l'économie d'un concept de l'unité d'identités sociales, qui n'exclue pas le conflit, mais se fonde au contraire sur lui. » *Ibid.*, p. 9.

Notons que cette reprise du terme de « communauté » ne semble pas directement liée à l'interprétation qu'en donne Tönnies. À aucun moment pour les auteurs il ne s'agit de considérer la société politique comme une unité vivante en développement.

ramène Ricœur à l'idée du corps politique. Cependant, force est de reconnaître que la question de la démocratie est moins centrale chez Ricœur qu'elle ne l'est chez Lefort. Ricœur écrit davantage à l'horizon de l'expérience démocratique qu'il n'en thématise la spécificité. Aussi, en analysant la pensée de Ricœur à la suite de celle de Lefort, ne prétendons-nous pas que la première est une solution aux difficultés posées par la seconde, puisque le paradoxe de la démocratie rencontré chez Lefort n'admet justement pas de solution. Mais nous voulons simplement rappeler qu'une lecture moins paradoxale de l'unité de la société démocratique est possible, quand bien même elle ne traite pas de front tous les problèmes soulevés par la réflexion lefortienne.

La question de la pluralité du monde social est directement abordée par Ricœur dans un texte paru en 1995 que l'auteur a consacré à une lecture critique de la théorie walzerienne de la justice[270]. Aussi ce texte nous servira-t-il d'appui principal dans notre réflexion. Pour mémoire, rappelons que l'argument central de M. Walzer est le suivant. Il est une théorie de la justice qui la confond avec l'abolition des privilèges, c'est-à-dire avec une répartition égale des biens sociaux. Selon cette conception, une société serait globalement juste qui accorderait à chacun une quantité égale de biens, quitte à tolérer certaines différences de répartition en faveur des plus démunis de manière à rétablir un équilibre absent au départ. Dans cette perspective, la source de toutes les injustices résiderait donc dans la force des intérêts particuliers qui dissimule aux yeux des individus le principe égalitaire de la justice sociale. Telle est à peu près, écrit M. Walzer, la perspective rawlsienne. Or cette théorie de la justice apparaît à M. Walzer fort éloignée de notre expérience, et sa simplicité même dénonce son abstraction. En effet, une telle interprétation méconnaît cette donnée élémentaire de la vie commune que les biens sociaux sont divers et que nous nous rapportons différemment aux biens marchands, culturels, spirituels etc. La considération de la diversité des biens est alors vouée à modifier radicalement notre idée de la justice. Dès que nous considérons un bien dans sa particularité, nous percevons en effet que la justice n'est pas nécessairement synonyme d'une stricte égalité. Par exemple, nous admettrons sans doute que l'autorité politique effective n'est pas due à chacun également, mais revient légitimement à celui qui montre plus de conviction ou de faculté persuasive. Et pourtant, il est vrai que l'injustice et l'inégalité ont partie liée, comme lorsque les plus fortunés s'accaparent le pouvoir, ou le savoir. Cependant

[270] « La pluralité des instances de justice », in *Le juste 1*, *op. cit*.

dans ce cas, le problème n'est pas qu'il y ait des riches, des puissants et des savants, mais que ces trois groupes d'hommes ne soient qu'un. Le véritable problème, autrement dit, est que la richesse donne accès à la puissance et à la science. De notre expérience, il ressort ainsi que la justice n'est pas toujours, ni le plus souvent, dans la suppression des inégalités mais réside fondamentalement dans la séparation des ordres de biens. Ce que la justice exige, c'est que la logique économique, la logique politique, la logique scientifique puisse régner chacune dans sa sphère. Ou bien encore, nous dirons que la justice d'une société dépend du respect *des* principes de justice qui l'animent.

À cet argument de M. Walzer, Ricœur prête une attention particulière, parce qu'il lui semble dévoiler un aspect essentiel de la vie sociale, mais en en dissimulant un autre, non moins crucial. Tout d'abord, M. Walzer mérite d'être suivi dans son retour à l'expérience sociale telle que nous la vivons. En effet, Ricœur s'accorde avec le penseur américain sur ce point qu'une théorie procédurale de la justice comme celle de Rawls est abstraite, en ce sens qu'elle suppose une sorte de remontée vers un moment inaugural de la vie sociale où les biens ne signifieraient encore rien pour nous. À cet égard, M. Walzer a raison de vouloir nous ramener à l'évidence de la diversité des biens. Ce qui est une manière de souligner à la fois que les biens sociaux *valent* pour nous et que nous les valorisons *différemment*. Le pluralisme du monde social est le corollaire de notre inscription première dans ce monde. Mais, chez M. Walzer, le retour à l'expérience s'accomplit de telle façon qu'il contribue à occulter un autre aspect essentiel de la vie sociale. En effet, le paradoxe du raisonnement de M. Walzer est qu'en se concentrant sur le pluralisme des biens, il en vient à dissimuler le caractère incommensurable de certains biens, dont les biens politiques en particulier. C'est en ce sens du moins que s'oriente la critique de Ricœur : les biens dont nous parle M. Walzer sont si complètement divers qu'ils en deviennent équivalents. Ricœur rappelle ainsi que la table des matières de *The Spheres of Justice* constitue une liste ouverte de biens – allant de la citoyenneté à l'argent, de l'amour à la protection sociale, de la grâce au pouvoir politique – dont on retire plutôt une impression de « brique à brac » désordonné[271]. Le problème, suggère ici Ricœur, est que M. Walzer semble moins se préoccuper de la nature propre de chaque bien que de produire un effet de séparation en rapprochant les uns des autres des biens tout à fait hétérogènes. Or la faiblesse d'une telle approche est patente dans le cas des biens politiques.

---

[271] *Ibid.* p. 126.

En effet, à intégrer la citoyenneté ou le pouvoir politique à une liste de biens distributifs, on tend à effacer la véritable spécificité de ces deux composantes de l'expérience collective. Pourtant, s'il est clair que la citoyenneté et le pouvoir se distinguent des autres biens, il est non moins évident qu'ils ne constituent pas des « biens » comme les autres. La citoyenneté, écrit d'abord Ricœur, ne saurait être considérée comme un bien à distribuer, puisqu'elle forme la condition de toute distribution. En effet, comme le suggère M. Walzer lui-même (mais sans en tirer les conséquences nécessaires aux yeux de Ricœur), l'établissement de la communauté civique apparaît comme le préalable à toute opération de répartition. C'est à l'intérieur de cette communauté seulement que des biens sociaux peuvent être produits et échangés. Pour analyser la citoyenneté en termes de logique distributive, M. Walzer est alors contraint d'en faire un bien à répartir entre nationaux et étrangers, quand le phénomène intéressant est au contraire celui de la formation de la communauté civique, à partir duquel une notion comme celle de l'étranger peut prendre sens. C'est ce que Ricœur appelle le phénomène « d'auto-constitution » des sociétés politiques. Par cette expression, Ricœur cherche à exprimer le fait que l'apparition des communautés politiques ne saurait procéder d'une séparation entre membres et non membres, puisque la notion même de citoyen est concomitante de l'existence de la société politique.

Parallèlement, le pouvoir politique ne saurait lui non plus être considéré comme un bien simplement distributif. Contrairement à la citoyenneté, le pouvoir est effectivement de nature distributive. C'est pourquoi la question politique première est celle de l'attribution du pouvoir. Il s'agit de savoir à qui revient l'autorité et si elle s'exercera de façon monopolistique ou partagée. Mais, ajoute Ricœur, le pouvoir n'est pas entièrement de nature distributive, en ce sens qu'il est en même temps l'organe principal de la distribution. D'une part, le pouvoir politique assure lui-même, surtout dans les pays de Providence comme les nôtres, toute une partie de la répartition : c'est à lui que revient la charge de distribuer ce que M. Walzer appelle les biens éducatifs, mais aussi la sécurité, physique ou sociale etc. D'autre part, il appartient prioritairement au pouvoir politique de garantir le respect de la différence des ordres de biens. C'est à lui qu'il revient en premier lieu d'empêcher par exemple que la logique économique n'envahisse la sphère de l'éducation, ou d'éviter sa propre contamination par des logiques technocratique, vénale etc. Comme l'admet encore une fois M. Walzer, mais rapidement : le pouvoir est « l'instance cruciale de la justice distributive. » Or, écrit Ricœur :

> Le lecteur ne manquera pas de s'inquiéter : le pouvoir politique, se demandera-t-il, est-il un bien comme les autres ? En tant qu' " instance cruciale de la justice distributive", n'est-il pas lui-même le gardien des frontières ?[272]

Si donc l'analyse de la citoyenneté nous mettait face à un phénomène « d'auto-constitution » des sociétés politiques, l'analyse du pouvoir nous oblige à poser le problème de « l'auto-limitation » du pouvoir politique. Dans la mesure en effet où le pouvoir politique n'est pas seulement un bien à distribuer mais l'agent de la justice distributive, il ne saurait être seulement limité par la confrontation avec d'autres biens distributifs. Mais il faut que, d'une façon ou d'une autre, le pouvoir politique se limite lui-même afin de ne pas détruire les règles de justice qu'il est censé préserver. De ce point de vue, suggère Ricœur, l'analyse de la diversité des biens sociaux ne saurait suffire à fonder le système de la justice complexe défendu par M. Walzer. Encore faut-il être en possession d'une théorie du pouvoir politique qui en éclaire la portée et, du même coup, la nécessaire autorégulation. Ainsi, qu'il s'agisse de la citoyenneté ou du pouvoir, Ricœur s'attache à souligner que les biens politiques ne sont pas seulement distincts, en tant que biens particuliers, des biens vénaux, ou culturels, ou affectifs etc. Mais qu'ils sont en même temps fondamentalement distincts de tous les autres biens, en raison de leur dimension globale. La citoyenneté est la condition englobante de tout partage ; le pouvoir est l'instance globale de la répartition. De ceci, il ressort que l'expérience du pluralisme des sphères sociales, ou de la justice distributive au sens walzérien, n'est concevable qu'à l'intérieur d'une communauté politique constituée, c'est-à-dire d'un « corps politique »[273].

À ce stade de notre réflexion, il est nécessaire de préciser qu'en dépit de la critique qu'il lui adresse, Ricœur n'est sans doute pas très éloigné des conceptions politiques de M.

---

[272] *Ibid.*, p. 127.

[273] « Mais, demande Ricœur, une théorie exclusivement soucieuse de différencier les sphères peut-elle éviter la question de l'intégration de ces sphères dans un même corps politique ? » *Ibid.*, p. 136. « Ce n'est pas, poursuit-il, que l'auteur ignore la question (…) Mais nulle part le statut de ce dispositif ne fait l'objet d'une réflexion distincte. » *Ibid.* p. 136.

De ce qui précède, il ressort que la conception ricoeurienne du rapport entre la politique et le politique est très proche de celle de Lefort. On ne saurait réduire la réalité politique à cette sphère particulière qu'est la sphère d'échange des biens politiques, puisqu'au contraire le politique est une dimension générale de la vie commune. Comme chez Lefort, il s'agit donc de ne pas se laisser aveugler par la particularité de l'activité de compétition pour le pouvoir. Mais en même temps, le politique au sens large a partie liée avec l'exercice du pouvoir. C'est dans la manière dont le pouvoir est constitué et limité que la nature politique de la société s'établit.

Walzer. En effet, ce dernier prend lui-même soin de souligner que l'organisation de la justice complexe n'est pensable qu'au niveau de la communauté politique. Car non seulement l'existence d'une autorité souveraine est indispensable au respect de la séparation des sphères sociales, mais la manière même de concevoir leur division relève d'une idiosyncrasie culturelle propre à chaque groupement humain. De telles remarques vont sans aucun doute dans le sens de l'argumentation de Ricœur. Au fond, si Ricœur et M. Walzer ne sont pas tellement opposés, la vertu de la critique ricœurienne est sans doute de contribuer à cerner les points d'obscurité dans l'argumentation de M. Walzer. Deux d'entre eux nous intéressent particulièrement. Tout d'abord, il est remarquable que M. Walzer se soucie particulièrement de garantir l'intégrité de la sphère politique contre toute contamination par une logique étrangère. Contrairement à ce que l'on pourrait attendre, la plus grande partie du chapitre 12 des *Sphères de la justice* est ainsi consacrée à l'analyse des menaces qui pèsent sur l'autonomie du politique, plutôt qu'à la présentation des menaces que le pouvoir politique fait peser sur l'indépendance des autres sphères. Ce que la liberté et l'égalité requièrent *en premier lieu*, c'est la protection du domaine politique contre l'invasion des logiques économique et technocratique en particulier. Il importe avant tout, pour que les citoyens soient effectivement libres et égaux, que les seules puissances reconnues dans le champ politique soient celles de la persuasion, de l'argumentation et du verbe. Sous ce rapport, on ne peut donc pas dire que M. Walzer néglige la spécificité du politique. L'intérêt de la critique de Ricœur serait alors de montrer que M. Walzer ne va pas jusqu'au fond des raisons de sa propre inquiétude. Tout en nous alertant à juste titre sur la fragilité de la logique politique, soumise à toutes les distorsions, M. Walzer ne nous indique pas pourquoi il est en réalité si crucial que l'autonomie du politique soit sauvegardée. Car, pour justifier l'importance primordiale du domaine politique et de sa préservation, il faudrait d'abord pouvoir en montrer la généralité. En tant que domaine de la conversation sur les choses communes, le politique comprend pour ainsi dire toute la vie humaine. Il est le lieu où les différents principes de justice peuvent être énoncés, défendus, et donc éclairés. C'est pourquoi de l'autonomie du politique dépend en réalité l'indépendance de toutes les autres sphères ; parce qu'en dehors de l'espace politique, il n'est pas d'autre lieu où la spécificité de chacune puisse être dite et rationnellement dévoilée. Le problème du vocabulaire de la séparation choisi par M. Walzer serait de ne pouvoir dire ce que les autres sphères sociales doivent à l'indépendance du politique.

L'autre zone d'opacité est située autour de la question du niveau d'organisation de la justice complexe. Tout d'abord, M. Walzer affirme que la différenciation des biens est caractéristique de toute société humaine, tandis que la nature et le nombre des types de biens sociaux varient selon les cultures. La façon dont les biens sont évalués et distingués apparaît donc comme le reflet de la synthèse culturelle propre à chaque groupe humain. Cependant, dans un second temps, M. Walzer soutient l'idée que la justice complexe ne peut être organisée qu'au niveau de la communauté politique. « La communauté politique est le cadre approprié pour cette entreprise »[274]. Pour partie, cette proposition va dans le sens de la précédente : elle confirme la diversité des modes d'appréhension des biens sociaux et exprime l'impossibilité de parvenir à un système universel de répartition. En même temps, cette déclaration de M. Walzer modifie notre compréhension du pluralisme des sphères sociales, dans la mesure où celui-ci n'apparaît plus ici comme un phénomène culturel, mais politique. La différenciation des biens n'est plus seulement le résultat d'une histoire longue, remarquable au niveau de chaque ère culturelle ; elle est le produit d'une opération politique accomplie au niveau des États. À cela, s'ajoute enfin l'idée que la distinction des sphères de justice est non seulement une opération politique, mais une opération démocratique. Comme nous l'indiquions en introduction, le texte de M. Walzer contient en effet l'hypothèse, suggérée au chapitre 12 du livre, que la démocratie libérale repose sur une systématisation de la distinction des ordres. Sous le régime démocratique, la différenciation des sphères de justice serait pour ainsi dire accomplie, au plan des principes du moins. Ainsi, la différenciation des ordres de biens, que M. Walzer présente d'abord comme un effet de culture, apparaît-elle finalement dépendante de l'existence des États, voire de leur caractère démocratique. La critique de Ricœur nous invite alors à voir dans cette accumulation d'arguments, non pas forcément une contradiction, mais une question à démêler. S'il n'est pas forcément contradictoire que la justice complexe ait une dimension culturelle, politique et démocratique, la question est bien de comprendre ce qui relève de la culture, de la formation politique, de la démocratie. Mais chez M. Walzer, la volonté de distinguer les sphères sociales est si prégnante que leur diversité est tenue *en même temps* pour une réalité culturelle antérieure, et pour une réalisation politique postérieure, au fonctionnement du régime. En posant la question du « corps politique », Ricœur nous indique donc ce qui chez M. Walzer

[274] *Spheres of Justice*, *op. cit.*, p. 28.

reste à expliciter, à savoir la façon dont une conception de la justice se trouve pratiquement articulée à l'intérieur d'une communauté politique.

Ricœur ne répond pas explicitement à la question que soulève sa critique des *Sphères de la justice* : quel est le cadre adéquat à la mise en œuvre de la justice complexe ? Cette réponse peut cependant être reconstituée à partir des indications contenues dans le texte de 1995 et dans d'autres plus anciens. Au début du texte que nous avons étudié, Ricœur évoque le contexte historique dans lequel s'inscrit le raisonnement de Walzer et qui est celui d'une différenciation croissante des instances du droit. De ce phénomène, l'ouvrage de Walzer est en un sens l'expression puisqu'il revendique l'existence, au cœur de la société politique, d'une diversité de principes de justice. Or, souligne Ricœur, ce mouvement historique « prend en quelque sorte à revers le foyer unitaire de juridicité que constitue dans notre tradition occidentale et plus précisément républicaine l'État-nation. »[275] Cette remarque doit être interprétée en un double sens. Tout d'abord, il nous faut comprendre que Ricœur prend acte des transformations qui affectent l'État-nation. Celui-ci est désormais concurrencé dans la définition du droit ou du juste par d'autres instances, « supra-nationales » ou « infra-étatiques » et cette concurrence a des effets bénéfiques dans la mesure où elle diminue d'autant les chances de l'arbitraire étatique. Mais, simultanément, tout le texte de Ricœur indique que le contournement de l'État-nation républicain ne saurait aboutir sans que soient abolies les conditions politiques de la justice distributive. Ainsi nous faut-il penser que, quelles que soient les transformations subies par la forme étatique nationale, celle-ci demeure le cadre au moins provisoirement indépassable du pluralisme des sphères sociales : l'État-nation serait la forme concrète du corps politique à l'intérieur duquel la justice complexe peut s'établir.

C'est ce que confirment les différentes réflexions, plus ou moins anciennes, de Ricœur sur l'État-nation. Tout d'abord, ces réflexions laissent transparaître que les nations politiques constituent bien aux yeux de Ricœur un genre de communautés de sentiment et d'action nées d'une sorte d'auto-constitution. Ricœur en effet a deux termes pour parler des sociétés humaines en tant qu'elles forment des groupements intégrés et distincts. Tantôt il parle de civilisations, et tantôt de nations. Ensemble, civilisations et nations participent de ce « fait

[275] *Le juste 1*, *op.cit.*, p. 122.

étrange (….) qu'il y ait des cultures et non pas une humanité. »[276] Dans le vocabulaire de Ricœur, une civilisation repose sur une interprétation originale de l'existence humaine, dont la particularité est d'être sédimentée dans des objets culturels et dans des pratiques irréfléchies (les mœurs). Sous ce rapport, les civilisations se caractérisent à la fois par une exceptionnelle richesse de sens, et par une sorte de défaut de conscience. Elles sont, pourrait-on dire, une pensée du problème humain qui ne se pense jamais elle-même. C'est pourquoi, les civilisations apparaissent en même temps comme les forces les plus profondes et comme les agents absents de l'histoire humaine. Par contraste, les nations se distinguent par une conscience élevée de soi, acquise au cours d'une histoire particulière. « Il se trouve, écrivait Ricœur en 1965, que la nation a été jusqu'à présent la forme privilégiée dans laquelle l'humanité a pris conscience de son existence »[277]. Et encore : « on peut dire que la nation est, pour une communauté historique, une forme de représentation de sa propre identité. »[278] De cette distinction, il ressort que c'est dans le cadre de la nation que l'auto-constitution du corps politique est plutôt destinée à s'accomplir. Autrement dit, c'est dans ce cadre que la citoyenneté sera naturellement expérimentée, et donc que la justice distributive est susceptible d'être organisée.

Cependant, la nation ne peut jouer le rôle d'intégrateur politique de la vie sociale que parce qu'elle est en même temps un *État*. Par ce terme, Ricœur désigne l'organisation politique et administrative d'une communauté humaine qui lui permet d'agir en tant qu'unité. L'usage du mot « État » par Ricœur apparaît donc très proche de la définition d'Eric Weil[279]. On voit aussi que, même s'ils ne se recoupent pas, le phénomène étatique et le phénomène national sont étroitement liés, puisque l'État constitue l'organe d'action d'une communauté plus ou moins consciente de son identité. L'important, en ce qui nous concerne, est que l'État apparaît chez Ricœur comme l'agent politique incontournable de la justice distributive. Il est la figure contemporaine du pouvoir politique. Ici, il faut encore une fois rappeler que Ricœur

---

[276] « Civilisation universelle et cultures nationales » (1961), *Histoire et vérité*, *op.cit.*, p. 296.

[277] « De la nation à l'humanité : la tâche des chrétiens » (1965), Publié dans « Paul Ricœur, Histoire et civilisation », Introduction et édition de 9 textes de Ricœur parus dans la revue du Christianisme Social, *Autres Temps*, n° 76-77 Printemps 2003, p. 101.

[278] *Ibid.*, p. 101.

[279] La proposition 31 de la *Philosophie politique* d'Eric Weil énonce que « l'État est l'organisation d'une communauté historique ; organisée en État, la communauté est capable de prendre des décisions », *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1989, p. 131. La conception de l'État de Weil est présentée et analysée par Ricœur dans un texte repris dans les *Lectures 1*, Paris, Seuil, Points essais, 1999 [1e éd. 1991], p. 96 et autour.

n'ignore pas les diminutions ou les transformations que le pouvoir d'État a connues dans la seconde moitié du XXe siècle. En 1965, il reconnaissait ainsi qu'« à bien des égards, l'État est aujourd'hui une prétention plus qu'une réalité, et sa souveraineté est parfois pure fiction. »[280] Il est vrai, précisait-il, que le pouvoir de décider ne réside pas toujours dans l'État où on le croit, que la coopération régionale ou internationale en change l'exercice, et que, par ailleurs, la circulation accélérée des biens et des idées atténue la souveraineté étatique. Mais, pour inédite qu'elle soit, cette situation ne modifie pas complètement le fonctionnement de l'État. Car, comme nous le soulignions précédemment, rien n'indique que l'on ait trouvé les moyens d'assurer la justice distributive à un niveau autre que le niveau étatique. C'est pourquoi l'on peut dire, sans préjuger des formes à venir de l'expérience politique, que l'État-nation constitue à l'époque contemporaine le cadre normal de « la fondation unitaire » de l'expérience sociale. Cela signifie d'une part que c'est à l'intérieur de l'État-nation que l'autonomie des différentes sphères d'activité humaine peut être organisée. Comme nous l'avons déjà montré, c'est à l'État qu'il revient de garantir la liberté des membres de la nation dans chaque domaine d'expérience. Mais, d'autre part, Ricœur donne à penser que le fonctionnement de l'État-nation permet aussi d'empêcher la séparation complète de telle ou telle sphère d'activité. Dans sa lecture du livre de Walzer, Ricœur note en effet que les filières d'échanges de biens ne couvrent pas dans tous les cas le même territoire : le marché des biens vénaux, par exemple, est mondial quand le partage des biens éducatifs se réalise au niveau national. Or, suggère ici le texte de Ricœur, ce qui empêche la sphère économique de se séparer entièrement des autres sphères et de former pour ainsi dire un monde social à part, c'est précisément l'existence continuée des États-nations. C'est parce que les citoyens restent et se sentent *malgré tout* les membres de nations politiques que leurs activités, économique, spirituelle, artistique ou autre, ne les séparent pas tout à fait.

Reste alors la question de la démocratie. En quoi celle-ci modifie-t-elle le fonctionnement de l'État-nation ? Et peut-on dire, avec Lefort et M. Walzer, que la démocratie est à l'origine d'une différenciation accrue des sphères sociales ? Si nous rassemblons les différentes remarques de Ricœur au sujet de la démocratie, il apparaît que les conséquences de la démocratisation sur l'ordre politique sont les suivantes. Premièrement, la démocratie transforme la manière dont une société politique comprend et interprète son auto-

[280] « De la nation à l'humanité », *art.cit.*, p. 100.

constitution. Le fait pour une société d'exister comme telle conserve toujours un caractère énigmatique. On ne peut remonter véritablement au moment de la création de l'unité sociale, de sorte que l'existence de la société semble toujours se précéder elle-même. Dans les termes de Ricœur, nous dirons que l'origine de la société relève de « l'oublié » politique[281]. Et cependant, une société politique ne pourrait exister sans se rendre à elle-même raison de son existence. Aussi toute société repose-t-elle sur une interprétation particulière de son fondement, par laquelle elle s'efforce d'égaler plus ou moins le fait de son existence. Nous pourrions aussi formuler cette proposition en termes de régime, comme le fait Lefort, et dire que les différents régimes politiques sont autant de manières de rendre compte rationnellement de l'existence de la société. Chez Ricœur lui-même, la démocratie correspond ainsi à une nouvelle façon pour la société de faire face à son existence, et qui consiste à la faire procéder de la volonté de ses membres. Fondamentalement, la démocratie désigne une nouvelle compréhension de soi du corps politique en termes de souveraineté à la fois populaire et individuelle. En pratique, celle-ci s'exprime dans le suffrage universel et dans l'exercice des libertés civiles par lesquelles le principe de la libre adhésion des citoyens au corps politique est manifesté. Or, par suite, la démocratie constitue également un mode particulier d'auto-limitation du pouvoir politique. On se souvient en effet que, discutant le texte de M. Walzer, Ricœur soulignait qu'en raison de sa dimension globale, le pouvoir politique était appelé à se limiter lui-même. En tant qu'il régule le fonctionnement des différentes sphères sociales, le pouvoir apparaît extérieur au rapport entre ces sphères, et c'est pourquoi il ne peut être soumis qu'à une forme d'auto-limitation. Or, comment le pouvoir pourrait-il s'auto-limiter, sinon par référence aux principes qui le fondent ? Si le pouvoir ne s'autorisait que de lui-même, alors les chances d'échapper à la tyrannie seraient nulles. Mais, dans la mesure où le pouvoir fonctionne à l'intérieur d'un régime politique, l'auto-limitation du pouvoir consiste en réalité à empêcher celui-ci de se retourner contre les principes qui le fondent. Rappelons qu'après 1956 déjà Ricœur opposait au régime communiste son incapacité à se limiter conformément à ses propres principes : le drame du socialisme est de ne savoir empêcher que le pouvoir représentant le prolétariat ne se retourne contre les travailleurs. En ce qui concerne la démocratie, celle-ci suppose donc que la limitation du pouvoir soit organisée en conformité avec le principe de l'autonomie populaire et individuelle. Les

---

[281] *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 230. Ce terme est d'abord introduit dans le texte de Ricœur, « pouvoir et violence » composé à partir d'une analyse de l'œuvre d'Arendt. *Ontologie et politique. Hannah Arendt,* Paris, Tierce 1989, p. 141-59. Repris dans *Lectures 1*, *op.cit.*

moyens alors invoqués par Ricœur relèvent du libéralisme politique classique. Il s'agit d'une part de constitutionnaliser le pouvoir afin d'empêcher que la représentation nationale ou populaire n'entame les libertés des citoyens pris en corps ou individuellement. Mais il s'agit aussi, d'autre part, de promouvoir partout l'engagement moral des citoyens sous forme de discussions et de controverses, de manière à ce que le pouvoir demeure sous le contrôle permanent de l'opinion de ceux dont il tire ultimement sa légitimité. Chez Ricœur, l'opinion publique apparaît très tôt comme le pivot de l'auto-limitation du pouvoir en démocratie.

> Peut-être faudrait-il réserver le mot de "démocratie" pour désigner le degré de participation au pouvoir des citoyens par le moyen de la discussion organisée (plutôt que d'appeler "démocratie" le stade *constitutionnel* qui succède au stade autocratique). [282]

On relèvera de nouveau sur ce point la proximité réelle entre Ricœur et M. Walzer, pour qui la démocratie libérale marque aussi le triomphe de la politique argumentative.

Une nouvelle compréhension de « l'auto-constitution » de la société politique alliée à un mode particulier « d'auto-limitation » du pouvoir, telle serait donc la définition, somme toute assez classique, du régime démocratique selon Ricœur. L'adoption de ce régime modifie-t-elle donc le mécanisme d'intégration des différentes sphères sociales au corps politique ? Certainement si l'on considère que la limitation démocratique du pouvoir implique l'autonomisation non seulement du droit, mais de toutes les formes d'expression ou de manifestation de l'opinion publique. À cet égard, on assiste bien à une forme de dissociation démocratique des sphères juridique, médiatique, esthétique et politique. Là encore, un rapprochement avec le texte de M. Walzer est possible. Selon M. Walzer en effet, il existe une sorte de lien interne entre le principe de la souveraineté populaire et celui de la différenciation des sphères d'activité. Car il est probable qu'un gouvernement désigné par les citoyens et responsable devant eux sera plus disposé à respecter l'autonomie des autres ordres qu'un gouvernement monarchique héréditaire ou oligarchique. En effet, les citoyens qui sont *par ailleurs* des croyants, des savants, des marchands etc., auront garde de ne pas maintenir au pouvoir des gouvernants oublieux des limites de leur autorité. On pourrait dire parallèlement, pour Ricœur, qu'un régime fondé sur l'opinion populaire devra laisser libre cours à

[282] « Les aventures de l'État et la tâche des chrétiens » (1958), repris dans *Autres Temps,* n° 76-77, printemps 2003, p. 82.

l'expression de ses membres non seulement en tant que citoyens, mais en tant que philosophes, écrivains, artistes etc. Malgré tout, il ressort clairement de l'analyse ricœurienne de la démocratie, que celle-ci demeure une forme d'organisation du corps politique. Certes, les principes qui fondent l'identité politique de la société et limitent les actions du pouvoir sont propres à la démocratie. Mais, pour autant, ni l'unité de la communauté politique, ni l'autorité régulatrice du pouvoir ne semblent ici surmontées ou dépassées. Au contraire, on peut dire que, chez Ricœur, l'idée du corps politique est directement tirée de l'analyse du cas démocratique (et non d'un régime différent ou ancien). En effet, l'idée de la citoyenneté comme condition générale de l'accès aux biens sociaux d'une part, celle du pouvoir politique comme garant de la justice distributive dans toute la société d'autre part, semblent directement procéder de l'observation des sociétés démocratiques contemporaines. Quant aux notions « d'auto-constitution » et « d'auto-limitation », elles appartiennent visiblement au vocabulaire de l'autonomie démocratique. En d'autres termes, nous dirons que si la démocratie commande une certaine compréhension et une certaine organisation de la communauté politique, celle-ci n'en demeure pas moins en contexte démocratique le cadre d'intégration de l'expérience sociale.

D - Conclusion : économie et politique

Dans ce chapitre, nous avons tâché de montrer que, pour Merleau-Ponty, Lefort et même Ricœur, il existe une unité politique du monde social, que les divisions qui traversent la société n'entravent pas, mais contribuent au contraire à constituer. Au terme de cette analyse, deux questions, de nature différente, se posent qui mériteraient d'être approfondies. La première est de savoir si, pour les auteurs que nous avons étudiés, il existe un risque qu'une activité humaine s'émancipe entièrement du cadre symbolique dans lequel la vie sociale s'inscrit. Si, comme l'affirment particulièrement Merleau-Ponty et Lefort, le propre du monde social est de posséder une unité intérieure, telle que les différentes formes de l'expérience humaine se réfléchissent les unes les autres, cette unité peut-elle être menacée par le développement séparé d'un type d'activité qui se mettrait à échapper à la relation qui constitue le monde social ? Cette question n'est peut-être pas au centre de l'analyse des auteurs étudiés, lesquels cherchent davantage à rendre manifeste l'intériorité du monde social. Elle n'en est pas pour autant absente. D'une certaine façon, le totalitarisme peut être compris,

dans la perspective de ces auteurs, comme le résultat d'une émancipation de l'activité politique au sens étroit du terme, c'est-à-dire de l'activité de commandement. Dans la société totalitaire, l'activité du pouvoir ne s'inscrit plus dans une communauté humaine dont elle tirerait sa légitimité tout en contribuant à faire exister cette communauté. Mais le pouvoir, comme l'écrit Lefort, semble échapper au cadre symbolique de la vie sociale et suivre une logique de la volonté pure, du commandement pur. Dans le contexte tout différent de la démocratie, les analyses de Ricœur posent la question de la place du droit dans ce type de société. Ricœur ne regrette pas l'importance prise par la logique juridique dans la vie démocratique. Mais, lorsqu'il pointe la démultiplication des sources du droit et l'affaiblissement consécutif du foyer politique (étatique) de l'autorité juridique, c'est bien un phénomène de dissociation du juridique et du politique que Ricœur nous invite à considérer. Il faudrait alors demander : quel danger est impliqué dans cette dissociation ? Quel risque est encouru lorsque l'activité juridique tend à devenir fondamentalement indépendante ? Mais c'est Lefort qui fait peut-être le plus directement face à la question que nous posons, quand il s'alarme de l'émancipation de l'activité économique, et plus précisément capitaliste. Lefort ne s'inquiète pas, nous semble-t-il, de l'autonomie croissante du droit : celle-ci, comme nous l'avons montré, est pour lui impliquée dans le fonctionnement démocratique. En revanche, il juge éminemment problématique la centralité du mouvement de l'économie capitaliste dans le monde démocratique. Le terme de « mouvement » s'impose bien ici. Pour Lefort, le problème consiste en effet en ceci que l'économie capitaliste *tend* à se développer de façon anonyme et en suivant une logique de la transformation permanente, pour ne pas dire de la révolution permanente. Le mouvement capitaliste *tend* à apparaître comme un pur mouvement, absolument indifférent dans son développement au cadre symbolique et aux conditions politiques de la vie collective[283]. Le devoir des gouvernants serait alors de ne pas céder à la logique économique et gestionnaire de manière à ce que l'histoire politique continue au-delà ou en dépit de l'historicité propre au mouvement capitaliste[284]. De ces brèves remarques, il ressort que la description du monde social et de son intériorité « charnelle » éclaire en même

---

[283] Cette conception du capitalisme comme *tendance* au pur mouvement est présente dès le cours de 1966 transcrit par M. Gauchet. Le capitalisme, nous est-il dit, tend à « historiciser entièrement » la démocratie. Mais Lefort insiste bien alors sur le fait que cette tendance ne pourrait se réaliser entièrement que dans l'imaginaire : la démocratie, comme forme politique, contient et prévient l'achèvement du mouvement capitalisme. « Sur la démocratie », *art. cit.*, p. 51.

[284] Dans ses « Brèves réflexions sur la conjoncture actuelle » (1998), Lefort affirme que les détenteurs de l'autorité publique sont les « premiers responsables de la perte du symbolique ». *Le Temps présent*, *op. cit.*, p. 946.

temps le fait que l'expérience sociale est soumise à exigences politiques. Les auteurs que nous avons étudiés ne cherchent pas à fixer le vrai contenu de l'identité politique de la société. Mais leur analyse révèle néanmoins qu'une société n'existe que là où elle constitue une communauté politique, de sorte que certains mouvements de la société peuvent être condamnés dès lors qu'ils remettent en cause la dimension politique de l'expérience collective.

La seconde question que suscite notre dernier chapitre concerne Arendt et la manière dont celle-ci appréhende le problème de l'unité du monde politique que nous avons traité. En effet, nous avons choisi de nous concentrer principalement sur les analyses de Merleau-Ponty, Lefort, et secondairement sur celles de Ricœur, non seulement pour délimiter le cadre de notre réflexion, mais parce que la question de la dimension politique, ou symbolique de la vie sociale est fondamentalement impertinente pour Arendt. Dans la perspective d'Arendt, il serait absurde de réfléchir au contenu politique de l'expérience sociale, dans la mesure où cette expérience est, par définition, apolitique, voire contradictoire avec la possibilité d'une vie proprement politique. Efforçons-nous donc de préciser la position d'Arendt sur ce point, et de comprendre ce qu'il advient de l'unité du corps politique dès lors que la vie sociale et la vie politique sont considérées comme exclusives l'une de l'autre.

On chercherait en vain chez Arendt une théorie de la « chair du social » telle qu'on la trouve chez Lefort. La notion de « chair du social » suppose que le monde social est un, parce qu'il est de part en part animé par une même logique politique. Cette notion implique autrement dit que le monde social et le monde politique sont coextensifs. Or un tel recouvrement de l'expérience sociale et de l'expérience politique est inconcevable dans le cadre de la pensée arendtienne. Pour Arendt en effet, la vie sociale et la vie politique sont de nature fondamentalement différente. À la vie politique, l'homme participe en tant qu'agent, se révélant aux autres hommes par son action. La vie sociale au contraire emporte l'homme dans un vaste processus de production, de consommation et d'amusement. L'action est donc bannie de l'expérience sociale, laquelle est plutôt régie par une logique naturelle : logique de la reproduction, de l'épuisement et de la détente. En réalité, la logique qui anime la vie sociale est pour Arendt celle-là même qui caractérise la vie privée. Ce qu'on appelle la société n'est donc selon Arendt qu'un ensemble d'activités domestiques, mais rendues collectives et publiques, ce qui constitue en soi une anomalie. Le danger impliqué dans le développement de la vie sociale est en effet que celle-ci contribue à brouiller la différence du public et du privé, ruinant ainsi progressivement le domaine propre de l'action politique. La théorie

arendtienne est donc construite sur une double opposition : d'un côté, l'opposition, inscrite dans la nature des choses si l'on peut dire, entre sphère privée et sphère publique ; de l'autre, l'opposition qu'Arendt tente de rendre manifeste entre une vie sociale apolitique et l'expérience politique elle-même. Ces deux oppositions apparaissent vraiment radicales, dans la mesure elles n'impliquent aucun rapport logique entre les expériences qu'elles séparent. Contrairement à ce que suggérait tout à l'heure la notion de chair, aucune logique commune ne réunit l'expérience privée à la vie publique, ou l'expérience sociale à la politique par delà leur opposition. Est-ce à dire que, sur ce point du moins, Arendt renonce à penser l'unité de la vie commune et, en conséquence, laisse ici de côté l'image du corps politique ? Au contraire, l'analyse arendtienne nous invite à percevoir que la différenciation du public et du privé est fondamentalement constitutive de l'unité de la communauté politique. C'est sur la séparation entre un domaine privé, où l'homme se consacre aux activités de la vie et aux expériences personnelles devant être cachées (l'amour, par exemple), et un domaine public, dans lequel l'homme se révèle à travers son action, que la communauté politique peut seulement être établie. Et l'on peut dire qu'un groupe humain forme un « corps politique » dès lors qu'il maintient en son sein la distinction du public et du privé, et contient l'expansion de la société au sens arendtien du terme.

Sur le thème de notre chapitre, Arendt et Lefort s'opposent donc frontalement, la première défendant l'idée que le corps politique se fonde sur la séparation stricte du social et du politique, le second considérant au contraire que la compénétration du social et du politique n'est que la manifestation de la structure charnelle du monde politique. On remarquera néanmoins pour finir que les analyses opposées d'Arendt et Lefort impliquent de la part de l'un et l'autre auteurs une même réticence à l'égard de l'économie capitaliste. Car après tout, le capitalisme constitue un des moteurs principaux de ce qu'Arendt appelle la société, de ce processus quasi naturel à l'œuvre dans la vie sociale. Se retrouve ainsi chez Arendt l'idée que l'économie entraîne les hommes dans un mouvement à la fois anonyme et sans fin (comme l'est un processus naturel). Mais ce qui retient Arendt et Lefort de glisser vers une interprétation matérialiste qui mettrait la dynamique économique au centre des rapports sociaux, c'est qu'ils considèrent que la place prise par l'économie capitaliste est fondamentalement liée à une attitude politique, ou à une attitude à l'égard de la politique qui n'est pas économiquement déterminée.

IV - Conclusion : corps et chair du politique

Les analyses que nous avons conduites dans cette dernière partie nous ont d'abord permis de dégager les aspects principaux de la métaphore phénoménologique du corps ou de la chair appliquée au politique. La métaphore du corps permet de penser la fonction médiatrice de la communauté politique : de même que le sujet n'existe qu'à travers son incarnation dans un corps de chair, de même la liberté humaine ne se réalise que sur un mode politique, et à l'intérieur de la communauté politique. D'autre part, la métaphore du corps de chair permet de penser le fonctionnement spécifique de l'histoire politique et humaine : de même que la liberté du sujet est toujours informée par les expériences vécues dont le corps propre est la mémoire, de même l'histoire collective progresse au travers d'un certain nombre d'expériences inaugurales demandant à être approfondies par des actions nouvelles. Le corps propre, ou la chair, permet enfin de penser l'unité intérieure du monde politique : de même que tout ce qui affecte une partie du corps de chair a une signification immédiate pour le corps entier, de même, la logique politique à l'œuvre dans un domaine de la société est en même temps active dans tous les autres domaines de l'expérience sociale. Cependant, la phénoménologie du corps politique que nous avons tenté de reconstituer n'est pas une, mais plurielle. Ainsi nos analyses précédentes nous permettent-elles également de préciser la façon dont chaque auteur de notre corpus aborde la question du corps politique et se rapproche ou se distingue des autres auteurs étudiés. Autrement dit, nous sommes à présent à même d'établir une sorte de cartographie des approches phénoménologiques du corps politique.

Deux auteurs occupent une position clairement définie et constituent les deux pôles principaux de la phénoménologique du corps politique. Il s'agit de Ricœur d'un côté et de Lefort, de l'autre. Ricœur tout d'abord renoue explicitement avec la métaphore classique du corps politique. La communauté politique forme bien pour Ricœur une sorte de corps politique, parce qu'elle est en plus d'un point comparable au corps propre et remplit comme lui une fonction médiatrice. Ce qui nous autorise par-dessus tout à parler du corps politique, c'est que l'homme accède à son humanité à l'intérieur de la communauté politique et n'est, en dehors d'elle, qu'une « esquisse d'homme », pour reprendre l'expression de Ricœur[285].

[285] *Le juste 1*, *op.cit.*, p. 39-40.

L'homme n'est pas autre chose qu'un homme hors de sa participation au corps politique ; mais il est une capacité d'humanité qui ne s'accomplit qu'à l'intérieur de la communauté politique. Dans cette perspective, l'image du corps politique vaut également et peut-être *a fortiori* dans le cas du régime démocratique. En incluant universellement les citoyens dans la vie politique, la démocratie nous révèle combien l'humanité de l'individu est dépendante de sa participation active à la communauté politique. Ricœur, de surcroît, admet que la communauté politique, y compris lorsqu'elle est démocratique, doive être organisée, c'est-à-dire ordonnée à l'autorité d'un pouvoir et inscrite dans un cadre géographique et historique défini. À l'autre pôle du champ de l'analyse phénoménologique se situe la pensée de Lefort. Lefort et Ricœur participent certainement d'une même réflexion sur la centralité du politique dans la vie humaine. Néanmoins, dans le champ commun de cette réflexion, Lefort se distingue assez nettement de la position occupée par Ricœur. En effet, une des propositions majeures de Lefort est que la démocratie échappe à l'image du corps politique et doit être pensée, non plus en termes de corps, mais à travers la notion de chair. La démocratie a une chair, mais non un corps, parce qu'elle constitue une société politique aux contours indéterminés et indéterminables. Et l'on ne peut user à son propos d'une métaphore classique comme celle du corps politique sans occulter du même coup ce qui fait l'originalité de cette forme de société. Parler de chair, c'est alors reconnaître le caractère politique de la société démocratique : celle-ci a une chair parce qu'elle est de part en part animée par une même logique symbolique, et parce qu'elle se rapporte au passé et à l'avenir selon une logique institutionnelle typique de la vie du corps de chair. Mais c'est aussi éviter la représentation de la société démocratique comme un corps, et rendre ainsi manifeste l'indétermination spécifique de cette société. Par rapport à ces deux prises de position explicites, les analyses d'Arendt et Merleau-Ponty sont plus difficiles à situer. Ce qui rend difficilement situable la pensée de Merleau-Ponty, c'est d'une part que celle-ci fait coexister l'image du corps avec celle de la chair, et d'autre part, que Merleau-Ponty ne distingue pas toujours clairement les phénomènes sociaux et les phénomènes politiques. De sorte que l'on hésite à parler, au sujet de Merleau-Ponty, d'une pensée du corps social ou d'une théorie du corps politique, d'une représentation charnelle de l'expérience sociale en général, ou du fonctionnement politique de la société en particulier. Cependant, dans les textes de Merleau-Ponty que nous avons étudiés, il nous semble que la métaphore corporelle ou charnelle demeure étroitement liée à la philosophie merleau-pontienne du corps propre ou corps-de-chair. Autrement dit, la différence entre corps et chair ne doit pas être forcée dans les écrits politiques de Merleau-Ponty, ce qui autorise à employer le vocabulaire du corps. D'ailleurs, dans la mesure où il

s'intéresse dans les *Aventures de la dialectique* au caractère de civilisation des sociétés, Merleau-Ponty semble admettre que chaque société revêt une identité culturelle propre, même si celle-ci n'est pas figée et ne doit pas être surdéterminée. Toute société possède une identité relativement indéterminée. Mais l'idée d'une indétermination spécifique de la société démocratique paraît bel et bien absente chez Merleau-Ponty. D'autre part, nous pensons que Merleau-Ponty se distingue de Lefort en ce qu'il ne cherche pas à cerner clairement la dimension politique de l'expérience sociale. Par rapport aux positions de Ricœur et Lefort, Merleau-Ponty nous semble donc occuper plutôt la position d'un penseur du corps social, ou du corps social et politique. Au contraire de la réflexion de Merleau-Ponty, l'analyse arendtienne est entièrement centrée sur la spécificité de l'expérience politique. La pensée d'Arendt est une pensée de la communauté politique, et non de la société. Par ailleurs, nous avons vu qu'Arendt emploie elle-même l'expression « corps politique » pour désigner la communauté politique dans ce qu'elle a de plus spécifique. Néanmoins, notre tentative pour situer Arendt par rapport aux autres auteurs de notre corpus rencontre un double obstacle. Notre première difficulté vient de ce qu'Arendt ne thématise jamais la comparaison entre la communauté politique et le corps propre que son texte même suggère. Il y a dans l'œuvre d'Arendt une absence de réflexion sur le corps propre qui affaiblit la métaphore du corps politique à laquelle l'auteur elle-même recourt. La seconde difficulté vient de ce que la forme concrète que la communauté politique peut revêtir demeure relativement incertaine dans l'œuvre d'Arendt. Comme nous l'avons montré dans le premier chapitre de cette partie, Arendt insiste sur le caractère nécessairement particulier de la communauté politique. Celle-ci constitue nécessairement un monde, au sens phénoménologique du terme, c'est-à-dire une communauté historique et humaine particulière et distincte des autres communautés humaines. En un mot, l'idée d'une communauté politique universelle apparaît fondamentalement contradictoire (et dangereuse) dans la pensée arendtienne. Pourtant, Arendt a plus d'une fois critiqué la nation, suggérant ainsi, ou bien que celle-ci ne constitue pas la forme vraie de la communauté politique, ou bien que la nation n'est qu'un cadre qu'il ne faudrait jamais considérer comme un projet politique, ou un objet de l'action politique. Quoi qu'il en soit, les deux orientations du propos arendtien, difficiles à concilier, rendent les contours de la communauté politique incertains. En bref, l'image du corps politique apparaît chez Arendt non seulement très présente, mais aussi relativement floue. Peut-être le plus juste serait-il donc de parler au sujet d'Arendt d'une théorie problématique du corps politique.

CONCLUSION

A - Le phénomène politique

Nous avons reconnu que la phénoménologie ne constituait pas au départ une pensée politique. Husserl ne s'est pour ainsi dire pas intéressé au problème politique. Heidegger l'a manqué d'une manière peut-être plus manifeste encore. Nous avons tâché de montrer cependant qu'Arendt, Merleau-Ponty, Ricœur et Lefort ont, de manière plus ou moins résolue, orienté la tradition phénoménologique vers l'analyse des questions politiques. Certes, chez Ricœur, la réflexion sur la spécificité du politique continue d'être menée en parallèle avec des réflexions philosophiques d'un autre ordre. D'autre part, il est juste de remarquer que Merleau-Ponty ne distingue pas toujours l'analyse du monde politique de celle du monde social au sens large, ce qui se traduit notamment dans l'absence, chez cet auteur, d'une réflexion systématique sur le thème du pouvoir politique. Néanmoins, nous avons montré qu'une continuité forte relie les réflexions de Merleau-Ponty aux analyses proprement politiques de Lefort, celles-ci s'inspirant très directement de celles-là. À cet égard, le travail de Merleau-Ponty est inséparable de la réorientation politique de la phénoménologie. Nous pouvons donc soutenir qu'avec les auteurs de notre corpus, la tradition phénoménologique a pris un « tournant politique », comme on a parlé ailleurs d'un « tournant théologique » de la phénoménologie pour caractériser les travaux de plusieurs phénoménologues de la dernière génération (Michel Henry, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion). Néanmoins, la thèse d'un tournant théologique de la phénoménologie avait une connotation fortement critique. Pour son auteur, Dominique Janicaud, il s'agissait d'en revenir à une pratique sinon athée, du moins neutre de la méthode phénoménologique. Cette connotation est absente de notre propre commentaire. Si nos auteurs se sont entêtés dans l'interrogation politique comme d'autres, a-t-on écrit, se sont « obstinés »[1] dans la réflexion sur le transcendant, un tel entêtement est juste, parce qu'il répond à la sollicitation même du monde et des événements. La phénoménologie, insistait D. Janicaud, se doit de décrire et d'analyser le visible et l'invisible *du monde* (et non le visible et l'invisible de la transcendance). Si cela est vrai, la

[1] Janicaud, à tort ou à raison, dénonce « l'étrange obstination » dans le « non-savoir » des auteurs mentionnés, allant à l'encontre des principes rationnels de la méthode phénoménologique. *Le Tournant théologique de la phénoménologie française, op. cit.*, p. 21.

phénoménologie ne peut échapper à une réflexion sur le politique, qui constitue une grande partie du visible et de l'invisible de ce monde. À lire les auteurs de notre corpus, on découvre en effet que le politique se dévoile et se voile à leurs yeux, à la manière exacte du phénomène dans la définition phénoménologique classique. Le phénomène est ce qui, dans le monde, se manifeste, mais de telle manière qu'il peut être d'abord méconnu ou occulté[2]. Pour les auteurs que nous avons étudiés, il apparaît alors que non seulement le politique a la caractéristique essentielle d'un phénomène, mais qu'il constitue en outre le phénomène par excellence, si l'on peut dire. D'une part, en effet, l'expérience politique est précisément le cadre d'une *manifestation* politique de l'humain. D'autre part, le sens de cette expérience apparaît d'abord *recouvert* et, pour cette raison, doit être à nouveau dévoilé.

Tout d'abord, il apparaît que les auteurs de notre corpus se donnent pour objet l'analyse du phénomène politique lui-même. En d'autres termes, ils entendent analyser le politique dans la mesure où celui-ci se donne à voir et à connaître ; et où il donne à voir et à connaître l'homme à travers lui. Cette direction phénoménologique de la recherche est particulièrement visible chez Arendt et chez Lefort. Pour Arendt, l'expérience politique, parce qu'elle est une expérience de l'action, est cette expérience qui, par excellence, se donne à voir et demande à être vue par les hommes. La vie politique, en tant que *vita activa*, trouve sa consistance et son sens propres dans le fait d'apparaître aux yeux des hommes. Cette logique de l'apparition est vraiment propre à l'expérience politique : ni le travail laborieux et l'effort de renouvellement dans l'être de la nature, ni le travail de l'œuvre et le processus de fabrication technique ou artistique, ne demandent à être vus. En permanence, l'univers naturel et humain travaille obscurément à sa reproduction. Et seule l'expérience politique peut lever l'obscurité qui règne sur ce grand travail, parce qu'elle s'accomplit en se manifestant et réclame de paraître au jour[3]. Or, en se manifestant, le phénomène politique révèle la réalité de l'homme lui-même. Il révèle ce qu'il y a en l'homme de proprement humain, c'est-à-dire sa capacité d'action, de liberté et le désir humain de survivre dans le regard et la mémoire des autres hommes. À travers le politique, c'est le phénomène humain lui-même qui se manifeste : l'homme se montre dans le courant de l'expérience politique. On peut donc soutenir sans exagération que,

---

[2] « Et c'est justement parce que les phénomènes ne sont d'abord et le plus souvent pas donnés que la phénoménologie répond à un besoin. Le concept d'être-occulté est la contrepartie de celui de "phénomène". », *Être et Temps, op.cit.*, p. 63.

[3] Ceci n'est pas tout à fait vrai, dans la mesure où les choses du monde sont également perceptibles et visibles par les hommes. Mais nous ne saurions ce que c'est que d'attribuer un sens aux choses et aux objets si nous n'avions d'abord un rapport aux autres hommes, une perception du phénomène humain.

pour Arendt, le politique est la source première de la phénoménalité, l'expérience unique par laquelle il y a quelque chose à voir et décrire dans l'histoire du monde. Tout en se situant sur un plan relativement distinct, Lefort décrit le politique en des termes proches de ceux que nous venons d'employer. Lefort se concentre moins sur le déroulement de l'action que sur la logique à l'œuvre dans le monde politique et dans chaque régime politique en particulier. Mais, pour Lefort, la logique d'un régime politique se définit précisément par le fait qu'elle se donne à voir au travers de l'expérience sociale qu'elle sous-tend. Un régime, pourrait-on dire, ou une « forme de société », pour parler comme Lefort, n'est rien d'autre qu'une logique politique se manifestant dans le courant de l'activité sociale qu'elle rend possible. Une forme de société correspond à un style d'existence humaine au travers duquel est dévoilé le principe politique œuvrant dans les rapports sociaux. C'est pourquoi l'enquête politique consiste à recueillir les signes manifestes, à suivre le mouvement d'apparition du principe politique chaque fois caractéristique de l'ensemble social. Nous avons montré ce que la compréhension lefortienne du politique doit sur ce point aux réflexions de Merleau-Ponty, lequel fixait déjà pour tâche à la pensée de suivre le mouvement par lequel une civilisation se manifeste dans les divers domaines de la vie commune. Lefort rejoint d'ailleurs ici Tocqueville et l'entreprise tocquevillienne de description de la société démocratique et de son principe générateur. De la définition lefortienne du politique, il ressort que celui-ci constitue la source de l'intelligibilité du monde humain. C'est parce qu'une logique politique anime la vie humaine et se donne à voir à travers elle, qu'il y a quelque chose à comprendre dans l'expérience historique et sociale de l'homme.

Répétons-le : le politique est donc par excellence ce qui apparaît et se donne à connaître. Mais, en même temps, la recherche phénoménologique trouve ici son sens dans le fait que le phénomène politique est d'abord méconnu. Husserl évoquait cette « attitude naturelle » que nous adoptons d'abord à l'égard des choses et qui nous dissimule les phénomènes : attitude utilitaire, qui fait que nous usons des choses sans les voir, et qui nous entraîne en même temps à nous situer parmi les choses et à méconnaître que le sens des phénomènes vient aussi de nous. Il mettait également en évidence les préjugés philosophiques et scientifiques qui nous empêchent de saisir les choses mêmes. Dans le registre politique, les auteurs que nous avons étudiés dénoncent à leur tour l'emprise première des préjugés ordinaires ou savants qui nous retient d'abord d'accueillir le phénomène politique. Comme l'attitude naturelle chez Husserl, ces préjugés s'imposent d'ailleurs de manière non accidentelle, mais en raison du mouvement propre de la vie humaine ou de la réflexion.

Arendt, par exemple, souligne que nous avons nécessairement tendance, du fait que nous sommes des êtres vivants, à concevoir d'abord la politique comme un moyen en vue d'assurer notre subsistance. Ou bien nous projetons notre nature vivante sur la société et imaginons que la politique est le moyen par lequel la société persévère dans son être. Par ailleurs, Arendt dénonce l'illusion philosophique en vertu de laquelle le penseur se situe à l'extérieur du monde politique et se met à croire que la connaissance trouve elle-même sa source ailleurs qu'en ce monde. Cette illusion n'est pas non plus accidentelle. Elle procède en quelque sorte du mouvement de la réflexion, dans la mesure où même celui qui cherche à décrire au plus près le phénomène politique n'est déjà plus en train d'agir. Mais il s'agit néanmoins d'une illusion massive, puisqu'encore une fois ce n'est que par son expérience politique que l'homme se donne à connaître. C'est pourquoi Arendt affirme qu'il nous faut commencer par l'élucidation de nos préjugés afin de retrouver l'évidence du phénomène politique que ceux-ci dissimulent. On repère un argument comparable chez Lefort. Si la phénoménologie politique relève de l'enquête, et non du simple constat, c'est que la manifestation du politique s'accomplit de telle manière que celui-ci est d'abord occulté. De prime abord, le politique reste caché sous l'expérience sociale qu'il rend possible. Ce paradoxe est particulièrement à l'œuvre dans la démocratie. En effet, la logique démocratique fonctionne de telle façon qu'elle rend possible l'autonomisation des différentes formes d'activité (scientifique, juridique, politique etc.) et libère la conflictualité entre les groupes sociaux. Le politique se manifeste donc ici à travers une série de divisions internes au monde social. C'est pourquoi il n'est pas d'abord perçu. Ce qui, dans l'attitude ordinaire ou dans la perspective scientifique, est d'abord vu, c'est la composition de la société en groupes et sphères distincts. Ainsi la science politique est-elle critiquée par Lefort dans la mesure où elle prend pour objet la sphère politique au sens étroit, celle de la compétition pour le pouvoir, sans voir que l'émergence d'une sphère distincte de la politique manifeste une logique politique unitaire, à l'œuvre dans tout le monde social. On peut de nouveau rapprocher cette analyse de celle de Tocqueville, dans la mesure où ce dernier nous met également face au paradoxe d'une société, la démocratie, dont le principe politique contribue au déploiement de l'individualisme et ainsi à l'occultation du caractère politique de la vie sociale. L'idée d'une méconnaissance du politique, liée à la manière dont celui-ci se manifeste, se retrouve encore chez Ricœur. La manifestation du phénomène politique, suggère Ricœur, est équivoque. En tant que dimension spécifique de l'existence sociale, le politique se donne à voir comme un phénomène en même temps général et particulier. C'est la spécificité du politique de permettre la mise en ordre de l'ensemble social ; de ce côté, le politique apparaît dans sa généralité. Mais, parce qu'il

constitue une dimension autonome de l'expérience commune, le politique apparaît simultanément comme un phénomène singulier. C'est de cet autre côté que se situe la source de la méconnaissance du politique. Le risque est en effet d'interpréter l'autonomie du politique comme une forme de séparation ou d'abstraction. Autonome, le phénomène politique risque d'être confondu avec une réalité abstraite (c'est le cas dans le marxisme lorsque celui-ci décrit le monde politique comme un monde de l'illusion) ou absolument particulière (lorsque la politique est par exemple réduite à cette activité particulière que constitue la lutte pour le pouvoir). Nous voyons donc que pour saisir le phénomène politique lui-même, il nous faut commencer par suspendre l'attitude « naturelle » que nous avons d'abord à l'égard de la vie sociale. Mais l'invitation à suspendre notre attitude naturelle que les auteurs mentionnés nous adresse ne relève pas d'une philosophie du soupçon. Il ne s'agit pas de lutter contre une mystification, mais d'ouvrir à nouveau les yeux sur ce que nous percevons d'abord de façon biaisée. La réalité que nous sommes appelés à prendre à nouveau en vue n'est pas une réalité plus profonde ou « plus vraie » que les apparences. Ce sont les apparences mêmes qu'il nous faut recevoir plus entièrement. Nous sommes invités à saisir les traits apparents de l'expérience politique, ou à accueillir les signes manifestes du politique dans l'expérience sociale, mais en nous laissant atteindre par eux et en leur attribuant leur pleine signification.

À cet égard, on peut noter que l'analyse du totalitarisme joue dans la pensée des auteurs que nous avons étudiés un rôle paradoxal. D'un côté, nous avons montré que c'est à partir du choc du totalitarisme (ou pour Merleau-Ponty, à partir de la critique du communisme dans sa version ultra-bolchevique) que les auteurs de notre corpus en sont venus à percevoir la réalité du phénomène politique et sa signification propre. C'est en se laissant affecter par la singularité du totalitarisme, et en s'efforçant de la décrire qu'Arendt, Lefort, et dans une moindre mesure Ricœur ont d'abord aperçu le phénomène politique qu'ils ont ensuite pris pour objet de leur réflexion. D'un autre côté, cependant, l'interprétation du totalitarisme élaborée par ces auteurs aboutit à la conclusion que l'événement totalitaire correspond à une destruction sans précédent de l'expérience politique, ou à une négation radicale de la dimension politique de la vie sociale. La singularité du totalitarisme est d'affaiblir au maximum le rapport politique entre les hommes et de ruiner leur capacité d'action politique. En termes lefortiens, le totalitarisme est lié à un projet de production du social par lui-même ; c'est-à-dire à la tentative de créer une société qui ne soit pas fondée sur un principe politique, mais qui découle d'une volonté sociale, celle du parti totalitaire. Dans le monde totalitaire, le

phénomène politique est presque entièrement réduit, ou aplati, dans le rapport immédiat du parti à la société. Le mouvement par lequel une logique politique se manifeste au travers des institutions et des relations sociales est remplacé par l'intervention immédiate de la volonté partisane sur la société. Le paradoxe consiste donc en ceci que les auteurs concernés semblent avoir découvert le phénomène politique au moment et dans le système où celui-ci était précisément empêché de se manifester. C'est en suivant la négation totalitaire du politique, en analysant l'effort du parti totalitaire pour prévenir l'émergence du phénomène politique que ces auteurs ont tout d'abord aperçu le sens propre du politique.

B - Parenté du politique et du corps propre

En un sens, le politique constitue, pour les auteurs de notre corpus (et pour Arendt et Lefort tout particulièrement), l'objet propre de la réflexion phénoménologique, puisqu'il est ce qui, dans le monde, se donne à voir et à comprendre[4]. Or, si l'on s'attache à décrire fidèlement le phénomène politique et la façon dont il apparaît, on s'aperçoit qu'il constitue une réalité comparable à celle du corps propre ou du corps de chair. Rappelons encore une fois que le corps de chair ne désigne pas le corps objectif dont s'occupent les biologistes et les savants, mais le corps tel qu'il est vécu par l'homme dans son expérience personnelle. Ainsi les quatre auteurs de notre corpus parviennent-ils par des voies différentes à l'idée que la communauté politique forme une sorte de « corps politique », ou qu'il existe une « chair du politique ». Deux aspects en particulier se révèlent communs à l'expérience politique et à l'expérience du corps de chair. Ces deux aspects apparaissent véritablement caractéristiques de l'une et de l'autre expériences, de sorte que la comparaison entre le politique et le corps propre semble non seulement possible mais nécessaire. D'une part, l'expérience politique et l'expérience du corps propre ont en commun d'être fondées sur un même enchevêtrement

[4] Rappelons que la forme masculine du mot « politique » est la plus adéquate pour désigner la réalité politique dans l'œuvre de Lefort et Ricœur. Chez Arendt, la différence entre le politique et la politique n'a pas véritablement de sens. Dans cette conclusion, nous parlons du politique pour désigner le phénomène politique, en dépit des différences dans l'approche du phénomène par les auteurs de notre corpus. Sur le rapport entre le et la politique, voir nos remarques p. 325 (note 28), p. 464 (note 266), p. 471 (note 273).

d'activité et de passivité. D'autre part, la communauté politique et le corps propre présentent une même forme d'unité intérieure.

Si la métaphore du corps de chair semble s'imposer dans l'analyse du phénomène politique, c'est tout d'abord que l'expérience politique et celle du corps propre sont toutes deux caractérisées par un enchevêtrement d'activité et de passivité qui les rend comparables. Comme Arendt n'a eu de cesse de le souligner, l'expérience politique est fondamentalement une expérience de l'action. L'existence humaine est politique dans la mesure où l'homme est capable d'agir et de devenir ainsi acteur de son histoire. C'est la raison pour laquelle l'univers totalitaire est à la rigueur un univers apolitique, puisque l'homme y est rendu presque incapable d'agir et réduit à n'être plus que l'objet ou la matière d'un processus de transformation guidé par l'idéologie. Le phénomène politique accompagne donc le déploiement de l'action, le déploiement de l'activité proprement politique de l'homme. Ceci étant posé, l'analyse phénoménologique vise à décrire le plus fidèlement possible la façon dont l'action politique se déploie, c'est-à-dire son mode d'apparaître, pour reprendre une formule husserlienne classique. Comment l'action politique s'accomplit-elle ? Comment la capacité politique de l'homme se manifeste-t-elle ? Telles sont les questions qui doivent orienter une description phénoménologique du politique. Or, dès qu'on s'intéresse au mode d'apparaître de l'action, on découvre que celle-ci apparaît nécessairement sur un fond de passivité dont elle est inséparable. On découvre, autrement dit, que l'action politique est toujours l'endroit d'une certaine forme de passivité qui en est l'envers. Premièrement, l'action politique suppose une forme de dépendance de l'agent à l'égard des autres hommes. Ce thème est central dans l'analyse d'Arendt et de Ricœur : le déploiement de l'action, qui manifeste la liberté de l'agent, révèle en même temps sa dépendance à l'égard des autres hommes. Cette dépendance est conçue de manière forte, comme une dépendance non pas matérielle, mais essentielle. En d'autres termes, il ne s'agit pas de rappeler qu'un individu est plus fort, pour faire ceci ou cela, s'il obtient la coopération de plusieurs autres – comme on porte un plus grand poids à plusieurs que seul, ou comme les faibles dans l'état de nature sont plus nuisibles en coalition que séparés. Mais il s'agit de montrer que l'action étant une manifestation de l'humain, elle ne trouve sa visibilité et donc son sens propre que grâce à la présence des autres hommes. L'action est certes le phénomène humain par excellence (ce par quoi l'homme est révélé) ; mais la source de la phénoménalité de l'action (c'est-à-dire de sa capacité à révéler l'homme) réside dans la « compagnie » des hommes, pour reprendre le mot d'Arendt. Les hommes, réunis en compagnie, constituent la visibilité de l'action, et donc sa signification. Ici

se situe pour Arendt le fondement originel de la communauté politique. La communauté politique est indispensable à l'homme, parce que l'action humaine ne peut paraître que là où elle apparaît aux autres. Elle ne peut manifester l'homme que si elle est douée de sens pour et par d'autres hommes. C'est pourquoi, selon Arendt, l'histoire humaine commence pour ainsi dire avec la cité grecque. Car en dehors de la communauté politique, l'action demeure invisible et l'homme, obscur. En premier lieu, l'action apparaît donc mêlée de passivité dans la mesure où la capacité d'action de l'individu ne peut se manifester qu'à travers les autres. En second lieu, il importe de voir que, pour les auteurs de notre corpus, l'action ne peut avoir lieu qu'à l'intérieur d'un monde, au sens phénoménologique du terme. Dans le vocabulaire phénoménologique, le terme de « monde » désigne, au contraire de l'univers naturel, ce monde humain, particulier et historiquement constitué, qui est donné à l'homme à sa naissance. L'homme en réalité ne naît pas à la nature. Il vient au monde, il advient à l'intérieur d'*un* monde, au sens que nous venons de rappeler. Or la réflexion politique des auteurs de notre corpus suggère précisément que l'homme ne peut agir que dans la mesure où il appartient d'emblée à un monde particulier. C'est sur fond d'appartenance à un monde donné que l'activité politique de l'homme se déploie. Tout d'abord, Arendt indique que l'action ne paraîtrait pas dans son originalité, ne révèlerait donc pas la singularité de l'agent, si elle n'intervenait dans un monde plus ancien que lui. L'action révèle l'humanité de l'homme à condition de se détacher sur un fond plus général et déjà donné : ce fond est constitué par le monde, dont parle Arendt. Mais, si elle ne faisait que se détacher du monde, l'action ne serait pas réellement mêlée de passivité. Aussi les auteurs que nous avons étudiés vont-ils plus loin. Ils montrent que l'inscription de l'agent dans un monde ouvre précisément la possibilité de l'action. Du côté d'Arendt et Ricœur, c'est d'abord le caractère commun du monde qui est mis en avant. Le monde, parce qu'il est donné aux individus, constitue la première chose commune entre les hommes. Sous ce rapport, il est le cadre historique de la communauté politique et donc, de l'apparition de l'action. D'autre part, Arendt et Ricœur suggèrent que l'action trouve sa source dans le monde, dans la mesure où celui-ci est le dépôt des actions passées. Le monde auquel l'individu naît, en raison de son ancienneté, porte la trace des actions autrefois accomplies et qui demandent à être égalées ou continuées. Cette dernière proposition peut être rapprochée des réflexions de Merleau-Ponty et Lefort sur l'histoire. De leur côté, Merleau-Ponty et Lefort suggèrent en effet que l'homme est un agent historique dans la mesure où il s'inscrit dans un monde social et politique. Ce monde n'est jamais entièrement clos sur lui-même. Mais il est néanmoins particulier parce qu'il repose sur un ensemble d'institutions qui le distinguent. Le propos de Merleau-Ponty et Lefort consiste

alors à montrer que la capacité historique de l'homme s'actualise en relation avec les institutions qui composent le monde social et politique. Ce propos est fondé sur une redéfinition de la notion d'institution. L'institution, précisent Merleau-Ponty et Lefort, ne désigne pas un ensemble de règles extérieures à l'individu et s'imposant à lui de façon obligatoire. Selon Merleau-Ponty, l'institution s'enracine dans une expérience humaine, dont la propriété est d'être inaugurale. Cette expérience ouvre une histoire, parce qu'elle est porteuse d'un sens (Merleau-Ponty dit aussi d'une « question ») devant être éclairé et approfondi, non pas théoriquement, mais dans l'ordre même de l'expérience. L'institution est alors la mise en forme de cette signification ou de cette question. C'est pourquoi elle ouvre un champ d'expérience où l'interrogation qu'elle porte peut être poursuivie. Dans cette perspective, l'action ne se présente plus comme l'opposé de l'institution, mais comme sa continuation. L'action apparaît toujours du milieu des institutions. Pour paraphraser une formule de Merleau-Ponty, l'existence historique de l'homme repose toujours sur une première assise de vie impersonnelle, la vie des institutions.

La phrase de Merleau-Ponty que nous reprenons – « Notre existence ouverte et temporelle repose sur une première assise d'existence acquise et figée »[5] – concerne en réalité l'existence personnelle et celle du corps propre. Ce qui caractérise en effet l'expérience du corps de chair c'est qu'elle est un mélange indémêlable de vie personnelle et impersonnelle, d'activité et de passivité. Aussi l'expérience politique semble-t-elle reproduire, au niveau de la vie collective, une structure typique de la vie du corps propre, telle que l'analyse phénoménologique la décrit. Dans la description phénoménologique, le corps propre apparaît tout d'abord comme la source de l'activité du sujet. « Là où il y a un "Je peux", il y a un corps incarné », résume Housset[6]. C'est parce que la subjectivité est incarnée que l'homme peut se mouvoir, agir et se projeter dans le monde. Le rapport du corps propre au monde est, suggère Merleau-Ponty, le mouvement même de l'existence humaine. La capacité d'action appartient donc à l'homme, non en tant que conscience pure, mais en tant que sujet incarné. Mais, si le corps propre est l'origine du mouvement de l'existence, la vie du corps n'est pas toute active. Au contraire, l'analyse phénoménologique de l'expérience du corps découvre que l'activité du corps est toujours assise sur une passivité première. Pour commencer, l'activité du corps propre s'origine dans l'événement de la naissance, par lequel le sujet a été donné à lui-même

---

[5] *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 495.

[6] *Personne et sujet selon Husserl*, *op.cit.*, p. 58.

au travers de son corps[7]. La vie du corps commence donc dans la passivité, par la réception involontaire du corps propre[8]. Par suite, chaque mouvement du corps possède un aspect passif[9]. À la suite de Husserl, Merleau-Ponty montre ainsi que la saisie active d'une chose repose sur une série de perceptions passives qui attestent de l'appartenance du corps au monde (anticipation des profils cachés de la chose, perception passive des alentours de la chose etc.). Merleau-Ponty montre également que dans le cadre de l'expérience personnelle, toute action du sujet se présente comme la poursuite d'une histoire dont le corps propre garde la mémoire silencieuse. Tout expérience vécue par le sujet est sauvegardée par le corps propre, mais comme un savoir latent et anonyme. C'est pourquoi Merleau-Ponty écrit que l'existence personnelle est l'autre aspect de cette vie « impersonnelle » qui se poursuit dans le corps propre. La phénoménologie de la volonté proposée par Ricœur rejoint de près ces réflexions de Merleau-Ponty. À son tour, Ricœur décrit l'activité de la volonté, en révélant la part d'involontaire qui entre toujours dans l'action volontaire. Il ne s'agit pas de montrer que le sujet fait nécessairement par fatigue ou par inconscience des choses qu'il ne projetait pas, en même temps qu'il accomplit ce qu'il projetait. Mais il s'agit de mettre en évidence le fait que, dans la vie humaine, toute action volontaire est l'envers d'une situation donnée, involontaire. Et par exemple Ricœur indique que la volonté est toujours orientée par l'identité de l'individu qui relève, au moment de l'action, du donné. C'est donc au niveau de l'expérience du corps propre que l'activité humaine se révèle d'abord mêlée de passivité. C'est pourquoi l'analyse de l'expérience politique appelle irrésistiblement un rapprochement avec la réflexion sur le corps propre.

Une autre dimension se révèle au regard du phénoménologue comme étant caractéristique aussi bien du corps propre que de l'association politique. Nous avons rappelé que, pour Lefort en particulier, le phénomène politique est lié à la façon dont le principe générateur d'une société se manifeste à travers l'expérience commune qu'il rend possible.

---

[7] Sur le fait que le sujet est « donné à lui-même », on peut multiplier les citations : voir notamment la *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 404 et 418.

[8] Que la naissance relève de l'involontaire est attesté par exemple dans ce passage : « Ni ma naissance, ni ma mort ne peuvent m'apparaître comme des expériences miennes, puisque si je les pensais ainsi, je me supposerais préexistant ou survivant à moi-même pour pouvoir les éprouver et je ne penserais donc pas ma naissance ou ma mort pour de bon. Je ne puis donc me saisir que comme « déjà né » ou « encore vivant » (…). » *Ibid.*, p. 260.

[9] « Notre naissance, ou comme dit Husserl dans ses inédits, notre "générativité" fonde à la fois notre activité ou notre individualité, et notre passivité ou généralité, cette faiblesse interne qui nous empêche d'obtenir jamais la densité d'un individu absolu. » *Ibid.*, p. 491.

Cette analyse est d'ailleurs inspirée des réflexions de Merleau-Ponty et rejoint certaines remarques de Ricœur. Ce qui nous importe ici, c'est que, sous ce rapport, le phénomène politique se déploie de telle manière qu'il introduit dans la vie sociale une unité intérieure. De prime abord, le monde social apparaît non pas *un*, mais divers. L'expérience sociale recouvre en effet une pluralité de formes d'expérience : politique, littéraire, artistique, économique, religieuse etc. Ces expériences sont animées par une logique propre et tendent apparemment à constituer autant de mondes distincts. Il y aurait ainsi un monde politique, un monde de l'art, un monde religieux. Or, l'analyse du phénomène politique révèle que le pluralisme des expériences que nous venons d'évoquer est en réalité un aspect de l'unité qui anime de l'intérieur le monde humain. Si phénomène politique il y a, c'est en effet qu'*une* logique est à l'œuvre à travers la division des formes d'expérience. Merleau-Ponty et Lefort montrent ainsi qu'en toute société (Merleau-Ponty), ou plus précisément, en toute société politique (Lefort), les différentes formes d'expérience se réfléchissent les unes les autres. Dans une société politique donnée, la manière dont s'exerce la politique reflète, ou réfléchit ainsi la façon dont l'art est pratiqué, dont la religion est vécue etc. L'important ici est de souligner que l'unité qui existe entre les différentes formes d'expérience est une unité intérieure. L'unité de la société, autrement dit, ne résulte pas d'une entreprise visant à rendre l'esprit de la littérature conforme à la logique politique, ou à subordonner celle-ci à la logique scientifique. Mais il faut plutôt dire qu'une société existe sur un mode politique, là où l'expérience humaine se révèle *une* à travers ses différentes formes ; là où une même interrogation sur l'homme s'élabore dans les divers domaines de la vie sociale. Pour Lefort, l'entreprise tocquevillienne apparaît ici pionnière, dans la mesure où elle vise précisément à discerner la compréhension du problème humain qui est à l'œuvre dans tous les domaines de la vie démocratique. On se demandera sans doute en quoi la société ainsi constituée peut être considérée comme une société politique. C'est, d'une part, que l'interrogation à l'œuvre dans le monde social se formule au mieux en termes politiques. Cela apparaît déjà chez Tocqueville : pour caractériser la logique à l'œuvre dans la société démocratique, Tocqueville recourt au principe de la souveraineté populaire, ou à celui de l'égalité qui sont de nature politique. Autrement dit, pour rendre intelligible l'unité du monde social, il nous faut parler le langage de la politique. C'est d'autre part que la logique qui anime de l'intérieur la vie sociale se manifeste de la manière la plus visible dans la forme du gouvernement, et se maintient à travers elle. Si les différentes formes de l'expérience humaine se reflètent les unes les autre, c'est dans la forme du gouvernement et des rapports politiques proprement dits que le principe distinctif de la société est le plus clairement réfléchi. L'essentiel ici est de voir que le phénomène politique se manifeste en

même temps à travers la différence des domaines d'expérience et à travers leur unité intérieure.

À cet endroit, le rapprochement avec la vie du corps propre s'impose à nouveau. En effet, le corps de chair se distingue de tout autre corps par le fait qu'il est doué d'intériorité. Certes, le corps de chair est aussi extérieur : il possède une apparence objective, est visible, perceptible, tangible. Un regard objectif peut d'ailleurs décomposer le corps humain en divers membres. Mais, dans l'expérience vécue, le corps de chair se caractérise essentiellement par le rapport interne qui l'unit dans ses différentes parties. Merleau-Ponty insiste particulièrement sur ce point. Les parties du corps humain sont intérieurement et universellement liées les unes aux autres, parce que le corps est *un* dans le mouvement de l'existence personnelle. L'unité intérieure du corps se traduit dans le fait que toute expérience locale est immédiatement vécue comme une expérience générale du corps propre. Ce n'est pas la main qui touche ou l'œil qui voit, c'est le sujet lui-même qui fait l'expérience d'une chose ou d'une scène. Le corps est *un* parce que tout événement corporel prend aussitôt sens pour le corps entier. C'est pourquoi, écrit Merleau-Ponty, il n'y a pas dans la vie du corps propre d'événement secondaire ou anecdotique, puisque la signification vécue de chaque événement se trouve réfléchie dans tout le corps. On voit que l'unité du corps qui se révèle dans l'analyse phénoménologique n'est pas d'ordre mécanique ou matérielle. Il ne s'agit pas de montrer que la stimulation d'un organe particulier a ensuite des effets sur les autres organes. L'analyse de Merleau-Ponty vise bien plutôt à montrer qu'une expérience sensible a une signification immédiatement valable pour le corps entier, c'est-à-dire pour le sujet lui-même. Pour parler comme Merleau-Ponty, on dira que le corps propre est animé par une seule et même vie « symbolique ». Aux yeux de Merleau-Ponty, mais aussi de Lefort et Ricœur, l'unité intérieure du monde social reflète ainsi au plus près l'intériorité du corps de chair[10]. Dans les deux cas, on découvre qu'une même signification est à l'œuvre dans tout le corps – propre ou politique.

---

[10] Sur ce thème de l'unité intérieure du corps propre et de son rapport à l'unité du monde social, nous renvoyons au dernier chapitre de notre troisième partie, p. 441 *sq*. Pour justifier encore une fois l'idée d'une intériorité du corps propre, on peut citer cette réflexion de Merleau-Ponty sur la place de la sexualité dans l'existence personnelle : « Le sexualité n'est donc pas un cycle autonome. Elle est liée *intérieurement* à tout l'être connaissant et agissant, ces trois secteurs du comportement manifestement une seule structure typique dans un rapport d'expression réciproque. » *Ibid.*, p. 194. (Je souligne.) Or ce qui est dit de la sexualité est vrai de toute la vie sensible et corporelle. Ainsi, pour Merleau-Ponty, le tort du naturalisme est-il de faire du corps un dehors sans intériorité. *Ibid.*, p. 82.

C - Une pensée de la médiation

Nous pouvons reformuler nos remarques précédentes au sujet du rapport entre l'expérience politique et celle du corps propre de la façon suivante. Le trait commun fondamental entre le corps propre et le politique est qu'ils jouent également un rôle de médiation dans l'existence humaine. En suivant les analyses d'Arendt et Ricœur, nous avons tout d'abord montré que l'action humaine s'accomplit dans un rapport spécifique aux autres hommes et au monde donné. La communauté politique, qui rassemble les hommes dans un monde (au sens phénoménologique du terme), est le lieu d'accomplissement de l'action. C'est donc à travers l'action politique et à l'intérieur d'une communauté politique que le phénomène humain se manifeste. En d'autres termes, il apparaît que l'expérience politique est ce qui rend possible la révélation de l'homme dans le monde. C'est par la médiation politique que l'humanité de l'homme s'actualise. À cela, nous pouvons ajouter que c'est également dans l'expérience politique que la différence des temps se trouve articulée. En effet, nous avons montré que, pour Merleau-Ponty et Lefort en particulier, le phénomène politique repose sur une logique institutionnelle, en vertu de laquelle une expérience antérieure prend un caractère inaugural et se poursuit à travers une série d'expériences nouvelles. La notion d'institution est ici destinée à exprimer le rapport interne qui unit l'action déjà accomplie aux actions futures, sans annuler la différence du passé et de l'avenir. Nous pouvons alors soutenir que, dans l'accomplissement du phénomène politique, la différence des temps est médiatisée de telle sorte qu'il y ait une histoire humaine. Parce qu'elle est politique, l'histoire humaine est une (l'avenir se rapporte au passé), mais elle est bel et bien une histoire progressant du passé vers l'avenir (dans la mesure où les actions futures ne sont pas toutes contenues dans l'expérience précédente qui les rend possibles). Enfin, nous avons montré que dans le phénomène politique se joue également l'unité du monde social. En effet, avons-nous dit, une société existe sur un mode politique pour autant que les différentes formes de l'expérience humaine demeurent liées par une logique interne. Cependant, l'unité politique du monde social n'annule pas la division des domaines d'expérience. Elle implique seulement qu'à travers ses divisions, le monde social demeure un et intelligible. Sous ce rapport, nous pouvons encore défendre l'idée que l'existence sociale repose sur une médiation politique : la dimension politique du monde social est ce qui assure à la fois l'unité et la distinction des domaines de l'expérience humaine. Or, de façon générale, le corps propre se caractérise pareillement par son rôle médiateur. Il est, pour reprendre le mot de Merleau-Ponty, le

« véhicule »[11] général du rapport de l'homme à autrui et au monde, et même du rapport de l'homme à sa propre histoire. Husserl parlait déjà du corps de chair comme de l' « organe » fondamental de l'existence subjective[12]. Mais l'emploi de ce terme est malheureux s'il suggère que le corps n'est que l'instrument de l'expérience du sujet. Au contraire, Husserl use de ce terme en excluant toute connotation instrumentale. Dire que le corps propre est l'organe de l'expérience subjective, c'est signifier d'une part qu'il est inséparable d'elle, et, d'autre part, que cette expérience ne peut s'accomplir sans la médiation du corps. La chair est partie intégrante de la subjectivité et celle-ci ne peut exister en dehors du corps de chair. Pour l'essentiel, la métaphore du « corps politique » ou celle de la « chair du politique » permet ainsi de mettre en évidence le rôle médiateur du politique qui est aussi, et fondamentalement, celui du corps propre. Rappelons, par exemple, cette formule de Ricœur, pour qui la « médiation » du politique est indispensable à la réalisation de l'humanité du sujet. Raison pour laquelle l'appartenance de l'homme au corps politique est essentielle et non révocable : « son appartenance à un corps politique est nécessaire à son épanouissement humain et, en ce sens, elle n'est pas digne *d'être* révoquée »[13].

Jusqu'à ici, nous avons parlé comme si l'expérience politique et celle du corps propre étaient seulement comparables. Nous semblions ainsi tracer entre les deux expériences un rapport analogique : l'homme existe en tant qu'homme à l'intérieur de la communauté politique *de même que* le sujet existe en tant que sujet par son corps propre. Or la fonction médiatrice qui caractérise le corps propre comme la communauté politique suggère que le rapport de l'un à l'autre est plus qu'analogique. Premièrement, si l'on considère avec sérieux le rôle médiateur du corps dans l'existence humaine, nous sommes conduits à penser que c'est précisément à travers son corps que l'individu peut participer à l'expérience politique. L'incarnation du sujet est ce qui fonde et rend possible le rapport de l'individu au politique. Cette suggestion trouve plus d'une justification dans l'œuvre des auteurs de notre corpus. Si l'on adopte la perspective arendtienne, il apparaît que l'individu participe à l'expérience politique en tant qu'agent. Or, nous avons insisté sur le fait que le corps propre est le siège de la faculté d'action de l'individu. « Là où il y a un "Je peux" il y a un corps incarné », a-t-on dit. À cela, nous pouvons ajouter, en suivant Arendt, Merleau-Ponty et Ricœur : il n'y a

---

[11] *Phénoménologie de la perception*, *op.cit.*, p. 111.

[12] Voir notamment le texte des *Ideen II* commenté par E. Housset, *Sujet et personne selon Husserl*, *op. cit.*, p. 59 *sq*.

[13] *Le Juste 1, op. cit.*, p. 39-40.

d'expérience politique que là où l'homme peut dire « Je peux »[14]. Ainsi l'incarnation du sujet apparaît-elle comme la condition première de son expérience politique. Parce que la source des pouvoirs de l'agent réside dans le corps propre, celui-ci joue donc un rôle crucial dans la participation de l'individu à la politique. Cependant, nous soulignions également que la communauté politique constitue aussi un « monde » historique et particulier. Arendt dit de ce monde qu'il est « ouvré », parce qu'il peuplé de choses faites de main d'hommes (depuis les œuvres à proprement parler jusqu'aux lois instituées par l'hommes). Ricœur, Merleau-Ponty et Lefort font quant à eux reposer le monde sur un ensemble d'institutions qui constituent le soubassement impersonnel de la vie politique. La question serait alors de savoir comment l'individu se rapporte aux choses du monde ou aux institutions sociales et politiques. La question ainsi posée conduit à penser que le corps joue de nouveau un rôle central dans l'appartenance de l'individu au monde. Dans le chapitre de la *Phénoménologie de la perception* consacré à « Autrui et le monde humain », Merleau-Ponty affirme en effet que l'homme ne peut se rapporter à des objets culturels que dans la mesure où il est incarné[15]. C'est par le corps propre que l'individu saisit l'objet, non seulement comme chose sensible, mais comme objet marqué par l'empreinte d'autrui et par une signification culturelle. S'il est vrai que le monde est fait de choses, c'est donc à travers son corps que l'homme se rapporte au monde. Par ailleurs, Merleau-Ponty et Lefort soulignent que les institutions qui fondent la société ont un caractère symbolique. Par là, ils signifient que les institutions sont porteuses d'un sens ou d'une compréhension du problème humain qui ne s'énonce pas de manière explicite en termes théoriques, mais qui est adressée au sujet dans l'ordre pratique de l'expérience. Or, sur ce point encore, Merleau-Ponty suggère que le monde du symbolisme n'a de consistance que pour un être doué d'un corps. Puisqu'une signification qui a forme symbolique est pratiquement et non théoriquement intelligible, c'est par l'intermédiaire du corps propre que l'individu peut d'abord la saisir. La façon dont le corps propre se rapporte

---

[14] La liberté, qui est pour Arendt le principe et la fin de la politique, doit être selon elle comprise comme une « qualité intrinsèque du Je-peux ». « What is Freedom ? », *Between Past and Future, op. cit.*, p. 159.

[15] *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 404 *sq*.

Pour mémoire, rappelons que l'incarnation du sujet signifie que le sujet est lié au monde par son corps. La subjectivité est non seulement charnelle, mais elle n'existe qu'à travers le corps propre individuel. Par suite, la perspective de l'homme sur le monde est nécessairement finie, puisqu'elle est inscrite dans la situation du corps propre. La finitude du corps propre est en même temps ce par quoi le sujet a prise sur le monde, et ne peut avoir une prise totale sur lui. Voir notre chapitre « Vers une phénoménologie du corps politique », p. 143 *sq*.

aux institutions du monde politique n'est pas précisément décrite par Merleau-Ponty ou Lefort. Mais toute leur réflexion indique qu'ici encore le corps propre possède une fonction médiatrice incontournable.

Il nous faut donc penser, en premier lieu, que l'expérience politique n'est possible que pour l'homme en tant qu'il est incarné. Mais nous insistions précédemment sur la médiation politique elle-même. Revenant à cette proposition, nous sommes poussés à nous demander si l'expérience politique n'influerait pas en retour sur l'expérience du corps propre. Si l'incarnation du sujet est la condition de sa participation à la vie politique, l'expérience du corps propre ne serait-elle pas en un sens liée à la condition politique du sujet ? Certaines réflexions de nos auteurs vont en ce sens, même si la question que nous posons n'est pas entièrement explicitée. Rappelons par exemple que, pour Arendt, l'action politique est ce par quoi l'individu se singularise, ou se révèle dans sa singularité. À ce sujet, Arendt suggère que la vie de l'individu est originellement, c'est-à-dire en dehors de sa participation à la communauté politique, à la fois entièrement anonyme et entièrement particulière. La vie de l'homme est d'abord anonyme, parce qu'en lui se continue le processus impersonnel de la reproduction naturelle. En même temps, l'individu présente au départ un ensemble de particularités physiques et empiriques qui font qu'il n'est pas humainement distinct, mais purement différent des autres individus de l'espèce. Or, poursuit Arendt, dès lors que l'homme entre dans le monde politique et se met à vivre sur un mode politique, il se singularise. Cela signifie d'une part qu'il sort de l'anonymat de la vie naturelle et, d'autre part, qu'il cesse d'être purement différent pour se distinguer des autres hommes en tant qu'homme. L'homme, indique Arendt, s'approprie ainsi, de façon humaine, ce qu'il est d'abord physiquement. Nous pourrions dire, en d'autres termes, qu'en participant à la vie politique, l'homme se met à habiter son corps qui lui devient vraiment propre[16]. Bien qu'elle évite de parler directement de l'expérience du corps propre, Arendt suggère bien ainsi que l'incarnation du sujet dans son corps s'accomplit véritablement à travers son expérience politique. Notre réflexion sur ce point pourrait prendre encore une autre direction. Nous avons montré, en suivant les réflexions de Merleau-Ponty et Lefort, que l'individu fait, à l'intérieur

[16] Nous ne voulons pas ici charger le verbe « habiter » de connotations trop lourdes. Quand nous disons que l'homme se met à habiter son corps, nous voulons simplement dire que les traits et limites de ce dernier cessent d'apparaître comme des données physiques purement contigentes ; qu'ils se révèlent dans leur rapport intime, et Merleau-Ponty dirait nécessaire, à l'identité du sujet. Le verbe « habiter » est d'ailleurs employé par Merleau-Ponty en ce sens : « le sens d'une chose habite cette chose comme l'âme habite le corps : il n'est pas derrière les apparences », mais inscrit en elles. *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 375.

des institutions sociales et politiques, l'expérience du symbolique. Si l'on admet encore avec Merleau-Ponty que l'existence du corps propre possède une dimension symbolique – mon corps est une « symbolique générale du monde »[17] – on peut se demander si l'expérience du corps de chair ne se noue pas précisément au contact des institutions. N'est-ce pas parce que le sujet appartient d'emblée à un monde social et politique que la vie du corps propre se poursuit non pas seulement sur un mode biologique, mais aussi symbolique ? Telle est l'hypothèse défendue par le phénoménologue Marc Richir. Celui-ci suggère que l'individuation du corps propre (ce qui fait que mon corps m'est propre et est proprement humain) passe par une institution symbolique du corps au sein du monde social et politique[18]. C'est la façon dont opère cette institution qu'il faudrait alors décrire avec précision. De cet ensemble de remarques et de suggestions à approfondir, nous pouvons dégager l'hypothèse que l'expérience politique et celle du corps propre se conditionnent mutuellement. L'expérience politique se présente comme une continuation de l'incarnation du sujet en son corps. Et l'incarnation du corps propre semble dans la continuité de l'expérience politique du sujet. C'est pourquoi nous soutenons que le rapport entre le « corps politique » et le corps propre n'est pas seulement analogique, mais aussi métaphorique. La notion de métaphore est en effet plus large. L'image métaphorique peut exprimer une diversité de rapports entre les deux termes qu'elle rapproche. Rapport de similitude, mais aussi de proximité et de contiguïté.

D - Pourquoi la métaphore du corps politique n'est pas organiciste

Ce que la métaphore du corps politique exprime avant tout, c'est donc le rôle médiateur du politique dans la vie humaine. Or, l'idée même du corps politique comme médiateur de l'existence humaine marque l'écart entre une pensée du corps politique et une pensée de type organiciste. L'organicisme est bien entendu pluriel. Ce terme renvoie à un ensemble de théories ou de propositions qui peuvent différer relativement entre elles. Par exemple, certains penseurs organicistes prêtent à la totalité sociale un fondement purement immanent, et

---

[17] *Ibid.*, p. 284.

[18] Voir par exemple le deuxième chapitre de son ouvrage *Le Corps, essai sur l'intériorité, op. cit.* p. 26 *sq*.

d'autres lui attribuent une origine transcendante. L'organicisme peut être d'inspiration sociologique ou plus philosophique. L'organicisme peut être centré sur le rôle du pouvoir central, ou au contraire sur la fonction intégratrice des corps intermédiaires. Pour la clarté de notre propos, on peut cependant caractériser schématiquement « l'organicisme » de la façon suivante. De manière générale, on désigne comme organiciste une théorie qui met au centre des réalités la société, comprise comme un grand organisme, et qui, en conséquence, est portée à nier ou à relativiser l'existence de l'homme comme individu et à considérer comme abstraite toute idée de l'humanité qui ne serait pas d'abord centrée sur la division de l'humanité en sociétés séparées. Ni l'individu, ni l'homme n'existent hors du tout social. Ces deux aspects de la pensée organiciste peuvent être grossièrement illustrés par une formule de Bonald et une formule de Maistre[19]. D'un côté, Bonald affirme que : « l'homme n'existe que pour la société et la société ne le forme que pour elle. »[20] De l'autre, Maistre récuse l'idée de l'homme universel : « il n'y a point d'*homme* dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc., je sais même, grâce à Montesquieu, *qu'on peut être Persan* : mais quant à l'*homme*, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu »[21]. Ces deux formules exigeraient d'être replacées dans leur contexte. La proposition de Bonald inaugure son grand traité sur le pouvoir politique et religieux et peut être à ce titre considérée comme emblématique de la théorie bonaldienne. La formule de Maistre sert un but direct plus circonstancié. Tirée des *Considérations sur la France*, elle vise précisément à dénoncer le caractère abstrait de la constitution de 1795 qui, selon Maistre, a l'air de n'avoir été forgée pour aucune nation particulière mais pour *l'homme*, c'est-à-dire pour un homme sans histoire politique et sans caractère national. La même formule est ailleurs reprise par Maistre pour dénoncer l'abstraction de la théorie des droits de l'homme et l'absurdité de la Déclaration des droits. Dans ce cas, le propos de Maistre est de montrer, non seulement que les droits de l'homme ne peuvent prendre corps que dans certaines conditions historiques et politiques, ce qui était au fond la critique à la fois contre-révolutionnaire et libérale de Burke, mais plus radicalement, que l'idée des droits de l'homme est en elle-même dépourvue de sens, puisque l'homme n'existe jamais que comme citoyen, c'est-à-dire comme

---

[19] Nous choisissons, pour la clarté du propos, de citer de façon schématique la pensée de ces deux auteurs évoquée à la fin de notre histoire du « corps politique », p. 98 *sq.*

[20] Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, *op. cit.*, p. 3.

[21] *Considération sur la France*, in *Œuvres*, textes établis et présentés par Pierre Glaudes, Paris, Laffont, 2007, p. 235.

sujet d'un souverain. Cependant, retenons comme telles les deux formules que nous avons citées et admettons qu'elles illustrent les deux tendances principales de la pensée organiciste. La différence entre celle-ci et la théorie du corps politique que nous avons tenté de reconstituer dans notre travail apparaît alors clairement.

La première formule suppose que la société est un être, de rang supérieur, et qui s'organise dans le but de persévérer dans son être. « L'homme n'existe que pour la société » signifie que celle-ci est un être distinct par rapport auquel l'homme existe. « La société ne forme l'homme que pour elle » implique que la société range les hommes de telle ou telle manière afin de se maintenir dans son être. Cette double proposition est absolument étrangère à la réflexion des auteurs que nous avons étudiés. Tout d'abord, on peut commencer par souligner le fait qu'Arendt, Lefort et Ricœur ne proposent pas une théorie de la société, mais une réflexion sur la communauté politique. Les deux objets sont distincts. Car une communauté politique est toujours, sous un rapport au moins ou sous un autre, une communauté d'individus ou d'agents. Aristote ne pense pas que l'homme puisse accomplir sa nature en dehors de la cité, mais il répond à Platon que la cité est toujours plurielle, étant composée d'une diversité de citoyens. Les médiévaux ne pensent pas l'individu seul, parce qu'ils le pensent nécessairement lié à d'autres par la loi naturelle et divine. Mais en réalité la république n'apparaît jamais chez eux que comme une union, ou une communion de personnes ayant une capacité morale propre. La préoccupation d'Arendt, Ricœur et Lefort pour le « proprement politique » les conduit certes à se méfier d'une vision de l'individu qui méconnaîtrait ce que l'existence individuelle doit au politique, mais elle les empêche en même temps de réduire le rapport politique entre les hommes à l'existence d'un être social séparé. Quant à Merleau-Ponty, nous avons montré qu'il est moins sensible à la spécificité de l'ordre politique par rapport à la vie sociale. Ainsi, Merleau-Ponty parle-t-il plus volontiers de la société, sans chercher forcément à montrer ce que celle-ci a de politique. Mais la société ne constitue nullement chez lui un être supérieur. La réalité sociale consiste entièrement dans la relation que les hommes entretiennent et dans la signification symbolique dont ils participent ainsi. En outre, nous pouvons ajouter que, pour aucun de ces auteurs, il ne s'agit d'assurer la persévérance dans l'être, ni de l'individu, ni du corps social ou politique. La nécessité de subsister ou de se conserver dans l'être constitue pour eux une nécessité vitale et pré-politique. Leur propos n'est donc pas de garantir la préservation de l'homme ou de la société, mais d'analyser les conditions dans lesquelles une action politique et une expérience

proprement humaine s'accomplissent. Cette recherche implique que l'individu existe, non pas pour la communauté politique, mais par elle.

La seconde formule affirme le caractère chimérique de l'idée de l'homme en tant qu'homme. L'idée de l'homme en tant qu'homme, qui a présidé à la Déclaration des droits, est chimérique, parce que l'homme n'est jamais que membre de telle nation et sujet de telle souveraineté. Ici encore, les auteurs de notre corpus apparaissent étrangers à l'inspiration organiciste. Certes, Arendt a conduit une réflexion nettement critique au sujet de la théorie des droits de l'homme. Mais la critique arendtienne ne signifie pas que l'idée de l'homme soit une chimère. Elle signifie qu'en dehors de l'expérience politique, l'homme risque fort de retomber dans l'animalité et ainsi, de faire terriblement mentir la Déclaration des droits : rien de moins libre et de moins égalitaire que la condition de l'homme en dehors de l'institution politique. Arendt ne nie donc pas que l'homme soit, en tant qu'homme, né pour la liberté et l'égalité. Son propos est de montrer que seule l'expérience politique est susceptible de révéler cette vocation de l'homme. Seule l'expérience politique peut révéler que l'homme est, de naissance, destiné à la liberté et à l'égalité. À travers la critique arendtienne des droits de l'homme, on voit donc que la préoccupation d'Arendt concerne bien l'homme en tant qu'homme. Le problème est toujours de comprendre comment et dans quelles conditions l'humanité de l'homme peut être manifestée. Ce problème est aussi exactement celui auquel se confronte la pensée de Ricœur. Quant à Merleau-Ponty et Lefort, s'ils insistent sur le fait que l'homme existe à l'intérieur d'un monde social ou politique particulier, leur propos est également de montrer que l'inscription dans un monde constitue en même temps une ouverture sur l'universel. L'appartenance à un monde ouvre sur l'universel, parce que chaque société repose sur une compréhension du problème humain qui maintient en même temps vivante la question de l'homme. Ceci est particulièrement vrai de la société démocratique. C'est sans doute une des raisons pour lesquelles Lefort considère que la démocratie est la société politique par excellence. Car la société démocratique est instituée de telle manière que la compréhension de l'homme qui l'anime ne se donne jamais pour définitive. L'idée de l'humanité qui anime la démocratie se présente toujours en même temps comme une question, et jamais seulement comme une solution. À cet égard, la démocratie rend manifeste le rapport de l'institution politique à l'universel qui peut être davantage occulté dans d'autres sociétés. Dans l'ensemble, la théorie du corps politique élaborée par les auteurs de notre corpus n'implique donc aucune négation de l'idée d'humanité. Mais cette théorie implique en revanche que l'humanité ne peut exister comme telle de façon immédiate. Le paradoxe de la

condition politique de l'homme est que l'humanité existe, mais qu'elle se donne à voir à travers une pluralité de formes politiques.

E - Une métaphore du corps ou de la chair ?

Si nos remarques précédentes ont été convaincantes, nous admettrons donc que l'expérience politique mérite d'être pensée à partir de l'expérience du corps propre, et que l'idée du corps politique se distingue de tout organicisme. Pour autant, le débat sur le corps politique ne se trouve pas clos. En effet, il nous reste à montrer que, entre les auteurs mêmes de notre corpus, le débat sur la pertinence de la métaphore politique du corps demeure, mais s'est déplacé. Étant admis que la métaphore du corps politique n'est pas organiciste au mauvais sens du terme, et qu'elle éclaire effectivement plusieurs aspects de l'expérience politique, la question demeure de savoir si cette métaphore est encore adéquate pour illustrer le fonctionnement orignal de la démocratie. L'analyse d'Arendt et de Merleau-Ponty n'est pas tellement centrée sur le régime démocratique, de sorte que ces auteurs restent relativement extérieurs à la discussion. Tout au plus Arendt donne-t-elle à penser que si la démocratie veut demeurer politique, il lui faut revêtir ces aspects qui font, toujours et partout, qu'une société est politique et constitue un corps politique. Arendt, autrement dit, insiste davantage sur la pérennité du problème politique – que nous avons selon elle tendance à méconnaître – que sur la succession des époques et des régimes. Ricœur, quant à lui, continue de recourir à la métaphore du corps politique pour décrire le fonctionnement de la démocratie. Et l'on peut même soutenir que c'est à travers l'analyse de la politique démocratique que Ricœur a élaboré sa compréhension du corps politique. Le débat auquel nous nous référons est donc principalement porté par Lefort. Au terme d'une analyse détaillée du fonctionnement de la démocratie, Lefort tient en effet que la société démocratique doit être comprise en termes de *chair* et non de *corps*[22]. La métaphore adéquate pour peindre la démocratie n'est pas celle du corps politique, mais celle de la chair du politique. Pour comprendre cet argument de Lefort, il nous faut rappeler la distinction phénoménologique qui lui est sous-jacente entre le corps propre et la chair. En effet, à partir de Husserl et après lui, la tradition phénoménologique a

[22] Voir la conclusion de notre analyse de la théorie lefortienne de la démocratie, p. 463-66. Les remarques ici formulées sur la pensée de Lefort sont également à rapporter à notre analyse de cet auteur au dernier chapitre (p. 445-66).

progressivement élaboré une distinction, d'ailleurs plus ou moins stable, entre la notion de chair d'un côté, et celle du corps de chair ou corps propre de l'autre côté. La chair est le terme commun servant à désigner à la fois la texture des choses du monde qui se donnent « en chair et en os » dans la perception, et le caractère incarné de la subjectivité à même de percevoir les choses. La chair, autrement dit, apparaît en quelque sorte comme la texture commune des phénomènes et de la subjectivité. Le propre de la chair est donc que ses contours sont indéterminés. Il y a, à ce niveau de la réflexion phénoménologique, une sorte d'indifférenciation entre la chair du sujet et la chair du monde. Par distinction, le corps de chair, ou le corps propre désigne la chair en tant qu'elle est individuée dans un corps *un* et particulier. En effet, dans l'expérience vécue, la chair du sujet et celle de la chose ne communiquent pas seulement, mais elles se différencient aussi clairement comme appartenant à deux corps distincts, et de nature distincte. En tant qu'individu, le sujet n'a pas seulement une chair, mais il a un corps de chair qui lui appartient en propre et le distingue de tout autre être inerte, vivant ou humain. Il y a donc une détermination du corps de chair qui est absente de la chair, au sens phénoménologique originel. Lorsque Lefort substitue, au sujet de la démocratie, la notion de chair du politique à celle de corps politique, il entend donc souligner l'indétermination de la société démocratique. Dans la perspective lefortienne, en effet, la société démocratique s'institue de telle façon que ses contours sont indéterminés et indéterminables. Au lieu d'être organisée autour d'un centre du pouvoir qui incarne l'unité du social (comme c'était le cas dans l'Ancien Régime par exemple), la société démocratique comprend un nombre indéfini de sources de pouvoir et de connaissance. Tandis que le pouvoir était traditionnellement adossé à ce que Lefort appelle un « pôle inconditionné »[23] (Autorité transcendante, Loi révélée), le pouvoir démocratique s'adosse à une idée de l'Homme fondamentalement indéterminée (l'Homme de la Déclaration des droits). En conséquence, l'identité de la société démocratique apparaît non pas provisoirement, mais fondamentalement incertaine. Impossible, écrit Lefort, de fixer le fondement et les contours de la société démocratique. Pourtant, la société démocratique demeure de nature politique. À l'intérieur du monde démocratique, l'expérience politique se déroule encore de la façon que nous avons décrite en la comparant à la vie du corps propre. Pour tenir ensemble le caractère politique de la démocratie et son caractère indéterminé, Lefort recourt donc à la notion de chair, celle-ci étant à la fois proche et distincte de celle du corps de chair. Il est donc clair que

[23] *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 28.

Lefort a de fortes raisons de congédier l'image du corps politique en ce qui concerne le cas de la société démocratique. Si pourtant nous affirmons que le débat se poursuit concernant la bonne manière de parler de la démocratie, c'est que la position lefortienne est nécessairement instable. (Une instabilité, précisons-le, que Lefort assume comme étant le reflet de l'indétermination de la démocratie.) La difficulté vient de ce qu'il semble en réalité impossible de penser la chair sans penser en même temps son inscription dans un corps. L'image de la chair, comme texture commune de la subjectivité et du monde, s'impose dans le cadre très particulier de la réduction phénoménologique. Si nous mettons entre parenthèses tout savoir sur nous-mêmes et sur le monde pour essayer de comprendre comment les phénomènes apparaissent au sujet, nous découvrons qu'il est un rapport indéfectible entre le sujet et les phénomènes tel que ceux-ci semblent participer d'une même réalité et posséder une même texture. Mais lorsque petit à petit nous revenons au niveau de l'expérience personnelle, la chair du sujet et celle des choses se différencient. L'expérience vécue et vraiment pensable est celle du corps de chair. Dans le registre politique qui est celui de Lefort, la question serait donc de savoir si l'idée d'une indétermination complète de la société démocratique est pensable. Une société politique peut-elle s'instituer sans prendre une forme définie en quelque façon ? En d'autres termes, la réflexion sur les contours de la société démocratique peut-elle être purement et simplement abandonnée ?

Sans doute cette question n'a-t-elle pas échappé à Lefort. Mais le problème est de comprendre comment Lefort se positionne par rapport à elle. Sur le point qui nous occupe, deux lectures de la théorie lefortienne semblent possibles. Premièrement, on peut considérer que l'analyse lefortienne implique une récusation de l'interrogation portant sur les contours de la société démocratique, ou sur le cadre adéquat à l'expérience démocratique. Nous pourrions nommer cette interrogation la question de la « forme politique » de la démocratie, pour rependre une expression de Pierre Manent et une préoccupation centrale de cet auteur[24]. S'interroger sur la forme politique que peut ou doit revêtir la société démocratique, c'est se demander quel est le cadre humain dans lequel l'expérience de la démocratie peut ou doit s'inscrire (étant entendu que c'est dans le cadre national que la démocratie moderne s'est originellement développée). Cette interrogation, Lefort semble d'une certaine façon la récuser, dans la mesure où il nous invite à accueillir l'indétermination de la société démocratique, plutôt qu'à chercher à définir la forme concrète que cette société peut revêtir.

[24] Pour une introduction à la réflexion de P. Manent, voir le chapitre intitulé « La question des formes politiques », dans le *Cours familier de philosophie politique*, *op. cit.*, p. 71 *sq*.

Cependant, s'il est vrai que l'analyse lefortienne implique une récusation de la question des contours de la société démocratique, force est de reconnaître que cette analyse nous laisse relativement désemparés par rapport à une série de problèmes que la démocratie actuelle rencontre. Après tout, le problème central auquel est confrontée la société démocratique est peut-être justement de déterminer dans quel cadre la démocratie peut encore s'exercer ; si la démocratie peut encore vivre dans les frontières de la nation, si elle peut ou doit s'instituer à l'échelle de l'Europe ou à une autre échelle, quelles devraient alors les instiutions adéquates à cette nouvelle forme politique de la démocratie. Si l'on s'en tient à l'interprétation que nous avons donnée, il est difficile de savoir, non pas comment ces problèmes doivent être réglés, mais comment nous devons y réfléchir. Par quelles voies, en fonction de quels critères devons-nous réfléchir au cadre adéquat à la vie démocratique, si la seule chose que nous pouvons dire au sujet des contours de la démocratie est qu'ils sont indéterminés ? Une autre lecture de la théorie lefortienne est cependant possible. Nous pouvons en effet penser que l'analyse de Lefort n'implique pas une récusation, mais plutôt une suspension de la question des contours de la démocratie. Selon cette seconde interprétation, Lefort pourrait accepter la légitimité de l'interrogation relative au cadre de l'expérience démocratique. Mais il se méfierait surtout d'une tendance répandue et peut-être naturelle à trop déterminer les frontières de l'expérience sociale. L'intention première de Lefort serait de nous mettre en garde contre notre penchant à vouloir fixer trop vite l'identité de la société. La question des contours politiques de la démocratie ne serait pas alors rejetée, mais repoussée, l'essentiel étant de reconnaître d'abord l'horizon d'indétermination dans lequel la démocratie nous installe. En bref, Lefort résisterait à la question de la forme concrète de la démocratie, sans la disqualifier. Cette seconde interprétation ne résout pas vraiment les problèmes que nous soulevions auparavant. La question du cadre pertinent à l'exercice démocratique étant suspendue, Lefort ne nous indique pas clairement comment la réflexion sur ce sujet doit être conduite. Néanmoins, cette dernière interprétation nous permet de mieux éclairer une partie du texte de Lefort. Elle nous permet de rendre raison de certaines hésitations du texte lefortien, au sujet de la nation, par exemple. Invité à se prononcer sur le thème de la nation, Lefort jugeait que celle-ci constituait une réalité équivoque[25]. L'idée de nation n'est pas à récuser, dans la mesure où la nation constitue une des dimensions symboliques de la démocratie. Mais en même temps le discours sur la nation est en lui-même dangereux parce

[25] « Nation et souveraineté », *Les Temps Modernes*, vol. 55, n° 610, 2000, p. 25-46.

qu'il conduit naturellement à fixer l'identité collective et occulter l'indétermination de la société démocratique.

En ce qui nous concerne, les interrogations que suscite l'analyse lefortienne nous donnent à penser que la notion de « chair du politique » ne peut se substituer complètement à celle du « corps politique ». En parlant ainsi, nous ne voulons pas contester l'originalité du régime démocratique que Lefort cherche à exprimer. Mais nous voulons souligner le fait que certains problèmes politiques demeurent, qui peuvent être plus clairement posés à travers une réflexion sur le corps politique et ses conditions d'organisation. S'interroger sur le cadre adéquat à l'expérience démocratique revient par exemple à se demander, en termes métaphoriques, dans quelle sorte de corps politique la démocratie peut s'incarner. On ne gagne donc pas à rompre la tension entre l'image de la chair et celle du corps, mais plutôt à la maintenir.

F - Interprétation contemporaine d'une métaphore classique

Que la pensée des auteurs que nous avons étudiés soit une pensée contemporaine, c'est ce qu'atteste, d'une part, la confrontation de ces auteurs avec les événements centraux de l'époque et avec le phénomène totalitaire en particulier, et, d'autre part, le fait que cette pensée est continuellement aux prises avec le problème de l'individu et celui de l'universel tels que la politique contemporaine les pose. Qu'il s'agisse d'Arendt, Merleau-Ponty, Ricœur ou Lefort, chacun de ces auteurs pense à partir de la reconnaissance de l'individu et de l'universalité humaine, mais de manière à combattre les illusions de l'individualisme et de l'universalisme naïfs. Tous critiquent les naïvetés et les dangers d'une représentation apolitique de l'individu et de l'humanité, mais c'est pour mieux penser la réalité de l'expérience de l'homme, en tant qu'homme et en tant qu'être singulier. La critique et la réaffirmation de l'idée de l'homme, comme individu et comme universel, vont à chaque fois de pair. À cet égard, la théorie du corps politique que ces auteurs nous incitent à concevoir n'est qu'une façon de repenser l'expérience de l'homme contemporain en termes proprement politiques. On ne peut ainsi qu'être sensible à l'ancrage des œuvres étudiées dans le contexte politique contemporain. Pour autant, la question de savoir comment ces œuvres se situent dans l'histoire de la pensée n'est pas résolue. Et l'on aimerait savoir, en particulier, comment la phénoménologie du corps politique que nous avons tâché de reconstituer se distingue des

interprétations classiques de cette métaphore, ou comment elle s'y rapporte. Pour conclure, nous aimerions proposer quelques remarques visant à caractériser le rapport que la perspective phénoménologique entretient avec la compréhension antique (aristotélicienne), médiévale (salisburienne) ou moderne (hobbesienne) du corps politique. Ces remarques ont une valeur indicative et limitée.

Par rapport à la conception hobbesienne du corps politique, la perspective phénoménologique se détache clairement. L'élément central de la théorie hobbesienne consiste dans l'affirmation que le corps politique est uni par la volonté commandante et absolue du souverain. La volonté souveraine, affirme Hobbes, imprime « vie et mouvement » à tout le corps politique. Cette conception repose, comme nous l'avons montré, sur une représentation mécanique du corps humain. Le corps fonctionne à la manière d'un automate sous l'impulsion d'une force motrice se répercutant dans les différents membres. Et ainsi l'État forme comme un grand corps, c'est-à-dire comme un grand automate, dès lors que l'autorité souveraine joue en son sein le rôle de force motrice. Cet élément central de la théorie hobbesienne est entièrement absent de la réflexion des auteurs de notre corpus. Pour ces derniers, l'existence du corps politique ne procède nullement de la supériorité d'une volonté commandant à l'ensemble social. Arendt s'oppose ainsi explicitement et fermement à la conception hobbesienne, qui réduit à l'unité la pluralité des agents politiques. En voulant fonder l'existence du corps politique sur une puissance absolue, Hobbes détruit au contraire ce qui constitue le fondement véritable de la communauté politique, à savoir le rapport politique entre les agents. On peut dire que la pensée de Merleau-Ponty est quant à elle étrangère au problème de la souveraineté. Lefort et Ricœur ont en revanche une véritable pensée du pouvoir politique, mais qui ne situe jamais ce dernier réellement au-dessus de la société et qui, surtout, ne conçoit jamais le rapport du pouvoir à la société en termes de volonté pure. Si le pouvoir politique joue un rôle (crucial) dans l'institution de la société, ce n'est pas, à la manière du souverain de Hobbes, en imprimant sa volonté sur le tout social. Ce refus général de l'absolutisme hobbesien témoigne aussi de l'abandon de la représentation mécanique du corps, humain ou politique. Comme nous l'indiquions précédemment, dans la perspective phénoménologique, l'unité du corps n'apparaît jamais comme une unité extérieure conférée à des membres épars, soit par une impulsion nerveuse, soit par une volonté douée d'autorité. Mais l'unité du corps doit être conçue comme intérieure : elle reflète le fait que toutes les parties du corps participent de la même vie symbolique, immédiatement présente à toutes. Si les parties du corps politique sont liées entre elles par un rapport

intérieur, c'est d'ailleurs que le corps politique ne peut être conçu comme le rassemblement d'individus initialement ou naturellement indépendants. L'opposition entre la perspective phénoménologique et la conception hobbesienne se joue donc également sur le thème de l'état de nature. En effet, pour les auteurs de notre corpus, jamais la réflexion sur notre expérience ne nous donnera accès à l'expérience d'un individu pur. Aussi loin que nous remontions dans notre expérience, celle-ci apparaît toujours déjà liée à celle des autres hommes et inscrite dans un monde. Bien entendu, la théorie hobbesienne ne se donne pas pour un compte-rendu fidèle de l'expérience, individuelle ou collective. Elle est une construction visant à mettre en évidence le fondement contractuel de l'État. Mais ce sont les conséquences mêmes de cette construction que les auteurs de notre corpus récusent : en imaginant que l'État procède de la réunion d'individus originellement séparés, Hobbes est forcé de concevoir l'unité du corps politique comme une unité imposée de l'extérieur aux individus. Tel est le point central de la critique arendtienne : il sera toujours impossible de réunir autrement que par la force des individus fondamentalement et originellement indépendants les uns des autres[26]. Et, comme une unité ainsi imposée du dehors n'est pas une unité réelle, mais artificielle et précaire, on ne réussira jamais à fonder le corps politique sur une théorie de type hobbesien. Dans l'ensemble, nous pouvons dire qu'ici se situe la question essentielle sur laquelle nos auteurs se séparent d'une interprétation hobbesienne de l'État : dans la perspective des auteurs de notre corpus, il est à la fois faux au regard de notre expérience, et dangereux politiquement d'affirmer que l'existence de la communauté politique procède d'un contrat passé entre des individus isolés. Cette contestation de l'idée du contrat social n'implique pas néanmoins que nos auteurs séparent entièrement l'expérience politique de celle de l'individu. Il ne s'agit pas de nier que l'organisation politique soit étroitement liée à l'existence de l'individu. Mais il s'agit de montrer que l'homme en tant qu'être singulier et autonome advient grâce à sa participation à l'expérience politique, au lieu que la construction hobbesienne suppose que l'homme, originellement indépendant, renonce à son autonomie pour constituer l'état civil. Nous avons insisté sur la critique qu'Arendt oppose à la conception hobbesienne de l'homme naturel. Peut-être y a-t-il cependant un lien à faire entre Hobbes et Arendt au sujet de l'état de

[26] On peut bien sûr répliquer à Arendt que les hommes, dans l'état de nature hobbesien, sont tout sauf séparés, puisqu'ils sont perpétuellement aux prises les uns avec les autres à travers la guerre de tous contre tous. Mais cette précision, en l'occurrence, n'entame pas l'argument d'Arendt. Car, pour celle-ci, la violence constitue bien une forme de séparation, peut-être plus radicale encore que la dispersion physique. Il n'y a pas de véritable rapport entre les hommes que ceux-ci se rapportent les uns aux autres *politiquement*.

nature. Nous disions que la théorie hobbesienne ne prétend pas rendre compte de notre expérience. Cette proposition n'est qu'à moitié vraie, dans la mesure où, pour Hobbes, l'état de nature est précisément ce dont nous avons l'expérience lorsque la souveraineté fait défaut et que les hommes retournent à la guerre de tous contre tous. L'état de nature existe donc bien en quelque façon dans l'histoire. En un sens, Arendt nous donne à penser quelque chose de comparable. Dans sa phénoménologie du totalitarisme, Arendt nous donne à voir l'absolue misère de la condition humaine lorsque tout rapport politique entre les hommes a été aboli. Les hommes, suggère-t-elle, sont rejetés, du milieu de l'histoire, dans un état de pure animalité et de pure barbarie. Que le totalitarisme fasse surgir la misère de l'état de nature au cœur de l'histoire, c'est bien ce que l'analyse arendtienne nous conduit à penser. L'état auquel le totalitarisme réduit les hommes peut être dit « de nature » dans la mesure où il est le contraire d'un état politique. Sauf que cet « état de nature » n'est pas pré-politique mais post-politique, si l'on peut dire. Car il procède de la destruction, par le mouvement totalitaire, du corps politique Ce n'est pas la retombée dans l'état de nature. C'est la création politique d'un état apolitique et pour autant, absolument misérable.

De prime abord, tout rapprochement entre une approche phénoménologique et la conception médiévale du corps politique paraît extravagant. L'analogie du corps politique élaborée au XIIe siècle par Salisbury (et que nous avons présentée en première partie) s'inscrit dans un contexte politique et intellectuel fondamentalement chrétien. Elle exprime la primauté universellement reconnue à la loi naturelle et divine dans l'Europe médiévale. Au contraire, dans un contexte marqué par la différenciation des visions du monde, l'approche phénoménologique du politique se fonde en principe sur une suspension des préjugements, qu'ils soient de nature ordinaire, philosophique ou théologique. Si la notion d'une phénoménologie du politique a un sens, c'est dans la mesure où elle implique une analyse de l'expérience politique, libre par rapport à toute affirmation théorique préalable. On pourra contester le « désintéressement » des analyses proposées par les auteurs de notre corpus, pour parler comme Husserl. Peut-être ces analyses sont-elles tout de même marquées par les orientations politiques, philosophiques ou spirituelles de leurs auteurs. Mais ce qui est néanmoins incontestable, c'est qu'aucun des auteurs de notre corpus ne songe à faire reposer l'expérience politique qu'il analyse sur un fondement spirituel posé au départ. À cet égard, un abîme est creusé entre la notion médiévale et l'interprétation phénoménologique du politique, qui paraît infranchissable. Cette évidence, qu'on est bien obligé de commencer par rappeler, ne devrait pas cependant nous empêcher de rechercher plus précisément les points de contact

et d'opposition entre les deux images du corps politique, celle proposée par Salisbury et celle que nous avons tâché de reconstituer dans notre travail. En un sens, le rapport qui unit la conception salisburienne et la description phénoménologique du corps politique semble d'ailleurs aussi évident que ce qui les sépare. Ce qu'il y a de fondamentalement et d'évidemment commun entre la conception de Salisbury et celle de nos auteurs, c'est l'idée qu'à l'intérieur de l'ordre politique, le sort de l'homme individuel est essentiellement lié à celui de tous les autres hommes. Chez Salisbury, l'image du corps est précisément censée exprimer la dépendance morale réciproque entre les membres de la république. L'attitude morale et spirituelle de l'un affecte la situation morale et spirituelle de tous les autres. Et l'attitude morale et spirituelle de « tous les autres » affecte de façon déterminante la situation morale et spirituelle de l'un. La conséquence de cette dépendance des uns aux autres est que l'on ne saurait être juste tout seul. On ne peut suivre la justice (naturelle et chrétienne) qu'en incitant les autres à être justes, et à condition que ceux-ci le soient. Il y a donc pour Salisbury une sensibilité à soi de la communauté politique : ce qui affecte l'une des parties de la communauté affecte en même temps toutes les autres. Or la même idée semble caractériser la description phénoménologique du corps politique. Si la société politique forme comme un corps, ou a une chair, c'est en ce sens que l'existence de l'un y est liée à celle des autres, de telle sorte que ce qui advient dans un secteur de la société se réfléchit dans tous les autres. La différence notable est néanmoins que, pour les auteurs de notre corpus, la dépendance entre les membres de la communauté politique ne se situe pas au registre moral et spirituel, mais au registre proprement politique. Il ne s'agit pas, autrement dit, d'affirmer que l'on ne peut être juste seul (au sens de la justice naturelle et chrétienne), mais de montrer, comme l'écrit Merleau-Ponty, que l'on « n'est pas libre seul ». La liberté de l'un passe par celle des autres, et la liberté des autres implique celle de l'agent individuel. C'est d'ailleurs ce que le totalitarisme révèle de nouveau par la négative. Il est impossible que l'homme puisse agir librement (ce qui pour Arendt est un pléonasme), là où tous sont contraints ou endoctrinés. Il est impossible que la plupart soient libres, là où beaucoup ou quelques-uns sont littéralement privés de liberté. Lorsqu'Arendt et Ricœur soulignent le caractère pluriel de l'action politique, ils ne font d'une certaine façon rien d'autre que de rappeler que les hommes sont indéfectiblement liés dans l'exercice de la liberté. Dans un registre un peu différent, les analyses de Merleau-Ponty et Lefort au sujet de l'unité symbolique de la société consolident encore l'idée d'une sensibilité à soi de la communauté politique. Dans une société de type politique, chaque domaine de la vie sociale se développe en affectant les autres, et en étant affecté par la façon dont ces derniers se développent. C'est ce que Tocqueville a mis en

évidence et que Lefort exprime à travers la notion de « chair » de la société. On pourrait d'ailleurs noter, en ouvrant une nouvelle direction à notre réflexion, que l'usage lefortien de la notion de « chair », qu'il oppose au « corps de chair » n'est pas sans rapport avec la manière dont les médiévaux entendaient cette notion. Comme l'a montré Rémi Brague, la chair (*caro*) est parfois distinguée du corps par les médiévaux. En tant que distincte du corps, la chair possède diverses connotations spécifiques. Et en particulier, elle désigne la texture sensible et affective qui relie les hommes entre eux et *ne possède pas de contours déterminés* ou de limites extérieures[27]. La réflexion phénoménologique sur la chair et le corps de chair pourrait avoir quelque antécédent médiéval, bien que toute influence directe soit à exclure. Mais dès que nous soulignons la proximité entre la conception médiévale et la description phénoménologique du corps politique, de nouvelles différences manifestes ressortent aussitôt. Dans la conception salisburienne, l'image du corps politique n'illustre pas seulement le fait que la justice de l'un passe par celle des autres. Elle exprime également l'idée typiquement médiévale et chrétienne que la justice passe par l'obéissance. Elle justifie donc l'ordre hiérarchique de la société, tout en lui conférant une signification morale et spirituelle. L'image du corps, dans la mesure où elle figure l'organisation hiérarchique de la communauté politique, renvoie ici à la vertu d'humilité que le citoyen quel qu'il soit doit pratiquer à l'égard de son supérieur, et dont Brague a par ailleurs montré qu'elle était incluse dans la notion médiévale de chair (avoir une chair est le propre d'un être mortel, et donc redevable de sa vie à un plus grand que lui). Sur ce point, l'interprétation phénoménologique du corps politique se sépare à nouveau très clairement de la conception médiévale, dans la mesure où la problématique de l'obéissance à un supérieur est absente de la pensée politique des auteurs de notre corpus. Ce n'est toujours pas la vertu spirituelle (celle de l'humilité), mais encore la liberté politique que nos auteurs cherchent à penser.

S'il paraît d'abord extravagant de vouloir rapprocher la réflexion de nos auteurs de la compréhension médiévale du politique, un rapprochement avec la pensée aristotélicienne semble au contraire très aisé. Dans le cas d'Arendt et de Ricœur, ce rapprochement est dicté

---

[27] Au sujet de la conception médiévale de la chair, R. Brague écrit : « "Chair" ne signifie pas "corps", même si le corps humain est charnel. Le mot "chair" (*caro*) souligne la faiblesse et la fragilité du corps humain, tant que celui-ci accomplit son pèlerinage terrestre, et reste donc "en chemin" (*in via*). (…) D'un autre côté, alors que notre corps fait de chacun de nous un individu singulier, *notre chair est un principe de continuité qui se situe au-delà de l'individuation.* Elle nous lie à ce que nous ne sommes pas, mais qui devient ce que nous sommes ou nous aide à le devenir.» *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Paris, Flammarion, Champs essais, 2006, p. 177. (Je souligne.)

par les auteurs eux-mêmes, dans la mesure où ceux-ci font directement référence aux écrits d'Aristote comme à une première description concrète de l'expérience politique de l'homme. De manière générale, le fond aristotélicien sur lequel repose la réinterprétation phénoménologique de l'idée du corps politique consiste dans l'affirmation que l'homme accomplit son humanité sur un mode politique, que l'homme n'est pleinement homme qu'à l'intérieur d'un monde politique. Werner Jaeger a modelé l'expression « d'humanisme politique »[28] pour caractériser la pensée politique d'Aristote. Cette expression renvoie à la proposition aristotélicienne, « selon laquelle l'individu trouve sa réalisation la plus haute dans la *polis* »[29]. Nous avons nous-mêmes soutenu l'idée que les auteurs de notre corpus opposaient à l'individualisme et à l'universalisme naïfs une compréhension politique de l'homme, en vertu de laquelle celui-ci existe sur un mode proprement humain à travers son expérience politique. Encore faut-il remarquer que la vision de l'homme comme être politique, ou comme être accomplissant son humanité à l'intérieur d'un monde politique, n'est pas exactement identique chez les différents auteurs de notre corpus. Pour Arendt, la définition de l'homme comme animal politique signifie principalement que l'homme est un être d'action. L'homme n'est pleinement humain que lorsqu'il agit. Et, comme l'action est une expérience rare, il nous faut comprendre que l'homme est rarement humain et que, le plus souvent, il n'existe que sur un mode relativement inhumain, ou partiellement humain. Certes, nous avons montré que, chez Arendt, l'existence du monde vient soutenir la vie humaine par rapport à la fragilité de l'action. Le monde (historique et particulier) à l'intérieur duquel l'individu naît, porte la trace des actions passées sous forme d'œuvres et de monuments. Le monde est également assis sur des institutions – la loi en particulier – destinées à ordonner la coexistence et l'activité politiques des hommes, gardant ainsi ouverte la possibilité de l'action. En dépit de la fragilité et de la rareté de l'action, l'homme existe donc, à l'intérieur du monde, dans un univers humain, ou portant du moins la trace d'une expérience proprement humaine. Néanmoins, la préoccupation première d'Arendt se porte sur l'action et sa rareté. Et il clair que l'expression « l'homme réalise son humanité sur un mode politique » signifie d'abord pour Arendt que l'homme réalise son humanité en agissant. Il est clair également que cette proposition doit être prise en un sens normatif : elle signifie que l'homme doit agir pour être vraiment humain, et demeure en deçà de son humanité s'il ne peut ou n'a le courage

---

[28] *Paideia, I.* Cité par Pierre Aubenque, *Problèmes aristotéliciens. II. Philosophie pratique*, Paris, Vrin, 2011, p. 131.

[29] *Ibid.,* p. 131.

d'agir. Chez Merleau-Ponty et Lefort, l'idée de l'homme comme être politique semble revêtir un sens relativement différent. D'une part, Merleau-Ponty et Lefort mettent davantage l'accent sur l'appartenance du sujet au monde social et politique. Pour ces auteurs, affirmer que l'homme est un être politique, c'est d'abord reconnaître que l'homme existe nécessairement à l'intérieur d'un monde social et politique marqué par une compréhension particulière du problème humain. On pourrait dire que la proposition « l'homme est un animal politique » prend chez eux une tournure anthropologique : elle signifie, comme disent les anthropologues, que l'homme n'existe chaque fois qu'à l'intérieur d'un monde symbolique particulier. Cependant, Lefort notamment reste visiblement fidèle à l'inspiration aristotélicienne lorsqu'il insiste sur le fait que chaque monde politique, ou chaque forme de société repose sur un ensemble de distinctions « au sujet du bien et du mal, du juste et de l'injuste etc. ». Arendt est plus aristotélicienne lorsqu'elle affirme que le corps politique est le lieu de l'action, et Lefort l'est plus qu'Arendt lorsqu'il rappelle que chaque communauté humaine s'ordonne selon une série de critères concernant le bien et son contraire, la justice et son contraire[30]. En outre, Arendt et Lefort semblent se distinguer par une appréciation différente du caractère normatif de la formule d'Aristote. Chez Lefort, en effet, la description de l'homme en termes politiques semble revêtir un caractère précisément plus descriptif que normatif. Il s'agit semble-t-il avant tout de montrer que l'existence humaine s'inscrit *nécessairement* à l'intérieur d'un monde social et politique. L'existence humaine, autrement dit, est impensable en dehors de son inscription dans un tel monde. Si telle est bien l'orientation de l'analyse lefortienne, cela signifie que Lefort, contrairement à Arendt, ne cherche pas à distinguer entre les expériences sociales en fonction de leur plus ou moins grand degré d'humanité. L'homme n'a pas à être politique pour être humain, il est humain parce qu'il existe à l'intérieur d'un monde social et politique. Cette différence d'approche, au sujet de laquelle il nous faudra tout à l'heure apporter une précision, se repère en particulier dans le jugement opposé qu'Arendt et Lefort portent sur les sociétés dites primitives, ainsi que sur la nature du registre social de l'expérience humaine. Pour Arendt, les sociétés tribales ne sont pas organisées en fonction de la possibilité de l'action, mais de la nécessité de leur reproduction. En conséquence, ces sociétés ne peuvent être dites politiques au sens propre du terme, ce qui signifie que l'homme n'y est pas vraiment libre et donc, pas pleinement humain.

[30] Une forme politique de société désigne d'un côté un mode de gouvernement et, de l'autre, « des mœurs et des croyances qui témoignent d'un ensemble de normes implicites commandant la notion de ce qui est juste et injuste, bien et mal, désirable et indésirable, noble et bas. » *Essais sur le politique*, *op.cit.*, p. 9.

Au sujet des sociétés modernes occidentales, Arendt dénonce par ailleurs le développement illimité d'une sphère sociale, située entre le domaine privé et le domaine politique et dont la croissance rend de plus en plus flou la spécificité de l'ordre politique. De sorte que, dans ces sociétés encore, l'homme ne vit pas ou peu sur un mode politique ; il vit sur le mode relativement inhumain du social. Sur ces deux sujets, l'analyse lefortienne est tout à fait opposée à celle d'Arendt. Dans son analyse des sociétés sans histoire, Lefort prend en effet grand soin de démontrer la nature politique de ces sociétés. Celles-ci ne sont ni historiques ni politiques au sens où les sociétés occidentales le sont. Mais elles n'en demeurent pas moins des formations de nature politique, étant fondées sur une forme originale d'institution symbolique de la vie sociale. Il ne viendrait donc pas à l'esprit de Lefort d'affirmer que la vie dans une société « sans histoire » est moins humaine que la vie dans la cité grecque, par exemple. Au sujet des sociétés occidentales industrialisées, Lefort récuse également la critique arendtienne du social. Il n'est pas vrai, pour Lefort, que la vie sociale ou l'expérience de la société civile soit apolitique, puisque, ici encore, Lefort repère une logique symbolique et politique à l'œuvre dans l'existence sociale elle-même. On voit donc qu'il n'est pas aisé pour l'homme de quitter le monde politique auquel il appartient. Tandis que, chez Arendt, l'homme est toujours sur le point de retomber dans une condition apolitique, et donc d'être séparé de son humanité, chez Lefort au contraire, l'existence humaine apparaît inscrite dans une logique politique dont elle ne s'extraie pas si aisément. Ici, une précision doit cependant être apportée. En effet, il serait faux de soutenir que, selon Lefort, il est impossible à l'homme de quitter sa condition politique. Cependant, cette potentialité n'est pas toujours présente et pressante comme chez Arendt. Elle ne se réalise qu'à travers l'expérience très spécifique du totalitarisme. Nous disions que Lefort ne cherche pas à hiérarchiser les sociétés selon leur degré d'humanité. Il les juge néanmoins selon leur degré de reconnaissance du phénomène politique. Or, sous ce rapport, la société totalitaire apparaît fondée sur une négation radicale du caractère politique de la vie humaine. Le monde totalitaire constitue donc bien cette réalité improbable : celle d'un monde non politique, ou du moins assis sur la négation du politique et, pour autant, inhumain. La définition de l'homme comme être politique, « l'humanisme politique » dont parle Jaeger, semblent donc pénétrer largement la pensée des auteurs de notre corpus, bien qu'il puisse revêtir une signification sensiblement différente selon les auteurs. Néanmoins, il est également aisé de montrer par où ces auteurs se séparent de l'analyse d'Aristote. En définissant tout à l'heure l'humanisme politique d'Aristote, nous affirmions avec une formule d'Aubenque que la pensée aristotélicienne suppose que l'homme trouve sa plus haute réalisation à l'intérieur de la *polis*. Or la *polis* constitue chez Aristote une réalité

tout à fait déterminée. Lorsqu'Aristote déclare que l'homme est un animal politique, il signifie que l'homme s'accomplit à l'intérieur de cette structure spécifique qu'est la cité grecque. La cité est d'abord déterminée en ce sens qu'elle possède une forme géographique et humaine bien définie. La différence entre l'intérieur et l'extérieur de la cité est d'emblée manifeste. Mais la cité revêt également une forme déterminée en ce sens qu'elle repose sur une constitution et des lois au contenu éthique substantiel. La cité se définit par sa constitution et par ses lois qui lui confèrent une physionomie à la fois politique et éthique distincte. Ainsi, chez Aristote, la définition de l'homme comme animal politique ne sépare pas la vocation politique de l'homme de sa vocation morale. À l'intérieur de la cité, l'homme mène une vie politique qui est en même temps une vie selon la vertu, pour peu, bien entendu, que la cité soit correctement ordonnée, et étant entendu que plusieurs constitutions vertueuses sont imaginables pour Aristote. Comme le rappelle encore Pierre Aubenque, il ne faut pas perdre de vue que, dans la perspective aristotélicienne, la loi, si elle est bien établie, commande le bien et empêche le vice, de sorte que le domaine de la loi est coextensif à celui de la vertu. Quant à l'analyse aristotélicienne des différents régimes, elle combine l'application d'un critère politique (quelle sorte de participation chaque constitution autorise-t-elle à quelle sorte de citoyens ?) et la mobilisation d'un critère moral (quel bien la cité poursuit-elle et quel genre de vertu permet-elle ?). Tout ceci doit être pris en compte dans l'analyse de l' « argument organique » d'Aristote. Si la cité est un tout hors duquel l'individu est plus ou moins qu'un homme, c'est notamment que la cité constitue ce lieu spécifique où l'être humain peut pratiquer la vertu dont les humains sont capables. Par rapport à la pensée aristotélicienne, la réflexion des auteurs de notre corpus semble donc marquée à la fois par une plus grande indétermination et par une autonomisation de la notion de « politique ». Chez les auteurs de notre corpus, l'idée de « politique » est plus indéterminée, dans la mesure où elle ne renvoie pas à l'existence, donnée et incontestable, d'une *polis* aux contours définis. Si tous les auteurs que nous avons étudiés affirment que l'expérience humaine s'inscrit ou doit s'inscrire dans un cadre politique, la nature de ce cadre est nettement moins clairement établie que chez Aristote. La forme que doit ou pourrait revêtir la *polis* dans le contexte contemporain demeure relativement incertaine. Cette incertitude s'exprime notamment à travers le malaise que la plupart de nos auteurs manifestent à l'égard de la nation. Si Ricœur reste encore attaché à la nation, dont il marque, malgré tout, les limites, Arendt, Merleau-Ponty et Lefort voient dans la nation une réalité à tout le moins équivoque. Dans le cadre national, la politique risque toujours d'être confondue avec l'effort pour affirmer et maintenir l'être de la nation. Néanmoins, il n'est pas dit vers quelle autre forme politique la nation pourrait être dépassée.

De sorte que l'on est contraint d'imaginer encore la politique dans un cadre national, tout en se méfiant des implications de cet adjectif. En même temps, les auteurs de notre corpus semblent accomplir, par comparaison avec la pensée aristotélicienne, une sorte de dissociation des critères politique et moral. L'expérience politique, autrement dit, apparaît chez eux relativement ou vraiment autonome par rapport à l'expérience morale. Cette indépendance de la politique par rapport à la morale n'est que relative chez Ricœur, lequel insiste sur le contenu éthique de l'association politique. Néanmoins, Ricœur lui-même semble bien admettre le passage du régime ancien au régime libéral de la loi : la loi ne commande pas au bien (ou du moins pas directement) mais elle vise d'abord à ordonner la coexistence entre les individus. Chez Merleau-Ponty, l'expérience politique semble parfois revêtir une dimension éthique, mais c'est dans la mesure où elle constitue précisément une expérience politique, c'est-à-dire l'expérience d'un rapport et d'une reconnaissance mutuelle entre les hommes – et non au sens où la vie politique serait ordonnée à la recherche du bien ou à la pratique d'une certaine vertu. Chez Arendt et Lefort enfin, le problème politique apparaît clairement dissociée de la question morale. Ceci se manifeste dans le fait que l'un et l'autre auteurs jugent les régimes politiques principalement en fonction de leur caractère plus ou moins politique, mais non pas d'abord en fonction de la hauteur morale des citoyens. Le critère politique, autrement dit, apparaît ici comme un critère suffisant pour juger l'expérience politique et l'expérience humaine en général. Pour ces auteurs, la question centrale est de savoir ce qui constitue le caractère politique d'une expérience ou d'une société, et à quel point telle expérience ou telle société est conforme aux conditions politiques de la vie humaine. Ici, l'appartenance au corps politique ne constitue donc pas un moyen en vue d'une vie vertueuse, mais la réalisation de la dimension politique de la vie humaine. Finalement, toutes les différences que nous avons perçues entre la pensée d'Arisote et celle de nos auteurs peuvent être rattachées à l'abandon par ces derniers de la notion aristotélicienne de la nature humaine. La notion aristotélicienne de nature humaine est à la fois universelle et différenciée. Elle signifie d'un côté que l'humanité a des traits reconnaissables qui peuvent être recueillis dans une définition de l'homme. L'humanité se définit, toujours et partout, par sa capacité rationnelle, politique et morale. Mais elle implique aussi, d'un autre côté, que l'homme concret, l'individu, peut être plus ou moins proche de la définition de l'homme. L'homme peut être plus ou moins humain, plus ou moins rationnel, plus ou moins vertueux, non seulement dans ses attitudes délibérées, mais aussi en lui-même. Ainsi les femmes ou les esclaves, qui sont bel et bien humains, sont pourtant en eux-mêmes moins capables de rationalité, d'action et de vertu que les hommes libres. Les auteurs de notre corpus reprennent

la définition politique de l'homme, mais en renonçant à l'idée d'une différenciation naturelle des individus. Certes, cette définition signifie, comme nous l'avons montré, que l'on peut vivre sur un mode plus ou moins politique, et, en ce sens, plus ou moins humain. Mais elle n'implique jamais que certains soient, par nature, voués à la politique et d'autres non. L'homme, autrement dit, doit être fidèle à sa condition politique pour réaliser pleinement son humanité. Mais cette condition est celle de tous, dans la mesure où elle renvoie au fait que l'homme est capable d'action et existe en s'inscrivant dans un monde politique. Dire que l'homme n'est pleinement homme que dans son appartenance au corps politique, c'est reconnaître ainsi que l'homme n'est pleinement lui-même que lorsqu'il met en œuvre les facultés politiques qui lui appartiennent du simple fait qu'il est homme.

La phénoménologie politique correspond à une tentative pour analyser les problèmes politiques à nouveaux frais, c'est-à-dire sans fonder cette analyse sur une conception préalable de la nature humaine, de la Loi, ou de l'état de nature. Le fil de la tradition n'a peut-être pas été totalement rompu, mais il s'est du moins fortement relâché, de sorte que l'on ne peut partir des conceptions héritées de l'homme pour penser la politique. Rien n'est acquis au départ. On ne peut commencer avec l'assurance de savoir que l'homme possède une nature qui l'inscrit dans l'ordre du monde ou de la création, ou qu'il est un pur individu agissant par volonté. Mais il faut recommencer la description de l'expérience humaine, sans savoir ce que l'on trouvera. Arendt, Merleau-Ponty, Ricœur et Lefort sont phénoménologues dans la mesure où ils n'attendent pas d'avoir été convaincus de telle ou telle conception de l'homme ou du monde pour engager l'analyse des phénomènes politiques. Or, il est extrêmement significatif qu'en recommençant ainsi la description des phénomènes politiques, les auteurs de notre corpus retrouvent une expression des plus anciennes : celle du corps politique. Nous avons montré que l'interprétation phénoménologique du corps politique n'est pas identique aux interprétations classiques de cette notion. Et pourtant, cette interprétation peut être comparée à celles qui la précèdent. Et pourtant, l'on découvre quelques rapports profonds entre la théorie phénoménologique du corps politique et la pensée d'Aristote, des médiévaux, de Hobbes même. Bref, la compréhension phénoménologique du corps politique s'inscrit encore dans l'histoire de cette notion. Le fil de l'histoire de la pensée, décidément, n'est pas entièrement rompu. Ce que la redécouverte phénoménologique de la notion de corps politique semble ainsi attester, c'est qu'il existe une persistance ou une permanence du problème politique que ne détruit pas le passage d'une époque politique à une autre. Que l'existence humaine, parce

qu'elle est incarnée, se trouve liée à celle de la communauté politique est une vérité, ou si l'on préfère, une énigme, à laquelle nous sommes toujours confrontés. C'est cela qui est étonnant. Pour paraphraser Ricœur, nous dirions que la surprise est que l'histoire du politique, à certains égards, se répète, piétine. La surprise, c'est qu'il n'y ait pas de surprise absolue dans l'histoire de la pensée politique.

BIBLIOGRAPHIE

1. CORPUS

ARENDT (Hannah), *The Burden of our Time* [Première version de *Origins of Totalitarianism*], London, Secker and Warburg, 1951, 477 p.

— « A Reply », *Review of Politics*, January 1953, p. 76-84.

— *The Origins of Totalitarianism*, New York, Schocken Books, 2004 [1e éd. sous ce titre 1958], 674 p.

— *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, 332 p.

— « Freedom and Politics », *Chicago Review*, Spring 1960, 14/1, p. 28-46.

— *Between Past and Future, Height Exercises in Political Thought*, New-York, Viking, 1969 [1e ed. 1961], 306 p.

— *On Revolution*, New York, Viking, 1963, 343 p.

— *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1964 [1e éd. 1963], 312 p.

— *Men in Dark Times*, London, J. Cape, 1970 [1e éd. 1968], 165 p.

— *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, 258 p.

— *Essays in Understanding : 1930-54*, éd. par Jerome Kohn, New York, Harcourt Brace, 1994, 458 p.

— *The Promise of Politics*, éd. par Jerome Kohn, New York, Schocken Books, 2005, 218 p.

— *The Jewish Writings,* éd. par Jerome Kohn et Ron H. Feldman, New York, Schocken Books, 2007, 559 p.

Traductions françaises

— *Condition de l'homme moderne*, traduit par Georges Fradier, préface Paul Ricœur, Paris, Press Pocket, 2004 [1e traduit par 1961], 406 p.

— *La Nature du totalitarisme*, traduit par Michelle-Irène Brudny-de Launay, Paris, Payot, 1990, 182 p.

— *Auschwitz et Jérusalem*, traduit par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Deuxtemps Tierce, 1991, 262 p.

— *Qu'est-ce que la politique?*, éd. par Ursula Ludz, traduit par Sylvie Courtine-Denamy, 1995, 216 p.

— *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ? et autres essais*, traduit par Martin Ziegler et Anne Damour, préface de Marc de Launay, Paris, Payot, 2002, 93 p.

— *Les Origines du totalitarisme*, suivi de *Eichmann à Jérusalem*, éd. établie sous la direction de Pierre Bouretz, traduit par Micheline Pouteau, Martine Leiris, Jean-Louis Bourget *et alii*, Paris, Gallimard, coll. *Quarto*, 2002 [1e traduit par 1972-84 et 1966], 1615 p.

— *La Vie de l'esprit*, traduit par Lucienne Lotringer, Paris, PUF, coll. *Quadrige*, 2005 [1e trad. 1981-83], 567 p.

— *L'Humaine condition*, éd. établie sous la direction de Philippe Raynaud, traduit par Georges Fradier, Marine Berrane, Guy Durand, Paris, Gallimard, coll. *Quarto*, 2012, 1049 p.

LEFORT (Claude), *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Droz, 1971, 369 p.

— *Le Travail de l'œuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, 2008, [1e éd. 1972], 782 p.

— *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag*, Paris, Seuil, 1976, 253 p.

— « Le nom d'Un », in Étienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, suivi de *La Boétie et la question du politique*, Paris, Payot, 2002 [1e éd. comprenant le texte de Lefort 1976], p. 247-307.

— *Les Formes de l'Histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978, 329 p.

— *Sur une colonne absente*, Paris, Gallimard, 1978, 213 p.

— *L'Invention démocratique. Les Limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1994 [1e éd. 1981], 331 p.

— *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 2001 [1e éd. 1986], 364 p.

— *La Complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999, 257 p.

— « Nation et souveraineté », *Les Temps Modernes*, vol. 55, n° 610, 2000, p. 25-46.

— « Thinking with and against Hannah Arendt », *Social Research*, Summer 2002, 69/2, p. 447-61.

— *Le Temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, 1041 p.

LEFORT (Claude) et GAUCHET (Marcel), « Sur la démocratie. Le politique et l'institution du social », *Textures*, 1971, n° 2-3 p. 7-78.

MERLEAU-PONTY (Maurice), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2006, [1e éd. 1945], 537 p.

— *Humanisme et terreur. Le Problème communiste*, Paris, Gallimard, 1980 [1e éd. 1947], 310 p.

— *Sens et non sens*, Paris, Nagel, 1966 [1e éd. 1948], 331 p.

— *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 2000 [1e éd. 1955], 322 p.

— *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, 435 p.

— *Le Visible et l'invisible.* Suivi de *Notes de travail*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1993 [1e éd. 1964], 360 p.

— *Résumés de cours au Collège de France : 1952-60*, Paris, Gallimard, 1968, 184 p.

— *La Prose du monde*, texte établi par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1969, 216 p.

— *L'Institution dans l'histoire personnelle et publique.* Suivi de *Le Problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, textes établis par Dominique Darmaillacq, Claude Lefort et Stéphanie Ménasé, préface de Claude Lefort, Paris, Belin, 2003, 296 p.

— *Œuvres*, textes réunis et présentés sous la direction de Claude Lefort, Paris, Gallimard, coll. *Quarto*, 2010, 1835 p.

RICŒUR (Paul), « Le chrétien et la civilisation occidentale », *Christianisme social*, 1946, n° 5, p. 423-36.

— « La crise de la démocratie et la conscience chrétienne », *Christianisme social*, août 1947, vol. 55, n° 4, p. 320-33.

— *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Seuil, 2009 [1e éd. 1949], 618 p.

— « L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, janvier-mars 1951, n° 1et 2, p. 3-22 et 22-29, disponible sur le site du fonds Ricoeur : http://www.fondsricoeur.fr/photo/unite%20volontaire%20et%20involontaire(1).pdf

— « Pour la coexistence pacifique des civilisations », *Esprit,* mars 1951, n° 1, p. 9-12.

— *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 2001, [éd. 1967, 1e éd. 1955], 408 p.

— « Certitudes et incertitudes d'une révolution », *Esprit*, janvier 1956, 24/1, p. 5-28.

— « Les aventures de l'État et la tâche des chrétiens » (1958), in « Paul Ricœur, Histoire et civilisation », Introduction et édition de 9 textes de Ricœur parus dans la revue du Christianisme Social, *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, Printemps 2003, p. 79-89.

— *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, 2 volumes, *L'Homme faillible, La Symbolique du mal*, Paris, Seuil, 2009 [1e éd. 1960], 592 et 386 p.

— « Nature et liberté », in *Existence et nature, Actes du XIe congrès des sociétés de philosophie de langue française,* Paris, PUF, 1962, p. 125-37.

— « De la nation à l'humanité » (1965), in « Paul Ricœur, Histoire et civilisation », Introduction et édition de 9 textes de Ricœur parus dans la revue du Christianisme Social, *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, Printemps 2003, p. 97-112.

— *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1997 [1e éd. 1975], 411 p.

— *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004 [1e éd. 1986], 380 p.

— *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1987 [1e éd. 1983], 319 p.

— *Temps et récit 3. Le Temps raconté*, Paris, Seuil, 1988 [1e éd. 1985], 426 p.

— *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, 409 p.

— « Pouvoir et violence », in *Hannah Arendt. Ontologie et politique,* Paris, Tierce 1989, p. 141-59.

— *Soi-même comme un autre,* Paris, Seuil, 1996 [1e éd. 1990], 425 p.

— *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1999, [1e éd. 1991], 408 p.

— *La Critique et la conviction*, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann Lévy, 1995, 288 p.

— *Le Juste 1*, Paris, Esprit, 1995, 221 p.

— « Connaissance de soi et éthique de l'action », entretien avec Jacques Lecomte, *Sciences humaines*, juillet 1996, n°3,

— *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, 675 p.

RICŒUR (Paul) et DOMENACH (Jean-Marie), « Masse et personne », *Esprit*, janvier 1951, 19/1, p. 9-18.

2. AUTRES

ABEL (Olivier), « Bonheur et Cité chez Ricœur », *Autre Temps*, n° 35, 1992, p. 33-38.

— *Paul Ricœur : la promesse et la règle,* Paris, Michalon, 1996, 125 p.

ALAIN, *Propos 2*, Paris, Gallimard, coll. *La Pléiade*, 1970, 1327 p.

ALLEN (William S.), *Une petite ville nazie : 1930-35*, traduit par Renée Rosenthal, préface d'Alfred Grosser, Paris, 10-18, 2003 [1e éd. 1965], 391 p.

AMIEL (Anne), *La non-philosophie de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 2001, 283 p.

ANDERSON (Benedict), *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983, 160 p.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par Jean Tricot, Paris, Vrin, 1979, 539p.

— *Politique*, traduit par Jean Aubonnet, Paris, *Les Belles lettres,* 1989, 3 tomes, 5 volumes.

— *Les Politiques*, traduit par Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1993, 575 p.

ARON (Raymond), *Introduction à la philosophie politique*, Paris, Livre de poche, 1997 [1e éd. 1952], 253 p.

— « L'essence du totalitarisme. A propos de Hannah Arendt », *Critique,* 1954. Repris dans *Commentaire*, Hiver 2005-06, n° 112, p. 943-54.

— *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, 735 p.

— *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1987 [1e éd. 1965], 370 p.

— *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Paris, Gallimard, Folio, 1998 [1e ed. 1969], 345 p.

— *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, 569 p.

— « l'Europe face à la crise des sociétés industrielles», in *L'Europe des crises*, Bruxelles, Emile Bruylant, 1976, p. 81-142.

— *Le Marxisme de Marx*, Paris, Fallois, 2002, 764 p.

— *Penser la liberté. Penser la démocratie*, recueil de textes préfacé par Nicolas Baverez, Paris, Gallimard, coll. *Quarto*, p. 2005, 1815 p.

ASH (Timothy Garton), *We the People : The Revolution of 89 Witnessed in Warsaw, Budapest, Berlin and Prague*, Cambridge, Granta Books, 1990, 156 p.

AUBENQUE (Pierre), « Encore Heidegger et le nazisme », *Le Débat*, janvier-février 1988, n° 48, p. 113-23.

— *Problèmes aristotéliciens. II. Philosophie pratique*, Paris, Vrin, 2011, 264 p.

AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Paris, Seuil, 1994, vol. 1, livres I à X, 456 p.

AZOUVI (François), REVAULT d'ALLONNES (Myriam) *et alii*, *Paul Ricœur, Cahiers de l'Herne*, Paris, l'Herne, 2004, 361p.

BAECQUE (Antoine), *Le Corps de l'histoire. Métaphores et politique 1770-1800*, Paris, Calmann-Lévy, 1993, 435 p.

BAEHR (Peter), « Identifying the Unprecedented: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Critique of Sociology », *American Sociological Review*, 2002, 67/6, p. 804-31.

— *Hannah Arendt, Totalitarianism and the Social Sciences*, Standford University Press, 2010, 231 p.

BAKUNIAK (Grzegorz) et NOWAK (Krzysztof), « The Creation of a Collective Identity in a Social Movement : the Case of Solidarnosc in Poland », *Theory and Society*, May 1987, 16/3, p. 401-29.

BARBARAS (Renaud), *De l'être du phénomène, essai sur l'ontologie de Merleau-Ponty,* Grenoble, J. Million, 1991, 379 p.

— *La Perception, essai sur le sensible*, Paris, Hatier, 1994, 70 p.

— *Vie et intentionnalité, recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, 222 p.

— *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou, Éd. de la Transparence, 2004, 189 p.

BATESON (Gregory), « Bali: the Value System of a Steady State », *Social Structure, Studies Presented to A.R. Radcliffe-Brown*, éd. par Meyer Fortes, Oxford, Clarendon Press, 1949, p. 35-53.

BATESON (Gregory) et MEAD (Margaret), *Balinese Character: a Photographic Analysis*, New York, New York Academy of Sciences, 1942, 277 p.

BAUMAN (Zygmunt), « On Immoral Reason and Illogical Morality », *POLIN. A Journal of Polish-Jewish Studies*, 1988, vol. 3, p. 294-301.

BECK (Ulrich), « Réinventer l'Europe, une vision cosmopolite », *Cultures et conflits*, hiver 2007, p. 17-29.

BECK (Ulrich) et GRANDE (Edgar), *Pour un Empire européen*, traduit par Aurélie Duthoo, Paris, Flammarion, 2007, 412 p.

BEINER (Ronald), « Arendt and Nationalism », in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, dir. par Dona Villa, Cambridge University Press, 2000, p. 44-62.

BENOIST (Jocelyn), *L'Idée de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 2001, 157 p.

BERNET (Rudolf), *La Vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie,* Paris, PUF, 1994, 335 p.

BERNHARD (Michael), *The Origins of Democratization in Poland. Workers, Intellectuals, and Oppositional Politics 1976-1980*, New-York, Columbia University Press, 1993, 298p.

BESANÇON (Alain), *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Gallimard, Coll. *Tel*, 1996, 384 p.

BIEMEL (Walter), *Écrits sur la phénoménologie*, Paris, Bruxelles, OUSIA, 2009, 352 p.

BLANCKAERT (Claude), *La Nature de la société : organicisme et sciences sociales au XIXe siècle*, Paris, L'Harmattan, 2004, 158 p.

BONALD de (Louis), *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, vol. 1, *Œuvres de M. de Bonald*, tome VIII, Paris, A. Le Clere, 1818, 360 p.

— *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, 3 volumes, *Œuvres de M. de Bonald*, tomes XIII-XV, Paris, A. Le Clère, 1843, 553, 495 et 362 p.

BOURGAULT (Jean), « Repenser le corps politique. "L'apparence organique" du groupe dans la *Critique de la raison dialectique.* », *Temps Modernes*, 2005-07/10, N° 632-324, p. 477-504.

BRAGUE (Rémi), *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme, islam,* Paris, Les éditions de la Transparence, 2006, 432 p.

BREMOND (Paul), LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude, *L'Exemplum*, *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, Turnhout, Brepols, 1982, 166 p.

BRUNETEAU (Bernard), *Les Totalitarismes*, Paris, Armand Colin, 1999, 240 p.

BURNS (James H.), éditeur, et MÉNARD (Jacques), édition française, *La Pensée politique médiévale*, Paris, PUF, 1993, 769 p.

BURRIN (Philippe), *Fascisme, nazisme, autoritarisme*, Paris, Seuil, 2000, 315 p.

CANOVAN (Margaret), *Hannah Arendt : a Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, 1992, 298p.

— « The People, the Masses and the Mobilization of Power : the Paradox of Hannah Arendt's Populism », *Social Research*, Summer 2002, vol. 69, n° 2, p. 403-22.

CASANOVA (Jean-Claude), « Sur le patriotisme européen », *Commentaire*, Printemps 1992, vol. 15, n° 57, p. 5-16.

CASTORIADIS (Cornélius), *L'Institution imaginaire du social*, Paris, Seuil, 1999 [1e éd. 1975], 538 p.

CAVANAUGH (William T.), *Theological Imagination*, London, T&T Clarck, 2002, 126 p.

CAVANAUGH (William T.), SCOTT (Peter) *et alii, The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, Balckwell, 2003, 566 p.

CHRÉTIEN (Jean-Louis), *La Voix nue : phénoménologie de la promesse*, Paris, Éd. de Minuit, 1990, 343 p.

— *De la fatigue*, Paris, Éd. de Minuit, 1996, 169 p.

— *La Joie spacieuse, essai sur la dilatation*, Paris, Éd. de Minuit, 2006, 259 p.

CLASTRES (Pierre), *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éd. de Minuit, 1974, 166 p.

COLAS (Dominique), *Le Léninisme. Philosophie et sociologie politiques du léninisme*, Paris, PUF, 1982, 295 p.

CONNELLY (John), « Foundations for Reconstructing Elites : Communist Education Policies », *East European Politics and Societies*, Fall 1996, volume 10, n° 3, p. 367-92.

— *Captive University : the Sovietization of East German, Czech and Polish Higher Education 1945-56*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000, 432 p.

CONSTANT (Benjamin), *Écrits politiques*, édité et préfacé par Marcel Gauchet, Paris, Gallimard, 1997, 870 p.

COQ (Guy), *Emmanuel Mounier : l'engagement politique*, Paris, Michalon, Le Bien Commun, 2008, 121 p.

COURTINE (Jean-François), *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, 405 p.

— *La Cause de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2007, 276 p.

COURTOIS (Stéphane) et LAZAR (Marc), *Histoire du Parti Communiste Français*, Paris, PUF, 2000 [1e éd. 1994], 480 p.

CRESPIN (Raoul), *Le Christianisme social, 1945-70 : des protestants engagés*, Paris, les Bergers et les Mages, 1993, 433 p.

DEPRETTO (Jean-Paul), « La réalité du stakhanovisme ou Staxanov par lui-même », *Revue des Études Slaves*, 1982, 53/3, p. 337-53.

— *Les Ouvriers en URSS, 1928-41*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, 423 p.

DERATHÉ (Robert), *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970, 473 p.

DESCOMBES (Vincent), « Une philosophie de la première personne », in *Paul Ricœur, Cahiers de l'Herne*, Paris, l'Herne, 2004, p. 219-28.

DEWITTE (Jacques), « Le déni du déjà-là. Sur la posture constructiviste comme manifestation de l'esprit du temps », *Revue du MAUSS*, 2001/1, n° 17, p. 393-409

— *Kolakowski : le clivage de l'humanité*, Paris, Michalon, 2011, 125 p.

DOMENACH (Jean-Luc), « La Chine et les tribulations du totalitarisme », in M. Grawitz et J. Leca (dir.), *Traité de science politique*, vol. 2, Paris, PUF, 1985, p. 238-67.

DUPONT (Pascal), *Vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipse, 2001, 64 p.

DURKHEIM (Émile), *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, coll. *Quadrige*, 1996 [1e éd. 1894], 149 p.

EKIERT (Grzegorz), « Rebellious Poles: Political Crises and Popular Protest under State Socialism, 1945-89 », *East European Politics and Societies*, March 1997, p. 299-338.

FARIAS (Victor), *Heidegger et le nazisme*, traduit par Myriam Benarroch et Jean-Baptiste Grasset, préface de Christian Jambet, Paris, Verdier, 1987, 332 p.

FAYE (Emmanuel), *Heidegger, L'Introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-35*, Paris, Livre de Poche, 2007, 767 p.

FEBVRE (Lucien), *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle*, Paris, Albin Michel, 2003 [1e éd. 1942], 579 p.

FEDIER (François), *Heidegger. Anatomie d'un scandale*, Paris, Robert Laffont, 1988, 241 p.

FEJTÖ (François), *Budapest, la première révolution anti-totalitaire*, Paris, Complexe, 1981, 217 p.

FERRO (Marc), *Des soviets au communisme bureaucratique*, Paris, Gallimard/Julliard, 1980, 264 p.

FERRY (Jean-Marc), *Europe, la voie kantienne. Essai sur l'identité post-nationale,* Paris, Cerf, 2005, 215 p.

FERRY (Jean-Marc) et THIBAUD (Paul), *Discussion sur l'Europe*, Paris, Calmman-Lévy, 1992, 218 p.

FLAMAND (Jacques), *L'Idée de médiation chez Maurice Blondel*, Louvain, Nauwelaerts, 1969, 598 p.

FLYNN (Bernard), *The Political Philosophy of Claude Lefort,* Evanston, Northwestern University Press, 2005, 288 p.

FOISNEAU (Luc), *Hobbes et la toute puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000, 421 p.

FOLSCHEID (Dominique) *et alii*, *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, 1993, 436 p.

FRANCK (Didier), *Chair et corps chez Husserl*, Paris, Éd. de Minuit, 1981, 194 p.

FREUD (Sigmund), *Pour introduire le narcissisme*, traduit par Olivier Mannoni, Paris, Payot, 2012, 156 p.

FREUND (Julien), *L'Essence du politique*, Paris, Dalloz, 2003, 867 p.

FRIEDRICH (Carl J.), éditeur, *Totalitarianism. Proceedings of a Conference Held at the American Academy of Art and Science, 1953.* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1954, 386 p.

FRIEDRICH (Carl J.), et BRZEZINSKI (Zbigniew), *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1965 [1e éd. 1956], 439 p.

FURET (François), *Le Passé d'une illusion*, Paris, Calmann-Lévy Laffont, Livre de Poche, 1996 [1e éd. 1995], 824 p.

— *La Révolution française*, Paris, Gallimard, coll. *Quarto*, 2007, 1055 p.

GAGEY (Henri-Jérôme) et SOULETIE (Jean-Louis), « Sur la théologie politique », *Raisons politiques*, 2001-4, n° 4, p. 168-187.

GAUCHET (Marcel), « L'expérience totalitaire et la pensée du politique », *Esprit*, juillet-août 1976, p. 3-28.

— *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, coll. *Folio essais*, 2007 [1e éd. 1985], 457 p.

— « Droite et gauche », in, NORA, Pierre (dir.), *Les Lieux de Mémoire*, vol. III. *La Nation 1. Conflits et partages*, Paris, Gallimard, 1986, p. 247-316.

— *La Condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, 557 p.

GIERKE Von (Otto), *Théories politiques du Moyen Âge,* traduit par Jean de Pange, préface de Jean-Louis Halpérin, Paris, Dalloz, 2007, 291 p.

GLÉONEC (Anne), *Du corps au corps politique ? Pour une refonte phénoménologique de l'analogie*. Thèse dirigée par Étienne Tassin, Paris VII, 2011, 816 p.

GOETHE (Johann Wolfgang), *Matériaux pour l'histoire de la théorie des couleurs*, Traduit par Maurice Elie, préface d'Eliane Escoubas, Toulouse, Presses Universitaires du Miral, 2003, 475 p.

GOUREVITCH (Aaron J.), *Les Catégories de la culture médiévale*, traduit par Hélène Courtin et Nina Godneff, préface de Georges Duby, Paris, Gallimard, 1983, 340 p.

GROSS (Jan T.), "Social Consequences of War : Preliminaries to the Study of Imposition of Communist Regimes in East-central Europe", *East European Politics and Society*, March 1989, 3/2, p. 198-214.

GROSSMAN (Vassili), *Œuvres,* édition établie et présentée par Tzvetan Todorov, traduit par Alexis Berelowitch, Anne Coldefy-Faucard, Jacqueline Lafond *et alii*, Paris, Robert Laffont, Bouqui, 2006,1098 p.

— *La paix soit avec vous*, traduit par Nilima Changkakoti, préface de Shimon Markish, Lausanne, l'Âge d'Homme, 2007, 175 p.

GUIZOT (François), *Cours d'histoire moderne. Histoire générale de la civilisation en Europe, de la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, volume I, leçons I à XIV, Paris, Pichon et Didier, 1828, 43 p.

— *Essais sur l'histoire de France. Pour servir de complément aux observations sur l'histoire de France de l'Abbé Mably*, Paris, Ladrange, 1836, 508 p.

HABIB (Claude), MOUCHARD (Claude) *et alii*, *La Démocratie à l'œuvre. Autour de Claude Lefort*, Paris, Esprit, 1993, 381 p.

HAMILTON (Alexander), MADISON (James), JAY (John), *The Federalist Papers,* éd. par Clinton Rossiter, introduction et notes par Charles R. Kesler, New York, Signet Classic, 2003, 648 p.

— *Le Fédéraliste*, édition critique, traduction et introduction par Anne Amiel, Paris, Garnier Classiques, 2012, 648 p.

HASSNER (Pierre), « La philosophie politique de M. Eric Weil », *Revue française de science politique*, 1958, 8/2, p. 423-431.

HAVEL (Vaclav), *La Grande roue,* traduit par Ivan Palec, Paris, Gallimard, 1987, 152 p.

— *Tentation assainissement*, traduit par Erika Abrams, Paris, Gallimard, 1991, 222 p.

— *Essais politiques*, textes réunis par Roger Errera et Jan Vladislav, Paris, Seuil, 1991, 255 p.

— *Le rapport dont vous êtes l'objet. Plus moyen de se concentrer*, adaptation du tchèque par Milan Kepel, Paris, Gallimard, 1992, 181 p.

— *The Garden Party and Other Plays*, traduit par Vera Blackwell *et alii*, New York, Grove Press, 1994, 273 p.

HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich), *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006 [1e éd. 1807], 701 p.

HEIDEGGER (Martin), *Être et Temps*, traduit par François Vezein, Paris, Gallimard, coll. *Nrf*, 1986 [1e éd. 1927], 589 p.

— *Concepts fondamentaux de la métaphysique : monde-finitude-solitude* (cours 1923-44), éd. par Friedrich Wilhelm von Hermann, traduit par Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992, 548 p.

HERMET (Guy), *Totalitarismes*, Paris, Economica, 1984, 254 p.

HOBBES (Thomas), *Du citoyen*, traduit par Samuel Sorbière, corrigé par Simone Goyard-Fabre, Paris, Flammarion, 1982 [1e ed. 1642], 408 p.

— *Leviathan*, édition dirigée par Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 [1e ed. 1651], 519 p.

— *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil*, traduit, annoté et introduit par Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000, 1027 p.

HOMÈRE, *Iliade*, traduit par Paul Mazon, préface de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Gallimard, 2005 [éd. 1975], 503 p.

HOURMANT (François), *Au pays de l'avenir radieux. Voyages des intellectuels français en URSS, à Cuba et en Chine populaire*, Paris, Aubier, 2000, 281 p.

HOUSSET (Emmanuel), *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997, 318 p.

— *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000, 270 p.

HUSSERL (Edmund), *Philosophie de l'arithmétique, recherches psychologiques et logiques*, traduit par Jacques English, Paris, PUF, 1972 [1e éd. 1891], 463 p.

— *Recherches logiques 1. Prolégomènes à la logique pure*, traduit par Hubert Elie, Aron L. Kelkel, René Schérer, Paris, PUF, 1990 [1e éd. 1900-01], 304 p.

— *La Philosophie comme science rigoureuse,* traduit par Marc de Launay, Paris, PUF, 1989 [1e éd. 1911], 86 p.

— *Idées directrices pour une phénoménologie,* traduit par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 2005 [1e éd. 1913], 567 p.

— *Méditations cartésiennes*, *introduction à la phénoménologie*, traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 2001 [1e éd. 1931], 256 p.

— *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, traduit par Eliane Escoubas, Paris, PUF, 1982 [1e éd. 1952], 418 p.

— *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 2004 [1e éd. 1954], 589 p.

JANICAUD (Dominique), « La politique introuvable ? », in *Phénoménologie et politique. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, dir. Lories et Stevens, Bruxelles, OUSIA, 1989, p. 333-62.

— *Le Tournant théologique de la phénoménologique*, Paris, Éd. de l'éclat, 1991, 95 p.,

— *La Phénoménologie éclatée*, Paris, Ed. de l'éclat, 1998, 119 p.

JONAS (Hans), « Heidegger et la théologie », traduit dans *Le Phénomène de la vie, vers une biologie philosophique*, traduit par Danielle Lories, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 239-62.

KANT (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, traduit et annoté par André Tremesaygues et Bernard Pacaud, préface de Charles Serrus, Paris, PUF, coll. *Quadrige*, 1997 [éd. Remaniée 1787], 584 p.

KANTOROWICZ (Ernst), *Les Deux corps du roi,* in *Œuvres*, traduit par Jean-Philippe Genet et Nicole Genet, Paris, Gallimard, coll. *Quarto*, 2000, p. 643-1222.

KARDINER (Abram), *The Individual and his Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, New York, Colombia University Press, 1949, 503 p.

KEANE (John), *Vaclav Havel. A Political Tragedy in Six Acts*, London, Bloomsbury, 1999, 532 p.

KENNEY (Padraic), *Rebuilding Poland. Workers and Communists 1945-50*, Ithaca, Cornell University Press, 1997, 360 p.

KERSHAW (Ian), *Qu'est-ce que le nazisme ? Problèmes et perspectives d'interprétation*, traduit par Jacqueline Carnaud, Paris, Gallimard, 1997, 534 p.

KERSTEN (Krystyna), *The Establishment of Communist Rule in Poland : 1943-1948,* Berkeley, University of California Press, 1991, 535p.

KEYT (David) et MILLER (Fred D.), éditeurs, *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, 407 p.

KLEMPERER (Victor), *LTI. La Langue du IIIe Reich*, traduit par Élisabeth Guillot, présenté par Sonia Combe et Alain Brossat, Paris, Albin Michel, Pocket, 1996, 375 p.

KOLAKOWSKI (Leszek), *L'Esprit révolutionnaire*, traduit et postfacé par Jacques Dewitte, Bruxelles, Ed. Complexes, 1978 [1e parution des textes 1970-73], 303 p.

— « The Myth of Human Self-Identity : Unity of Civil and Political Society in Socialist Thought », in Leszek Kolakowski et Stuart Hampshire (éd.), *The Socialist Idea: a Reappraisal*, London, Weiden Feld and Nicolson, 1974, p. 18-35.

— « The Marxist Roots of Stalinism », in Robert Tucker (éd.), *Stalinism, Essays in Historical Interpretation*, New York, Norton, 1977, repris dans *My Correct Views on Everything*, South Bend, Indiana, St. Augustine's Press, 2004, p. 27-44.

— *Main Currents of Marxism; its Rise, Growth and Dissolution*, Oxford, Clarendon Press, 1978, 3 volumes, 434, 542, 548 p.

— « Totalitarianism and the Virtue of Lie » in I. Howe (éd.), *1984 Revisited. Totalitarianism in our Century*, New York, Harper and Row Publishers, 1983, p. 122-35.

KOLAKOWSKI (Leszek) et HAMPSHIRE (Stuart), éditeurs, *The Socialist Idea: a Reappraisal*, London, Weiden Feld and Nicolson, 1974, 272 p.

KUBIK (Jan), « Who has done it: Workers or Intellectuals? Controversy over Solidarity's Origin and Social Composition », *Theory and Society*, 1994, 23. p. 441-66.

KULA (Marcin), « Poland in the Eighties: the Intertwining of the Social Protest with the Struggle of National Emancipation », *Polish Sociological Review*, vol. 103, n° 3, 1993, p. 187-200.

KULLMANN (Walter), « Man as a Political Animal in Aristotle », in *A Companion to Aristotle's Politics*, éd. par David Keyt et Fred D. Miller, Oxford, Blackwell, p. 94-117.

LA BOÉTIE de (Étienne), *Le Discours de la servitude volontaire*, suivi de *La Boétie et la question du politique*, Paris, Payot, 2002 [1e éd. 1574], 335 p.

LACOUE-LABARTHE (Philippe), *La Fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, Strasbourg, Association des publications près les Universités de Strasbourg, 1987, 94 p.

LAGROYE (Jacques), *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*, Paris, Economica, 2009, 182 p.

LAGROYE (Jacques), OFFERLÉ (Michel) *et alii*, *Sociologie de l'institution*, Paris, Belin, 2011, 400 p.

LAMBERT (Johann Heinrich), *Nouvel organon, phénoménologie*, traduit par Gilbert Fanfalone, Paris, Vrin, 2002 [1e éd. 1764], 219 p.

LEGROS (Robert), *L'Idée d'humanité*, Paris, Livre de Poche, 2006 [1e éd. 1990], 316 p.

— « Hannah Arendt et le retour au monde de la vie », in Maurice Weyembergh et Anne-Marie Roviello (coordination scientifique), *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, p. 125-42.

— « Phénoménologie politique », in *Dictionnaire de philosophie politique*, dirigé par Philippe Raynaud et Stéphane Rials, Paris, PUF, 2003 [1e éd. 1996], p. 544-47.

— *L'Avènement de la démocratie*, Paris, Grasset, 1999, 392 p.

LE MOIGNE (Nicolas), *La réception des « Deux corps du Roi » en France.* Mémoire de diplôme dirigé par Nicolas Offenstadt, IEP de Paris, 1999, 140 f.

LEVI (Primo), *Maintenant ou jamais*, traduit par Roland Stragliati, Paris, 10/18, 1983, 279 p.

LEVINAS (Emmanuel), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982 [1e éd. 1949], 236 p.

— *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, 2004 [1e éd. 1974], 220 p.

LÉVI-STRAUSS (Claude), *Race et histoire*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1987 [1e éd. 1952], 127 p.

LÉVY (René), *Disgrâce du signe,* Paris, L'Âge d'Homme, 2012, 200 p.

LEYS (Simon), *Ombres chinoises*, Paris, Union générale d'éditions, 1974, 312 p.

LIEBESCHÜTZ (Hans), « John of Salisbury and Pseudo-Plutarch », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1943, 6, p. 33-39.

LORIES (Danielle), STEVENS (Bernard) *et alii*, *Phénoménologie et politique. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*, OUSIA, Bruxelles, 1989, 519 p.

LÖWITH (Karl), « Les implications politiques de la philosophie existentielle de Heidegger », *Les Temps Modernes,* 1946, réédité dans *Les Temps Modernes*, juillet-octobre 2008, n° 650, p. 10-25.

LUBAC de (Henri), *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*, Paris, éd. Du Cerf, nouvelle édition, 2010 [1e éd. 1944], 592 p.

— *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris, Aubier Montaigne, 167, 224 p.

LUKACS (György), *Histoire et conscience de classe*, traduit par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Éd. de Minuit, 1984 [1e éd. 1923], 417 p.

— *Balzac et le réalisme français*, traduit par Paul Laveau, préface de Gérard Gengembre, Paris, La Découverte, 1999 [1e éd. 1951], 111 p.

MAISTRE de (Joseph)*, Œuvres complètes*, vol. 1, Lyon, Vitte et Perrusell, 1884, 632 p.

— *Œuvres*, textes établis et présentés par Pierre Glaudes, Paris, Robert Laffont, 2007, 1348 p.

MALIA (Martin), *La Tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie : 1917-1991*, traduit par Jean-Pierre Bardos, Paris, Seuil, 1999 [1e éd. 1994], 686 p.

MANENT (Pierre), *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2001, 344 p.

— *Enquête dur la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. *Tel*, 2007, 472 p.

— *Les Métamorphoses de la cité*, Paris, Flammarion, 20120, 424 p.

MANIN (Bernard), *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996, 319 p.

MARION (Jean-Luc), *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF, 1989, 312 p.

— *Étant donné : essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1998, 452 p.

— *De surcroît : étude sur les phénomènes saturés*, Paris, PUF, 2001, 297 p.

— *Le Phénomène érotique : six méditations*, Paris, Grasset, 2003, 344 p.

— Émission radiophonique « A voix nue », présenté par Jean-Maurice de Montremy, produit par Jean Lebrun, France culture, 26 janvier 2010.

MARX (Karl), *Œuvres philosophiques*, tome 1, traduit par Jules Molitor, Paris, Alfred Costes, 1927, 214 p.

MICHEL (Johann), *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, 2006, 500 p.

— « Le libéralisme politique de Paul Ricœur à l'épreuve des totalitarismes », *Cités*, 2008-1, n°33, p. 17-30.

MILBANK (John), *Theology and Social Theories. Beyond Secular Reason*, Oxford, Blackwell, 1995, 443 p.

MILBANK (John), PICKSTOCK (Catherine), WARD (Graham), *Radical Orthodoxy : a New Theology*, London, Routledge, 1999, 285 p.

MINK (Georges), *Vie et mort du bloc soviétique*, Paris, Casterman, 1997, 159 p.

MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, Paris, Gallimard, 1995 [1e éd. 1758], 2 volumes, 1627 p.

MOREL (Pierre-Marie) *et alii*, *Aristote et la notion de nature: enjeux épistémologiques et pratiques*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1997, 182 p.

MOUNIER (Emmanuel), *Le Personnalisme*, Paris, PUF, coll. *Que sais-je ?*, 1978, 127 p.

NEDERMAN (Cary J.), « The Aristotelian Concept of the Mean and John of Salisbury's Concept of Liberty », *Vivarium,* XXIV, 1986, p. 128-42.

— « The Physiological Significance of the Organic Metaphor in John of Salisbury's *Policraticus* », *History of Political Thought*, VIII, 11, Spring 1987, p. 211-23.

— *John of Salisbury*, Tempe Arizona, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2005, 100 p.

PAPAIOANNOU (Kostas), *Marx et les marxistes*, Paris, Gallimard, coll. *Tel*, 2001, 505 p.

PASCAL, *Pensées*, édition établie et présentée par Philippe Sellier, Paris, Pocket, 2003 [1e ed. 1670], 592 p.

PÉGUY (Charles), *Œuvres en prose 1909-14*, Paris, Gallimard, coll. *La Pléiade*, 1961, 1641 p.

PERREAU-SAUSSINE (Émile), *Catholicisme et démocratie. Une histoire de la pensée politique*, Paris, Cerf, 2011, 272 p.

PETIT (Jean-François), *Philosophie et théologie dans la formation du personnalisme d'Emmanuel Mounier*, Paris, Cerf, 2006, 257 p.

POLTIER (Hugues), *Claude Lefort : la découverte du politique*, Paris, Michalon, 1997, 117 p.

POMIAN (Krzysztof), *La Pologne: défi à l'impossible? De la révolte de Poznan à « Solidarité »*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1982, 237p.

POPPER (Karl), *Open Society and its Ennemies,* Princeton, Princeton University Press, 1963 [1e éd. 1945], 2 vol., 351 et 420 p.

— *La Société ouverte et ses ennemis*, traduit par Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris, Seuil, 1979, 2 vol., 256 et 254 p.

PRANCHÈRE (Jean-Yves), *L'Autorité contre les Lumières : la philosophie de Joseph de Maistre*, Genève, Droz, 2004, 472 p.

— « Totalité sociale et hiérarchie : la sociologie théologique de Louis de Bonald », *Revue européenne des sciences sociales*, 2011-2, 49/2, p. 145-67.

PROKHOVNIK (Raia), *Rhetoric and Philosophy in Hobbes' Leviathan*, New York, Garland, 1991, 249 p.

QUEVAL (Isabelle), « Le dépassement de soi, figure du sport contemporain », *Le Débat*, mars-avril 2001, n° 114, p. 103-24.

— *Le Corps aujourd'hui*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2008, 455 p.

RAYNAUD (Philippe), RIALS (Stéphane) *et alii*, *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, coll. *Quadrige*, 2003, 892 p.

REVAULT-D'ALLONNES (Myriam), *Merleau-Ponty, la Chair du politique*, Paris, Michalon, 2001, 123 p.

RICHIR (Marc), *Phénoménologie et institution symbolique*, Montbonnot-Saint-Martin, J. Million, 1988, 383 p.

— « Le problème de l'incarnation dans la phénoménologie », in *L'Âme et le corps : philosophique et psychiatrie*, dir. Michel-Pierre Haroche, Paris, Plon, 1990, p. 163-84.

— *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, 485 p.

— *Le Corps. Essai sur l'intériorité*, Paris Hatier, 1994, 77 p.

RIVELAYGUE (Jacques), *Leçons de métaphysique allemande*, Paris, Grasset, 1990-92, tome I et II, 474 et 503 p.

ROMILLY de (Jacqueline), *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, Fallois, 1989, 206 p.

— *La Loi dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, 266 p.

ROSANVALLON (Pierre), *Le Peuple introuvable : histoire de la représentation démocratique en France,* Paris, Gallimard, 1998, 379 p.

ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Œuvres complètes 1. Les Confessions et autre écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, coll. *La Pléiade*, 1976, 1969 p.

ROUSSO (Henry) *et alii*, *Stalinisme et Nazisme. Histoire et mémoire comparées*, Bruxelles, Éd. Complexes, 1999, 387 p.

ROVIELLO (Anne-Marie), WEYEMBERGH (Maurice), coordination scientifique, *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992, 173 p.

SALISBURY of, (John) - Ioannis Saresberiensis, *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, éd. par Clemens CI. Webb, Francfort-sur-le-Main, Minerva 1965 [1156], 2 volumes, 368 et 511 p.

— *Policraticus,* traduit par Denis Foulechat, présentation Charles Brucker, Nancy, PUN, 1985, Paris, Droz, 1985-2006, 3 volumes, 118, 449, 907 p.

— *Policraticus*, (sélection des textes les plus importants du livre), éd. par Cary J. Nederman, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 240 p.

— *The Stateman's Book of John of Salisbury. Being the 4th, 5th, 6th books and a selection of the 7th and 8th books of the Policraticus,* traduit et présenté par John Dickinson, New York, Russel and Russel, 1963, 410 p.

— *Frivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers* (traduction partielle des livres 7 et 8 du *Policraticus*), traduit par Joseph B. Pike, London, H. Milford, 1938, 436 p.

SARTRE (Jean-Paul), *La Transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 2003 [1e éd. 1936], 217 p.

— « Les communistes et la paix », *Les Temps Modernes*, I, juillet 1982, n° 81, II, octobre-novembre 1952, n° 84-85, III, avril 1954, n° 101.

— *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1960, 725 p.

— *Critique de la raison dialectique 1. Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960, 759 p.

— « Merleau-Ponty vivant », *Les Temps Modernes*, octobre 1961, n° 184-85, p. 304-76.

SCHAPIRO (Leonard), *De Lénine à Staline. Histoire du Parti Communiste d'Union Soviétique*,traduit par Aanda Golem, Paris, Gallimard, *Nrf*, 1967, 694 p.

SCHLANGER (Judith), *Les Métaphores de l'organisme*, Paris, L'Harmattan, 1995 [1e éd. 1971], 262 p.

SCHNELL (Alexander), *De l'existence ouverte au monde fini : Heidegger 1925-30*, Paris, Vrin, 2005, 255 p.

SINIAVSKI (Andreï), *La Civilisation soviétique*, traduit par Annie Sabatier et Catherine Prokhoroff, Paris, Albin Michel, 1989, 345 p.

SIRINELLI (Jean-François), *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*, Paris, Hachette Littératures, 1999 [1e éd. 1995], 395 p.

SKINNER (Quentin), *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 477 p.

SOLJENITSYNE (Alexandre), *L'Archipel du Goulag*, traduit par Jacqueline Lafond, José Johannet, René Marichal *et alii*, Paris, Seuil, 1974-76, 3 volumes, 446, 505, 468 p.

SORELL (Tom), *Hobbes,* London, Routledge, 1986, 163 p.

SPAEMANN (Robert), *Un philosophe face à la révolution*, *la pensée politique de Louis de Bonald*, Paris, Hora Decima, 2008, 252 p.

SPIEGELBERG (Herbert), *The Phenomenological Movement: a Historical Introduction*, The Hague, M. Nijhoff, 1982, 768 p.

STRAUSS (Léo), *La Philosophie politique de Hobbes*, traduit par André Enegrén et Marc de Launay, Paris, Belin, 1991, 298 p.

SZUREK (Jean-Charles), *Aux origines paysannes de la crise polonaise*, Le Paradou, Actes Sud, 1982, 178p.

TALMON (Jacob L.), *Les Origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1966, 412 p.

TAMINIAUX (Jacques), *La Fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992, 246 p.

— *Sillages phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Bruxelles, Ousia, 2002, 296 p.

— *Maillons herméneutiques. Études de poétique, de politique et de phénoménologie*, Paris, PUF, 2009.

TASSIN (Étienne), *Le Trésor perdu : Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999, 591 p.

— « Hannah Arendt et la spécificité du totalitarisme », *Revue Française d'Histoire des Idées politiques*, 2ème semestre 1997, n° 6, p. 367-88.

TERREL (Jean), *Hobbes, matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994, 397 p.

THÉVENAZ (Pierre), *De Husserl à Merleau-Ponty : qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1966, 118 p.

THOMAS-FOGIEL (Isabelle), « Fichte et la phénoménologie actuelle : la question de l'infini », Communication à l'université d'Ottawa disponible sur le site de l'université : http://artsites.uottawa.ca/isabelle-thomas-fogiel/doc/LevinasFichte.pdf.

THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, traduit par Denis Roussel, préf. Pierre Vidal-Naquet, Paris, Gallimard, 2005 [éd. 2000], 900 p.

TOCQUEVILLE de (Alexis), *De la démocratie en Amérique*, 2 volumes, Paris, Gallimard, 1986 [1e éd. 1935-40], 631 et 471 p.

TÖNNIES (Ferdinand), *Communauté et société*, traduit et annoté par Niall Bond et Sylvie Mesure, Paris, PUF, 2010 [1e éd. 1922], 267 p.

TOULEMONT (René), *L'Essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962, 345 p.

TRAVERSO (Enzo), choix des textes et présentation, *Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Paris, Seuil, 2001, 223 p.

TSAO (Roy T.), « The Three Phases of Arendt's Theory of Totalitarianism », *Social Research,* Summer 2002, vol. 69, n°2, p. 579-619.

ULLMANN (Walter), *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, Methuen, 1961, 320 p.

VAISSIÉ (Cécile), « Littérature et pouvoir soviétique : la publication de "Pour une juste cause", le roman de Vassili de Grossman », *Communisme*, 2001-01/06, n° 65-66, p. 7-24.

— *Les Ingénieurs de l'âme en chef. Littérature et politique en URSS (1944-86)*, Paris, Belin, 2008, 515 p.

VERGNIÈRES (Solange), *Éthique et politique chez Aristote : physis, ethos, nomos*, Paris, PUF, 1995, 308 p.

VIGNE (Éric), « Stakhanov, ce héros normatif », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 1984, 1/1, p. 23-30.

VOEGELIN (Éric), « The Origins of Totalitariansim », *The Review of Politics,* January 1953, p. 68-76.

WAELHENS de (Alphonse), « La philosophie de Heidegger et le nazisme », *Les Temps Modernes*, 1947, réédité dans *Les Temps Modernes*, juillet-octobre 2008, n° 650, p. 26-36.

WAHL (Jean) *et alii*, *Le Choix, le monde, l'existence*, Grenoble, B. Arthaud, 1947, 199 p.

WALICKI (Andrzej), « Totalitarianism and Detotalitarization: the Case of Poland », *The Review of Politics,* Summer 1996, 58/3, 505-30.

WALZER (Michael), *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983, 345 p.

— « Liberalism and the Art of Separation », *Political Theory*, August 1984, 12/3, p. 315-30

WEBER (Max), *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1904-05]. Précédé de *Remarque préliminaire au recueil d'études de sociologie de la religion.* Suivi de *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, traduit par Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion, 2000, 394 p.

WEIL (Éric,) *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1989, 261 p.

WERTH (Nicolas), *L'Ivrogne et la marchande de fleurs. Autopsie d'un meurtre de masse 1937-38*, Paris, Tallandier, 2009, 335 p.

WHITESIDE (Kerry H.), *Merleau-Ponty and the Foundation of Existential Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1988, 339 p.

WHITFIELD (Stephen J.), *Into the Dark : Arendt and Totalitarianism*, Philadelphia, Temple University Press, 1980, 338 p.

WOLFF (Francis), *Aristote et la politique*, Paris, PUF, 1991, 125 p.