

PREALABLE ETHIQUE DE LA SOCIETE CIVILE

Disjonctions et conjonctions

PAR

Raphaël DRAI

Professeur à l'Université d'Amiens

I. — ETHIQUE ET MORALISME

Par définition, une question préalable, au sens courant du mot, n'a pas pour but de se substituer à un débat mais de clarifier une ou plusieurs de ses orientations jugées déterminantes. Une question préalable portant sur l'éthique et la société civile se propose surtout d'examiner l'une des dimensions de celle-ci que des approches sociologisantes ou psychologisantes, ou de pure technique juridique, occultent et refoulent alors que le thème de l'éthique, lié à l'émergence même de la philosophie occidentale, et d'une manière plus générale à celle de la conscience¹, ne cesse de s'exprimer aujourd'hui dans des contextes très diversifiés où sa signification originelle paraît moins bien perçue que ses intentions propitiatoires, conjuratoires ou incantatoires.

Mais il nous faut préciser davantage les motifs de ce questionnement préalable dont les principales étapes de son développement seront indiquées plus loin. Ces motifs sont de deux ordres, les uns tiennent à l'ambiguïté ou à la polysémie de la formule « Société Civile », les autres au

1. Cf. Heidegger, *La parole d'Anaximandre*, in *Chemins qui ne mènent nulle part, Idées*, Gallimard, 1980, p. 387.

caractère incertain, et polémique parfois, du terme « éthique » qui ne semble pas débarrassé des connotations « idéalistes », ou « religieuses », qui ont pu longtemps le rendre tabou dans le vocabulaire des sciences sociales et le disqualifier au regard des « valeurs », souvent tout aussi incertaines, qui s'investissaient dans l'idée de modernité et dans celle d'objectivité scientifique.

A) Polysémie de la formule « Société Civile »

« Société Civile » ne renvoie pas à une notion homogène, univoque. Elle apparaît plutôt « synonymique », susceptible d'être facilement remplacée par une formule au sens approché — ou approximatif. On l'observe par exemple dans les différences de traduction de l'expression *Politeia* chez Aristote. Tricot la traduit par société civile², Aubonnet par « politique »³. Ces deux traductions se recouvrent-elles ou bien introduisent-elles aussi des oppositions de sens, ou même un clivage entre concepts ? On pourrait déjà en débattre longuement dans le seul cadre de l'œuvre d'Aristote⁴ mais ce débat se légitime davantage au regard des interrogations actuelles sur la société civile si celle-ci se présente dans ses structures, ses interventions et ses modalités de régulations, tant intérieures qu'externes, comme une alternative à la crise de la *forme* étatique. Et aussi dans la mesure où elle met en cause les processus de socialisations et de régulations économiques déterminés par la tendance jugée désormais libéricide et stérile au « Tout Etat »⁵.

Cette polysémie n'est pas seulement linguistique. Elle risque encore d'engendrer des malentendus tenaces sur la nature même de la société civile et sur le caractère accidentel et transitoire, ou au contraire essentiel et inéluctable, de l'État, véritable *fatum* institutionnel d'une société qualifiée alors de civile par anti-phrase, ou par anticipation utopiste, parce qu'à l'examen elle ne mériterait pas une telle dénomination à cause de ses clivages et de ses déchirements. Déjà, la formulation cicéronienne suivante apparaît à ce point de vue fort révélatrice : « Pour qu'un fonds me revienne, cela peut être fait par le testament de quelqu'un mais pour que je conserve ce qui est devenu mien, cela ne peut se produire que selon le droit civil. Le fonds peut être laissé par le père mais l'usucapion du fonds, c'est-à-dire la fin des soucis, des périls et des procès n'est pas laissé par le père mais par la loi. Les servitudes d'aqueduc, de puisage, de voies, de chemins sont laissées par le père mais la confirmation de l'*auctoritas* de toutes ces choses est tirée du droit civil. »⁶

2. Editions Vrin, 1982.

4. Gomez-Pin, *Ordre et substance. L'enjeu de la quête aristotélicienne*, Athropos, 1977.

5. Cf. l'intervention de Danièle Lochak, et les travaux de la Commission B. Barret-Kriegel sur la Modernisation de l'État.

6. *Pro Caecina*, cité par Pierre Noailles, *Du Droit sacré au Droit civil - Cours de Droit Romain Approfondi*, Sirey, 1949, p. 256.

Dans ce contexte, il ressort clairement que l'idée cicéronienne de société civile ne recouvre pas exactement celle à laquelle l'on se réfère aujourd'hui même confusément — à moins de rechercher chez Cicéron les rationalisations juridiques et philosophiques de la société dite duale. Chez Cicéron, civil s'oppose à privé, ou plus exactement encore à privatif, pour caractériser un régime de propriété aléatoire et menacé — notamment par les dangers de la guerre civile et la présence turbulente des esclaves. Par suite, la propriété privée doit être garantie par l'intervention du législateur, laquelle implique nécessairement la présence et l'action d'un pouvoir qui transcende tant la forme républicaine que la forme impériale — d'un pouvoir susceptible d'user, si nécessaire, de violence à l'encontre des perturbateurs de l'ordre dit civil et de la quiète jouissance qui doit le caractériser. Contradiction flagrante avec l'idéal illusoire de concitoyenneté auquel Benveniste par exemple assimilait la *civitas* romaine⁷. Pour dissiper ces ambiguïtés, on doit rappeler que *civil*, étymologiquement, vient de *cives* qui renvoie à l'idée d'une communauté fortement ressentie⁸. Or la société civile cicéronienne exclut par définition une large partie de la population : la population servile et le groupe des esclaves⁹. La société civile cicéronienne — privative et élitiste — en régression par rapport à la société grecque pourtant esclavagiste elle aussi — cette société civile se présente surtout comme l'auto-justification de la classe des propriétaires romains désireux de préserver leur patrimoine et d'en jouir tranquillement¹⁰. L'aspiration qui s'exprime aujourd'hui dans la référence à la société civile est, au contraire, celle de constituer un *ensemble*, inclusif et relationnel, et non pas une société clivée et hiérarchisée.

D'où cette première interrogation, éthique en effet : quel est le fondement et la justification de la préférence pour la relationalité et l'inclusion ? Les valeurs sont-elles des nécessités fonctionnelles ou des exigences d'une autre ordre ? Dans ce cas, comment les exprimer non pas en termes de morale, selon le mot de Nietzsche, mais de sorte qu'elles engagent la réflexion et l'enquête du politologue ? Car la polysémie de la formule société civile ne doit pas masquer une autre de ses caractéristiques : celle d'apparaître comme l'opposé, ou le négatif, d'autres termes avec lesquels elle se trouve couplée : ainsi des binômes civil-religieux, civil-naturel ou sauvage, civil-militaire. En quoi consiste le sens *positif* et le domaine propre du « civil » ? L'interrogation se nourrit des nombreux débats de la vie politique contemporaine. Ainsi, la querelle sur la laïcité n'a fait qu'actualiser un vieil affrontement qui tient à la genèse même du concept d'Etat et de l'idée de modernité¹¹. L'on ne saurait non plus éluder l'opposition civil-militaire, beaucoup moins nette que ne la donnent à voir

7. Deux modèles linguistiques de la cité, in *Problèmes de linguistique générale*, Tel, Gallimard, 1980, p. 272.

8. A. Arnout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Histoire des mots, Klincksieck.

9. De *Haruspices*.

10. C. Rouland, *Rome, démocratie impossible*, Actes Sud, 1979.

11. Opposée à celle de religiosité despotique.

des délimitations strictement juridiques dans une époque marquée par la « guerre » économique et par la militarisation des consciences¹². Par ailleurs la société civile doit-elle être considérée comme un concept « ouvert », ou déjà répulsif face au « retour du religieux » ? Les deux exigences précédentes de clarification se rejoignent dès l'instant que la conflictualité religieuse en arrive au point où elle se militarise, au plan international, et où elle engendre de graves tensions inter-communautaires dans des collectivités nationales qui ressentent mal les transformations de leur « identité » traditionnelles, et pour lesquelles le qualificatif de civil reste à redéfinir¹³.

B) *Approche comportementale de l'éthique*

Polysémie, contradictions, conflictualité manifeste ou potentielle, ne seraient que superficielles si par ailleurs elle n'étaient aggravées par des contre-sens plus philosophiques. On s'en rend compte en rapportant la formule « société civile » à l'un de ses contextes les plus structurés ; les « Principes de la philosophie du Droit » de Hegel¹⁴. La société civile y apparaît comme l'un des moments de l'évolution de l'esprit humain, depuis la subjectivité particularisée jusqu'à la moralité concrète fondée sur l'aptitude à la reconnaissance d'autrui. Dans cette évolution vers l'Etat, la société civile désigne une phase intermédiaire, de transition, caractérisée notamment par le développement du marché, espace-temps dans lequel les subjectivités particulières font l'expérience de la mise en relation, de l'échange, avec la nécessité de la médiation, mais sans aboutir directement à la réciprocité et à la reconnaissance. Cette phase-là caractérisera l'Etat qui, dans la construction hégélienne, désigne autant un dispositif institutionnel qu'un stade supérieur de la conscience ayant accédé au niveau de la moralité concrète, de la moralité en acte différente de celle, narcissique et impuissante, de la belle âme¹⁵.

Par conséquent, dans la construction hégélienne, deux formes de société civile apparaissent, l'une *ante* ou *proto* étatique, celle qu'Hegel qualifie explicitement de société civile bourgeoise (*bürgerliche Gesellschaft*), fondée sur la concurrence des intérêts privés qui la mineraient et la ruineraient s'ils ne se transcendaient pas ; l'autre *post* ou *trans*-étatique, la société civile morale, qui présuppose la réalisation de la phase étatique, au sens éthique que l'on vient de préciser, et qui se qualifie par l'aptitude de ses membres au désintéressement et au souci pour autrui. Société civile et Etat sont donc intégrés dans et par une dynamique de la prise de conscience morale qui peut se révéler structurante et source d'histoire, ou déstructurante, selon son orientation.

12. Selon la formule de Gorbatchev, *Le Monde*, 3 octobre 1985.

13. *La France au Pluriel ?* C.R.I.S.P.A., Pluriel, L'Harmattan, 1984.

14. Collection Idées, Gallimard, 1966.

15. E. Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, Plon, 1964. Cf. Communication de J. Chevallier sur *L'Economie sociale*, *infra*.

L'une des équivoques dans l'usage actuel de la formule société civile opposée au tout État, sinon même à l'État « en soi »¹⁶, découle de ce que l'on perçoit mal — selon la perspective hegelienne — à laquelle de ces deux sociétés civiles l'on se reporte réellement. L'incidence pratique de cette confusion est flagrante : elle touche à des actions gouvernementales jugées insuffisamment « pensées » : la déréglementation, par exemple, qui *présuppose* la constitution de la société civile post-étatique. Mais qu'advient-il si celle-ci n'était pas réellement constituée comme le donnent à penser tant d'indices aux significations convergentes : stagnation du chômage, phobie sécuritaire, peur de l'autre (du proche, comme de l'étranger), idéologie de la concurrence¹⁷ ?

L'approche purement institutionnaliste, et les improvisations gouvernementales qu'elle induit, risque de brouiller le critère éthique central dans la construction hegelienne. Pour autant ce critère est-il transposable tel quel pour clarifier le sens de ces pratiques et leurs références philosophiques et idéologiques ? Si oui, avec quelles adaptations ?

Une réponse affirmative se justifierait précisément par le simple relevé des références actuelles, à l'éthique¹⁸, références émergentes dans les discours politiques ou doctrinaux qui motivent certaines modalités du contrôle social des évolutions technologiques, biologiques ou médicales. Doit-on pour autant les entériner globalement en méconnaissant ou en minimisant tout l'intense et récurrent débat inhérent à la notion d'éthique dans la pensée occidentale ?

Cette vérification préliminaire, on en a perçu le bien-fondé avec Cicéron. Elle traverse également toute l'éthique grecque¹⁹. On la voit scinder la théologie chrétienne. Au XIX^e, au XX^e siècle l'éthique est contestée, suspectée, par Marx qui y décele la rationalisation et l'auto-justification déculpabilisantes de la classe possédante²⁰, par Nietzsche qui la dénonce comme le camouflage de l'incapacité soit à avouer la volonté de puissance, soit à assumer celui-ci telle une inéluctable condition de la résistance à la décadence²¹, par Freud qui la suspecte d'être l'une des modalités opératoires du sournois²² même si ce débat est en réalité beaucoup plus complexe chez l'inventeur de la psychanalyse.

Et pourtant le besoin d'éthique résiste à ces critiques non seulement parce qu'elles-mêmes semblent justifiées par une option sur des valeurs, mais aussi parce que l'abrogation de l'éthique s'est révélée catastrophique dans les sociétés qui y ont procédé en s'imaginant pouvoir la remplacer par des vademecum idéologiques qui en reprennent l'intentionnalité — souvent

16. Dossier sur la *Déréglementation*, *Le Monde*, octobre 1985.

17. *Politique, fin de siècle, Traverses*, 33-34, janvier 1985.

18. Cf. Alfred Grosser, *Le sel de la terre. Pour l'engagement moral*, Seuil, 1981. en psychanalyse, Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Minuit, 1984. Dans le domaine médical la littérature est très abondante...

19. B. Snell, *The discovery of the mind*, Dover, 1977.

20. *La Sainte famille*, Editions Sociales, 1980.

21. *L'Ante-Christ*, Idées, Gallimard, 1982.

22. *Malaise dans la civilisation*, P.U.F., 1973.

dans la pire des confusions de pensée et de terminologie²³. L'évolution des comportements sociaux et politiques dans un monde dominé par la force et le droit du devenir mot, démontre en tous cas la nécessité de reconsidérer le sens, la place et la fonction de l'éthique tant il est vrai que la notion de dictature du prolétariat ne saurait se manier telle « une vieille savate mais plutôt comme un rasoir particulièrement effilé »²⁴, que la volonté de puissance aboutit à une impasse purement logique dès lors que s'affrontent deux individus dont chacun prétendrait être le surhomme de l'autre, et que si Freud a critiqué l'éthique ritualisée, il n'empêche que l'activité psychanalytique est bel et bien l'effectrice d'une éthique dès lors qu'elle s'interdit — l'ayant reconnue — de favoriser les progrès de la pulsion de mort, même si les cheminements de la pulsion de vie ne lui semblent pas toujours très clairs, ni bien *balisés*²⁵. L'expression société civile est littéralement un pléonasme. Mais psychologiquement une redondance est souvent conjuratoire. Société civile s'oppose ainsi confusément à Société *in-civile*, de pouvoir et d'emprise, où le *moi* et le *mien* n'ont cure du *toi* et du *tien*. Alors, comment définir l'éthique ? Procédant du choix de la vie, elle ne saurait s'enfermer dans une définition qui se voudrait doctrinale, exhaustive, intransgressible. Il apparaît toutefois, en rapprochant les deux sources de la pensée éthique occidentale, celle de la Grèce et celle d'Israël que l'on pourrait en proposer la définition approchée suivante :

L'éthique caractériserait le comportement par lequel le dépassement de l'antinomie, autrement destructrice, du *Je* et du *Tu*²⁶, du *tien* et du *mien*, de la subjectivité et de l'altérité, serait tenté. L'on insistera sur la caractéristique comportementale de l'éthique pour la dégager de ses représentations idéalistes, imaginaires. L'éthique, à cet égard, ne se réduit pas à la formalisation purement intellectualiste de l'ensemble où s'intégreraient le *Je* et le *Tu*, mais surtout à la pratique constitutive d'un tel *ensemble*, lui-même accompli par la réalisation de la *conjonction* qui le qualifie en tant que tel, sur la réalisation du ET, ces deux lettres mutantes de la relationalité interhumaine lorsqu'elle réussit le passage — comme en droit romain par exemple — du *contra* à l'*inter*²⁷. Le comportement éthique se différencie alors de la conduite dogmatique et de la stratégie prédatrice en ce qu'il opte pour la constitution non pas de totalité closes, ou de mondes autarciques, mais d'ensembles conjonctifs dans lesquels chacun se trouve non pas lié, mais relié à autrui, à cet autre qui ne soit ni son double, ni sa redondance existentielle, ni son rival au regard meurtrier, à cet autre qui actualise le sens originel de la notion de *cives* — laquelle étymologiquement se rapporte à l'intuition d'un engendrement commun — et de *Socius* qui marque le cheminement de concert, l'accom-

23. Cf. par exemple, *Le communisme scientifique*, Editions de Moscou, 1969.

24. Trotsky, *Ma vie*, Livre de poche, 1986.

25. E. Erikson, *Ethique et psychanalyse*, Flammarion, 1971.

26. Approche dans Martin Buber, *La vie en dialogue*, Aubier, 1966.

27. P. Noailles, *op. cit.*

pagement, au lieu de la subordination²⁸. La clarification de ces données préliminaires doit maintenant se prolonger dans le corps même de notre analyse. Celle-ci progressera en quatre temps.

1. Le premier sera celui d'une anamnèse. Comment se présente l'articulation de l'éthique, de la société civile et de l'Etat en Grèce et dans l'Israël d'avant la dispersion ? Nous aurons à reconstituer ces précédents et à la fois historiques et épistémologiques en un champ où l'amnésie culturelle tente de s'oublier elle-même dans des improvisations idéologiques et des happenings théoriques qui d'échec en échec semblent préparer le retour du refoulé de la théologie qu'on disait défunte²⁹.

2. Le second sera celui de l'opération méthodologique que nous qualifions de passage à la limite. Comment se présentent les sites « sociaux » (milieu carcéral, site concentrationnaire) où s'opère véritablement la disjonction du *Je* et du *Tu* ? L'exercice du doute est salutaire pour la philosophie spéculative. La cartographie sociale et politique contemporaine indique néanmoins des impasses mortelles qu'il faut savoir reconnaître en tant qu'elles constituent désormais une *expérience*, au sens du learning psychologique et de l'historicité collective.

3. Nous aborderons ensuite le versant alternatif de cette recherche. La société civile ayant recouvré la mémoire, comment fonctionnera-t-elle dans la réalité présente ? Le dépassement du *tien* et du *mien* sont-ils réellement concevables ainsi que l'idée de marché éthique pressentie dans la construction hegelienne ? Un éclairage psychanalytique ne sera pas superflu pour étayer une réponse.

4. Enfin comment passer de l'économique — serait-il psychanalytiquement documenté — de nouveau au social et au politique par où nous reconnaitrons plus nettement l'articulation de la Société civile et de l'Etat ? Précisément par le prolongement naturel de l'étape précédente qui nous conduira de l'emprise à l'ensemble, de Freud à Rousseau. Et Rousseau à son tour nous mènera de la société dis-jonctive à la société conjonctive par la confrontation de deux modalités du langage : le langage de pouvoir, la langue servile, et le langage éthique³⁰ dont nous aurons à découvrir les traits particuliers.

Exposée à la confusion des emplois naïfs et approximatifs, l'idée de société civile peut se désagréger comme une étoffe mal tissée. Rapportée à la chaîne de la mémoire et à la trame du langage relationnel, elle nous laissera décider, avec un discernement plus affiné, s'il ne s'agit à son propos que d'un mythe, n'ayant même pas la consistance et la prégnance des mythes antiques, ou d'une exigence tenace, récurrente comme est tenace et récurrente l'insistance du vivant.

28. E. Ernout et A. Meiller, *op. cit.*

29. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.

30. Socialement constituant, *cf. supra.*

II. — MEMOIRES CULTURELLES

A) *La Grèce ou la société d'amitié limitée*

Le recours à l'histoire ne se réduit pas à une sorte d'opération méthodologique rituelle. Il tend plutôt à retrouver l'antériorité de l'interrogation que nous développons parfois en pleine méconnaissance de sa genèse. Croire, comme disait Bergson, qu'on ne part jamais que de soi-même³¹ aboutirait à une vision trop réductrice ou mégalomaniaque de la subjectivité du chercheur. L'on se demandera donc si l'histoire nous indique des schémas, ébauches, tentatives, correspondant à ce que l'on croit comprendre aujourd'hui sous la formule « Société civile ». A cette fin nous nous rapporterons aux deux références sourcières de la mentalité occidentale, lesquelles au demeurant font plus souvent l'objet de tentatives syncrétiques³² que de véritables efforts de synthèse : la référence grecque et la référence biblique. Les deux cultures où s'insèrent ces références ont-elles eu pour le moins l'intuition de la société civile ? Une réponse affirmative aurait à s'appuyer sur les considérations suivantes :

S'agissant de la Grèce antique deux passages des *Lois*³³ de Platon se révèlent d'un intérêt particulier. Au livre I Platon définit sa propre conception de l'organisation politique. A l'opposé de la conception du Lacedémonien, son interlocuteur, pour Platon la préoccupation électorale du législateur ne doit pas se résorber dans la préparation permanente à la guerre mais se réorienter vers la prévention de la sédition, cela par la recherche de la réconciliation entre intérêts devenus antinomiques. C'est au livre IV des *Lois* que nous sommes renseignés sur l'instance particulière chargée de cette mention : les tribunaux — d'où l'on déduit, premier axiome de la civilité, que l'on ne doit pas se faire justice soi-même. L'on observera surtout un trait particulier du dispositif juridictionnel platonicien : les conflits, lorsqu'ils se produisent, ne sont pas portés immédiatement devant les tribunaux de la Cité. Ils ne peuvent l'être qu'en troisième instance après que l'entourage des parties se sera avoué incompetent, ou inapte pour régler un différent. En tous cas, l'arbitrage préliminaire, lorsqu'il a lieu, a toujours valeur et portée juridiques. Cette seule disposition est éclairante sous trois plans au moins :

1. Elle indique l'absence de coupure — ou de différenciation — entre la société et l'Etat³⁴. Ces deux instances, ou ces deux niveaux, de la Polis forment un continuum, se servant l'un à l'autre, réversiblement, de relais. L'Etat, en ce sens, n'incarne pas l'échec de la société civile, et celle-ci

31. *Entretiens avec J. Chevallier*, Plon, 1959.

32. Ou d'opposition à l'intention apologétique. Mise au point par J. Zaclad, *Athènes et Jérusalem*, à paraître, in *Encyclopédie Philosophique*, P.U.F.

33. *Edition La Pléiade*.

34. Sur le thème de la différenciation de l'Etat, cf. P. Birnbaum, « *L'action de l'Etat, différenciation et dédifférenciation* », *Traité de Science Politique*, sous la direction de M. Grawitz et J. Leca, P.U.F., 1985, tome III, p. 643.

ne se présente pas non plus comme le mythe nostalgique des échecs de l'État.

2. Ce continuum dépend à son tour du haut degré de culture juridique de ce milieu particulier désigné par le terme de « voisinage ». Celui-ci n'est pas invité à intervenir dans de « simples » divergences mais à arbitrer de véritables conflits d'intérêts où s'investissent parfois des désirs exclusifs qui, laissés à leur propre pente, compromettraient les fondements de la Polis³⁵.

3. Mais surtout, et c'est en cela que se manifeste la véritable dimension éthique du « modèle » platonicien³⁶, l'aptitude arbitrale des membres de l'entourage, ou du voisinage, est une conséquence de leurs qualités psychologiques et morales particulières. D'une part ils doivent avoir dépassé le stade de « l'amour propre véhément » dans lequel chacun est porté à tout ramener à soi. D'autre part ils doivent avoir acquis le sens de la réciprocité, cela en étant capables d'estimer les services qu'ils rendent à une moindre valeur que ceux qu'ils reçoivent. A ces conditions l'amitié — concept essentiel, véritable condition suspensive chez Socrate, Platon et Aristote³⁷ de la relation sociale — assurera la cohésion endogène des différents groupements (oikos, fratrie, dème, polis) jusqu'à l'amitié d'ensemble de la cité qui par cette conjonction du social, du politique et de l'éthique, se prémunit contre la désunion et la sédition.

Cependant, même si cette cité idéale se place sous l'invocation des dieux et de la vertu, l'on aura garde d'oublier qu'elle provoque la réflexion éthique d'une autre manière pour une conscience contemporaine : c'est qu'en effet, et paradoxalement, Platon, comme Aristote et même Socrate, considère que l'esclavage va de soi³⁸, l'amitié, la *philia*, sera bien sélective : entre des esclaves et des maîtres jamais ne s'établirait une amitié proclame Platon dans ses *Lois*³⁹. La « société civile » platonicienne est donc partielle et disjonctive, même si elle laisse entrevoir le mouvement de réduction d'une telle disjonction.

B) Israël : du particulier à l'ensemble par la justice

Un esclavage dont le judaïsme, pour sa part, proclamera l'abrogation, sans restrictions, ni réserves quitte à ce que le peuple d'Israël paie de l'exil ses manquements à une obligation aussi fondamentalement formatrice des mentalités et des institutions civiles. En quoi la référence juive est-elle de nature à nous faire progresser dans la compréhension des préalables éthiques de la société dite civile ? D'abord parce qu'on y

35. Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce Antique*, Maspéro, 1976.

36. J. Chantaur, *Platon, le désir et la cité*, Sirey, 1979.

37. Cf. notamment *Ethique à Nicomaque*, Vrin, 1983.

38. Pour Socrate, cf. les *Mémoires de Xénophon*, Garnier, 1967, p. 383. Pour Aristote, cf. dès le début de *La Politique*, Vrin.

39. *Op. cit.*, p. 618.

reconnait un continuum entre société et Etat, nommément entre *Eda* et *Malkhout* ⁴⁰, comparable à celui que l'on a identifié dans la philosophie — sinon dans la société grecque.

Dans la représentation originelle du peuple d'Israël, du Am-Israël, l'Etat tel que nous le concevons actuellement n'a pas de place nécessaire parce qu'il n'a pas de fonction naturelle. Comment la cohésion de la collectivité est-elle assurée ? Par ce qui fait la nature propre du *Am*, à savoir le *Im*, le fait de se reconnaître vivant avec les autres et non pas seul, que ce soit dans l'isolement du morcellement social ou dans l'isolation exaltée du pouvoir ⁴¹. Le symbole et le geste de cette relationalité est celui de la main ouverte, ouverte pour prêter ou pour donner, et si c'est pour prêter : sans intérêts, serait-ce ce qu'en hébreu l'on désigne par « intérêts de paroles », reconnaissance obséquieuse du débiteur à l'égard du créancier et qui outre-passe la valeur réelle de la dette ⁴². Comment sont réglés les différends qui ne sauraient manquer de surgir dans une pareille société qui se veut ouverte et transactionnelle ? Par la diffusion de la loi, de la Torah, dans le peuple tout entier. La notion de « civil » est alors traduite par le terme direct de fraternité, fraternité constitutive du *Klal Israël*, de l'ensemble-principe Israël, par opposition au doublet *prat-agouda*, qui désigne la particularité séparatrice et auto-centrée de l'individu ou du groupe.

C'est pourquoi le recours à l'Etat n'a pas le caractère automatique et réflexe qu'un Tocqueville dénoncera, par exemple dans la société française. Un grand nombre d'actes juridiques sont susceptibles d'être réglés par des demandes d'arbitrage ou de témoignages adressés également à des voisins. Deux personnes que sépare un différent peuvent en désigner une troisième, qui tentera de le régler, sans être pour autant un juge professionnel. Dans ce cas sa décision aura valeur et portée juridique. Il suffit à ce tiers d'être reconnu comme *h'akham*, à savoir sage et compétent en matière juridique, dans une collectivité où le droit constituait, il faut le souligner, une donnée immédiate de la culture quotidienne. C'est seulement lorsque l'arbitre se récuse — complexité du cas, proximité trop grande avec l'une ou l'autre des parties — que le différent est porté devant l'instance judiciaire proprement dite, le *Sanhedrin* constitué de juges nommés non seulement sur des critères techniques, mais aussi sur leur aptitude à réduire, par le moyen du droit, les fêlures et fractures sociales provoquées par les antagonismes d'intérêts particularisés ⁴³. Dans l'Israël d'avant la dispersion, pour autant que ces prescriptions furent observées, la société civile est coextensive au peuple, l'instance étatique étant réduite un minimum (armée de défense, instance judiciaire, *chotrim* : agents chargés de l'exécution des décisions de justice). La royauté, la

40. La *Eda* désigne une collectivité consciente de son historicité. *Malkhout* est l'un des termes désignant la souveraineté qualifiée par l'aptitude à la décision.

41. Cf. notre étude, « *Polis et Medina - Notes sur la problématique politique dans la pensée juive* », *Les Etudes Philosophiques*, n° 2, avril 1984.

42. A. Weingort, *Intérêt et crédit dans le Droit Talmudique*, L.G.D.J., 1979.

43. Rambam (Maimonide) *Hilkhot Sanhedrin, Michnei Torah*.

Malkhout, n'est pas encore différenciée du peuple : le roi doit être choisi « parmi ses frères » au sens existentiel et affectif que l'on a précisé⁴⁴.

Il devient alors particulièrement important d'observer comment la formule institutionnelle précédente s'est altérée. En fait l'Etat s'est d'autant plus différencié et autonomisé — ou hétéronomisé — que la société civile — la *eda*, le *kahal* — s'est détériorée. Cette société était fondée sur deux qualités relationnelles déterminantes : 1) la capacité de dépassement du stade narcissique, 2) l'aptitude à la *réout*, à la reconnaissance juridique et affective du prochain, aptitude formulée dans la prescription : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même »⁴⁵ qui synthétise deux éléments d'habitudes séparés ou incompatibles : la relation sociale et l'amour de l'Autre, mais un amour qui ne soit pas une abrogation du sentiment de soi sans lequel la reconnaissance ne serait guère authentifiée.

La méconnaissance de ces conditions entraînera la dégradation de cette relationalité et l'instauration d'une royauté « séparée » avec son droit propre, ses exigences particulières, sans obligation de « retour » vers la société puisque celle-ci en fait n'existe plus. Les circonstances historiques de l'instauration du premier roi d'Israël sont révélatrices à cet égard. Elles sont décrites à la fin du *Livre des Juges* et au chapitre 8 du *Livre de Samuel*⁴⁶.

Le dernier chapitre du *Livre des Juges* dénonce l'atrophie du sens de la relation humaine dans sa spécificité éthique : c'est par *rapt* que la tribu de Benjamin se procure des femmes : éclipse de l'éthique de réciprocité et de dialogue qualifiée par la relation : demande → réponse → reconnaissance. La subjectivité séparatrice sévit de nouveau dans un mouvement d'inversion de la dynamique de la socialité où « les juges étaient jugés »⁴⁷. Les comportements se déterminent alors par des valeurs définies à titre personnel, pour chacun selon sa convenance particulière. Il semble aussi que l'urbanisation avait progressé — modalité de l'être-collectif agrégative que l'éthique biblique a toujours considéré de manière négative : « Ainsi firent les enfants de Benjamin : ils enlevèrent parmi les danseuses un nombre de femmes égal au leur et les prirent pour épouses. Puis ils s'en allèrent, retournèrent en leurs possessions et ils bâtirent des villes et s'y établirent. Ils s'en allèrent de là, les enfants d'Israël, chaque homme en sa tribu et sa famille, et tout homme sortit vers sa possession. En ce temps-là il n'y avait pas de roi en Israël, chaque homme faisait ce qui était droit à ses yeux ».

Le *Livre des Juges* insiste bien sur le processus de subjectivisation parcellisante par reversion sur soi de la relationalité sociale. L'ensemble « Enfants d'Israël » se craquelle par le retour sur la possession privative, la continuum est rompu entre le *klal* et le *prat*. Dans la logique de la

44. *Deutéronome*, XVII, 14.

45. Principe que J.S. Mill érigea comme critère de l'utilitarisme. Cf. *l'Utilitarisme*, Garnier, 1968, p. 66, cf. plus loin.

46. Etude fort révélatrice de H. Hamiel, *Les sources de l'Écriture* (en hébreu), Jérusalem, 1981.

47. Selon la formule utilisée au début du *Livre de Ruth*.

narration biblique c'est aussi intentionnellement qu'au récit de cette dégradation fait immédiatement suite le récit de la femme stérile, de la tribu d'Ephraïm⁴⁸, qui donnera naissance finalement au juge-prophète Samuel, prophète en ce qu'il rouvrit le peuple au sens de l'ensemble, juge en ce qu'il le fit par le rétablissement de la justice au service de l'éthique sociale du « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ».

Pourtant il reviendra à Samuel d'établir le premier roi d'Israël pour deux causes inter-agissantes : 1) l'institution judiciaire s'était de nouveau dégradée, 2) cette dégradation cumulait ses effets avec la peur de l'avenir exprimée par les Anciens d'un peuple qui ne se ressentait plus comme ensemble et qui, au lieu de se reconstituer en tant que tel, choisira la fuite en avant : le mimétisme sur les royautés voisines. Dès lors le roi d'Israël sera placé *sur* le peuple, et il le sera non pas pour le juger mais pour le régenter. Par ailleurs, le roi ne donne pas : il prend. Il prend *pour lui*, à son usage propre, pour la maintenance et la reproduction de l'instance monarchique. La dépossession ainsi décrite apparaît comme la conséquence directe de l'auto-dépossession du peuple de sa relationalité intrinsèque. Enfin, le roi confondra dans ses mains le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire entendu comme simple modalité du précédent. Ce système se révélera catastrophique⁴⁹.

Ainsi les références grecques et juives nous indiquent-elles les conditions dans lesquelles la société civile et l'Etat se différencient, mais encore comment par cette différenciation ces deux instances ou niveaux se détériorent mutuellement. En Grèce la *philia* s'arrête à l'esclave, au *doulos* ou à l'homme non possédant, réduit à lui-même, au *thêta*⁵⁰. Dans l'Israël devant la dispersion la société *klal* et *eda*, se désagrègent en même temps que la *réout*, la relationalité et la réciprocité socialement constituantes. Le *klal*, l'ensemble ne saurait être une somme de *pratim*, de particularités égocentrées. Dans les deux contextes, la carence se décèle dans la réciprocité, la capacité, la reconnaissance, dans ce que Socrate nomme le geste en retour dont il laissera cependant l'esclave exclu. La disjonction sociale s'approfondissant, la Grèce s'effacera sur sa propre terre et Israël inversera sa figure élective, l'ensemble, en dispersion, unifiée cependant au long des siècles par la prégnance, incitatrice de nouvelles tentatives, du schéma éthique originel. On notera enfin que chacune de ces deux cultures — en dépit de leurs différences — recourraient à une commune métaphore pour traduire leur vision de la société relationnelle : celle du tissage⁵¹. Or le tissu s'oppose au solide, en ce qu'il est constitué de fils reliés entre eux, et au ciment en ce que cette liaison n'est pas un mélange confusionnel.

48. Thème repris par J.-J. Rousseau dans « *Le lévite d'Ephraïm* », La Pléiade.

49. Robert P. Carroll, *From Chaos to covenant - Uses of Prophecy in The Book of Jeremiah*, S.C.M. Press - 1981.

50. P. Vidal Naquet, *Le Chasseur Noir*, Maspéro, 1983.

51. Pour la Grèce, cf. Platon, *Le Politique*, Pléiade, p. 375. Pour Israël, *Talmud de Babylone, Traité Shabbat*, chap. 13. Cette métaphore se retrouve également en Chine à propos de l'action administrative, cf. J. Needham, *La science chinoise et l'Occident*, Seuil, Points.

Considérons à présent par cette opération que nous désignons de passage à la limite ce qu'il advient lorsque la disjonction est produite intentionnellement et systématiquement : en milieu pénitentiaire et concentrationnaire. Nous verrons que les comportements disjoncteurs ne sont pas isolables, qu'ils renvoient à une conception sociale globalement fondée sur le séparatisme des groupes, des ordres, des corps et de leurs codes.

III. — FRACTURES

A) *La dissociation carcérale*

La prison constitue souvent le point aveugle de la « conscience » sociale, le lieu où se manifeste massivement sa dénégation du réel⁵². L'extériorisation mentale de la prison en fait un *a-topos*, un autre monde, un outre-monde. Prendre acte de cette première disjonction c'est simplement souligner les limites que s'assigne à elle-même une société civile qui, ne pouvant plus procéder au bannissement des êtres qu'elle ne peut intégrer, leur inflige par le renfermement une sorte de bannissement intérieur. En fait cette disjonction se prolonge à l'intérieur de la prison quand prédomine la philosophie suivant laquelle la société doit « privilégier la vertu et punir le vice ». Est-il possible cependant de caractériser encore plus directement les modalités et procédés de cette disjonction prolongée ? Les rapports de Tocqueville sur le monde pénitentiaire de la première moitié du XIX^e siècle⁵³ sont à ce propos d'une impitoyable éloquence puisqu'ils reprennent en premier lieu l'essentiel de la philosophie pénitentiaire qui vient d'être évoquée mais encore parce qu'ils spécifient les *pratiques* de la disjonction. Pour éviter qu'à l'intérieur des prisons ne se reconstituent des « sociétés » de délinquants et de criminels il faudra bon gré mal gré isoler les individus dans des cellules séparées. La séparation brise le lien physique entre les corps, et l'interdiction de la communication le lien intellectuel entre les intelligences. Deux autres procédés doivent être relevés en ce qu'ils préfigurent littéralement telles pratiques ultérieures du site concentrationnaire : 1) *la classification* : destinée à prévenir la promiscuité des détenus, source de corruption supplémentaire et de récidive, elle aboutit cependant à répartir des êtres humains comme des objets, selon des « grilles » qui ne prennent en compte qu'une partie de leur être réel, 2) *l'insensibilisation technologique*, telle qu'on la reconnaît par exemple dans les critères de choix d'un bon fouet. La fonction réelle du fouet est déniée et les critères du choix ne sont pas différents

52. Problème posé par G. Soulier, « *Le décroisement de la prison* », in *Psychologie et Science administrative*, C.U.R.A.P.P., P.U.F., 1985, p. 93.

53. *Ecrits sur les systèmes pénitentiaires en France et à l'étranger*, 2 vol., Gallimard, 1985.

de ceux qui prévaudraient pour celui d'un chapeau ou d'une porte de grange. Dans tous les cas se développent les conduites de dénégation de la nature véritable du lieu où se trouvent *ensemble*, quoiqu'ils en aient, ceux qui enferment et ceux qui sont enfermés.

Sans établir aucun lien organique entre les contextes sociaux et les régimes politiques où ils apparaissent, l'on doit malgré tout souligner les éléments de continuité entre l'idéologie carcérale et la pratique concentrationnaire. Dans le camp de concentration du XX^e siècle les comportements de disjonction subiront un passage à la limite, en masse et en intensité, lequel marque également le passage à la limite de la dénégation de l'éthique si celle-ci, impliquant la compassion, entraîne la reconnaissance d'un lien commun entre le gardien-tortionnaire et sa victime. Le témoignage de Robert Antelme est ici décisif⁵⁴.

B) *Scission dans l'espèce humaine : le site concentrationnaire*

Quelle fut, en effet, l'attitude des gardiens de camps et du personnel de l'administration concentrationnaire ? Se refuser à toute identification avec leurs victimes. Ce refus avait certes des causes idéologiques. Dans les écoles de formation du Parti National Socialiste les futurs cadres concentrationnaires devaient se persuader qu'ils étaient d'une nature non pas seulement différente mais totalement autre de celle des sous-hommes, des *unter-menschen*, qu'ils étaient chargés d'exterminer. La négation de toute conjonction sociale, de toute liaison, se traduit, dans la sémantique de la désagrégation et de l'anéantissement, par le primat de l'*über* (dross idéologique de la notion équivoque de surhomme, d'*über-mensch*, de Nietzsche) sur l'*unter*, du *sur* sur le *sous*, dans l'absolue négation du *Et*. Il faut rappeler que cette attitude n'était praticable qu'au prix d'une complète désensibilisation, affective et neurologique, des gardiens contraints lorsqu'ils s'y trouvaient portés à anesthésier en eux tout sentiment de compassion quand celle-ci se trouvait suscitée, contre toute attente, par le spectacle des supplices dont ils étaient les auteurs, pour certains d'entre eux mentalement absents⁵⁵.

C'est sans doute dans les sites concentrationnaires que s'est produite la solution de continuité existentielle et ontologique la plus systématique fracturant ce que R. Antelme nomme l'espèce humaine, une espèce contrainte de se scinder et ainsi, forcée de produire sa propre monstruosité que le national socialisme tentait de « normaliser » dans une véritable tératologie, mais de la pensée cette fois, l'idéologie raciale.

54. *L'espèce humaine*, Coll. Tel, Gallimard, 1978.

55. Cf notre étude, « *Personnalité administrative et personnalité bureaucratique - Passage à la limite* », in *Psychologie et Science Administrative*, *op. cit.*, p 205.

C'est dans ce site social que s'est produite la consommation de cette *spaltung*, de ce clivage, que Freud⁵⁶ et Jaspers⁵⁷ ont reconnue comme l'une des phases pour ainsi dire obligatoire de la constitution de la subjectivité et de la personnalité, mais une *spaltung* dont l'un et l'autre ont souligné qu'elle se réduisait et se dépassait dans un certain mode d'interlocution par laquelle autrui est reconnu. Pourtant dans le site concentrationnaire s'est également produite la négation de ce clivage et le rétablissement du continuum de l'espèce humaine, la réinstauration du socius dès lors que les victimes n'acquiesçaient plus la volonté de dénaturation de leur bourreaux par effacement des figures humaines. Robert Antelme témoigne directement de la négation initiale : « le regard du S.S., sa manière d'être avec nous, signifiaient qu'il n'existait pas pour lui de différence entre telle et telle figure de détenu »⁵⁸. Ce confusionnisme devenait lui-même erratique lorsque les résistants, les fortes têtes, tentaient de le contrecarrer. Dans ce cas les kapos dessinaient un cercle rouge et un cercle blanc sur le dos de la veste rayée des récalcitrants. Cette imposition du signe, dans un groupe humain en voie de désignification totale promettaient seulement une mort encore plus rapide, infligée par des moyens encore plus cruels, dont la cruauté devait accentuer la scission ontologique évoquée à l'instant.

En ce point du processus de destruction concentrationnaire, la société se dissout dans l'effacement du face-à-face, dans l'abrogation de la parole relationnelle : « Personne n'avait par le visage rien à exprimer au S.S. qui aurait pu être le commencement d'un dialogue et qui aurait pu susciter sur le visage du S.S. quelque chose d'autre que cette négation permanente et la même pour tous : la figure avait fini pour nous-mêmes par s'absenter de notre vie. »⁵⁹

Cependant il s'est trouvé des détenus capables de nier cette *spaltung* et cette défiguration. Il leur fallut pour cela abolir la distance séparatrice, la disjonction physique, mentale et idéologique, que le système S.S. s'acharnait à institutionaliser. Abolition cette fois constitutive de la vie et qui reposait sur une irréductible pétition de principe : « il n'y a pas des espèces humaines, il y a une espèce humaine. C'est parce que nous sommes des hommes comme eux que les S.S. seront désormais impuissants devant nous »⁶⁰. Dans la sémantique de la civilisation reconstituée les termes *comme*, *devant*, s'opposent au binôme mortel *sur-sous* ; la rationalité et la réversibilité à la verticalité anéantissante ; le face-à-face à l'éclipse des visages humains.

Toutefois, le site concentrationnaire ne saurait être considéré comme l'aberrante exception à un mouvement général de civilisation, l'accident

56. « Le clivage du moi dans les processus de défense », in *Résultats, Idées, Problèmes*, II, 1921-1938, P.U.F., 1985, p. 283.

57. A. Kremer-Marietti, *Jaspers*, Seghero, 1975.

58. *Op. cit.*, p. 57. Pour évaluer l'influence du témoignage de A. Antelme sur la réflexion contemporaine, cf. M. Blanchot, *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969.

59. *Op. cit.*, p. 67.

60. *Op. cit.*, p. 228.

monstrueux qui confirmerait la règle du progrès un instant dévoyé. Ce serait méconnaître l'une des causes de la production du phénomène concentrationnaire comme échec préalable de la société civile, échec auquel Robert Antelme nous renvoie encore : « leur comportement et notre situation ne sont que le grossissement, la caricature extrême — où personne ne veut sans doute se reconnaître — de comportements, de situations qui sont dans le monde. Tout se passait là-bas comme s'il y avait effectivement des espèces, ou plus exactement comme si l'appartenance à l'espèce n'était pas sûre, comme si l'on pouvait y entrer et en sortir ... la division en races ou en classes étant le canon de l'espèce et entretenant l'axiome toujours prêt, la ligne ultime de défense : ces gens ne sont pas comme nous »⁶¹. La société civile avorte dans la méconnaissance d'autrui et dans la dénégation de cette négation.

Ces gens ne sont pas comme nous... Pareille formule dessine et désigne la ligne de fracture de la socialité occidentale depuis l'Égypte, la Grèce et la Rome antiques jusqu'à l'époque contemporaine. Faut-il rappeler qu'en Égypte pharaonique le roi-dieu et son entourage se considéraient en effet comme une espèce différente de la masse des sujets qu'on ne saurait désigner du mot de peuple sans naïveté et anachronisme ? Qu'en Grèce, on l'a rappelé, l'esclavage allait de soi ? Que Socrate lui-même le mentionne sans plus y prendre garde dans le décours de ses démonstrations en faveur de la vertu sans avoir toujours conscience que, par là même, la vertu dont il faisait l'apologie était entachée d'un vice originel ? Qu'à Rome, l'esclavage constituait une donnée immédiate de la vie « sociale » et économique⁶², que le christianisme intégrera son message dans cet ordre là sans pouvoir le modifier⁶³, qu'en fait il faudra attendre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle pour qu'en Europe le législateur abolisse — formellement — l'esclavagisme qui pourtant, en plein milieu du XIX^e siècle, faillit provoquer la scission des ex-colonies d'Amérique du Nord et du Deep-South ?⁶⁴

Pourtant l'esclavagisme n'est que la partie la plus spectaculaire, la figure la plus scandaleuse de la disjonction sociale. On aura garde d'oublier que cette disjonction traduit l'essence, le code, des classifications sociales depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque moderne. L'instauration des ordres, quelles qu'aient pu être leurs rationalisations théologiques, du Pseudo-Denys à Jean de Sallisbury⁶⁵, et quelles qu'aient été leurs diverses combinatoires⁶⁶, avaient toujours pour conséquence de reconstituer une pyramide au bas de laquelle se retrouvait, invariablement, ce que l'on appelait au XVII^e siècle d'une expression qui se passe de commentaire :

61. *Op. cit.* Cf. également P. Goubert, *Cent mille Provinciaux au XVII^e siècle*, Flammarion, 1968, et A. Daumart, *Les Bourgeois de Paris au XIX^e siècle*, Flammarion.

62. P. Veyne, *Le Pain et le Cirque*, Seuil, 1976.

63. J. Heers, *Esclaves et domestiques au Moyen-Age*, Fayard, 1981.

64. M. Fabre, *Esclaves et planteurs*, Julliard, Archives, 1970.

65. G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, 1977.

66. R. Mousnier, *Problèmes de stratification sociale*, P.U.F., 1968.

le bas-peuple, ou la canaille⁶⁷. L'éthique évangélique, sauf rares exceptions, n'était plus en mesure de subvertir une pareille construction juridico-mentale. Elle se contentait de l'aménager quand le clergé qui avait formellement en charge cette éthique ne s'insérait pas lui-même dans cette pyramide pour en retirer profits et prébendes. Pendant que sévissaient les scissions existentielles, sociologiques, économiques, symboliques, politiques. La *spaltung* collective d'une peuple qui ne l'était que de nom. Il faut rappeler encore qu'au XVI^e siècle s'est élaborée une représentation quasi raciale de la société : la noblesse s'y arroe une généalogie qui lui accorde une sorte d'apothéose perpétuelle, tandis que les marchands s'opposent au mépris, et les vilains à la disqualification ontologique⁶⁸. Si, par exception, les gens de robe et de commerce, par leur mérite, ou leur aptitude à faire reconnaître qu'ils sont indispensables, deviennent « notables », ceux qui travaillent de leurs mains sont, eux, relégués dans l'ordre qualifié de « mécanique ». Les purs esprits s'opposent aux automates, ce qui leur confère le droit de ne pas s'acquitter de l'impôt et de s'enorgueillir même de la charité à laquelle ils sont conviés pour glorifier davantage leur noblesse aux yeux de Dieu. L'idée de justice sociale n'a ni support théologique véritable, ni théoricien, quand le digne est opposé au vil, le libéral à l'homme déchu, et déchu parce qu'il est « homme de bras ».

IV. — ETHIQUE ET MARCHE

A) *Pouvoir économique et séparatismes sociaux*

L'examen du préalable éthique de la société civile doit se poursuivre dans la réalité économique pour les raisons suivantes. L'un des débats les plus persistants dans le domaine de l'économie politique s'appuie toujours sur l'objection adressée par Marx à Hegel dans sa critique des *Principes de la Philosophie du Droit*⁶⁹. Dans ses *Principes* Hegel avait construit un édifice conceptuel comportant plusieurs étapes ou emboîtements, le premier étant constitué par la prise de conscience subjective, le second par la société civile bourgeoise et la moralité abstraite, le troisième par la moralité concrète et la constitution de l'Etat⁷⁰. La société civile bourgeoise se caractérise par ce site particulier : le marché, où chacun fait l'apprentissage de la mise en relation de ses besoins avec ceux d'autrui, et de la médiation des différentes exigences qui en résultent. Pour Marx, la construction hegelienne pêche par conceptualisme en ce qu'elle laisse

67. B. Porchnev, *Soulèvements populaires en France au XVII^e siècle*, Flammarion, 1972.

68. A. Jouanna, *Ordre Social. Mythes et hiérarchies dans la France du XVI^e siècle*, Hachette, 1977.

69. Edition de la Pléiade, vol. III.

70. M. Dobb, *Etudes sur le développement du capitalisme*, Maspéro, 1980.

supposer que le passage de la société civile bourgeoise à l'État va de soi, ainsi que la constitution d'un marché voué à la médiation des besoins et des exigences tant individuelles que corporatistes : d'un marché éthique en somme. Alors que l'enquête historique et politique montre au contraire la tendance à la cristallisation du second emboîtement, la stase du second moment du devenir historique ⁷¹. Laisée à son propre mouvement la société civile bourgeois tend en effet soit à se pérenniser par reproduction, soit à se développer mais dans son « être » inaltéré ce qui entraîne une double interrogation à incidence éthique immédiate : 1) pourquoi cette reproduction est-elle condamnable ? 2) au nom de quoi refuser l'exploitation des sujets qui n'ont pour seul support d'existence que leur force de travail ? Enfin, au nom de quoi condamner l'État bourgeois qui tend d'une part à protéger cette pérennisation, d'autre part à réprimer, si besoin est, les révoltes ou les insurrections dirigées contre ce mode de fonctionnement social et politique ⁷².

Pareil débat ne saurait être éludé en raison de l'importance du principe qu'il souligne et de sa valeur heuristique. Il permet de mieux éclairer deux malentendus. Le premier porte sur l'articulation de l'État et de la Société Civile *bourgeoise* dont nous aurons à reconnaître d'autres traits caractéristiques. Les débats actuels soulevés par la déréglementation ⁷³ mettent davantage en évidence l'actualité d'une telle réflexion. Car déréglementer suppose en effet : 1) que l'État réglementeur soit maître de définir sa position et, si l'on peut dire, son « quantum d'être » dans le système social, 2) que la société civile qui lui permettrait de se réduire, ou de se neutraliser soit déjà constituée. Les réticences et résistances que l'on peut relever en France à l'encontre d'une politique de déréglementation qui serait conduite par pure idéologie « libérale » montrent que ces deux conditions préalables sont loin d'être remplies. Car considérer le marché comme une réalité spontanément auto-régulatrice aboutirait en effet à s'en faire une idée déréalisée qui ne tiendrait aucun compte, ni de la complexité de la pensée des économistes libéraux de référence ⁷⁴ ni surtout de l'histoire du marché et de la psychologie particulière qui s'y investit ⁷⁵.

Les conditions de production de schémas culturels vulgarisés mériteraient d'être mieux étudiés. L'on vérifierait ainsi qu'ils le sont souvent à partir d'une lecture superficielle, tronquée et partielle des « auteurs de référence ». Ainsi de F. Hayek, considéré soit comme le grand penseur d'un libéralisme dont l'État serait la bête noire, l'ennemi principal, soit comme le dangereux théoricien d'une société où prévaudrait de nouveau

71. I. Wallerstein, *Capitalisme et Economie - Monde 1450-1640*, Flammarion, 1980.

72. Marx, *Critique de l'Etat hégélien*, U.C.E., 10-18, 1976.

73. Cf. entre autres les réactions du P.D.G. d'Air France, *Le Monde*, 8 octobre 1985, et Dossier sur « Le Moins d'État à l'Étranger », 15 octobre 1985.

74. Entre autres, Hayek.

75. Cf. *Trade and Market in The Early Empires*, Edit. Karl Polanyi, Gateway, Chicago, 1971.

les rapports de force maquillés en tendance à l'harmonisation générale ⁷⁶. Une lecture plus attentive de F. Hayek inciterait à plus de circonspection aussi bien dans l'adhésion que dans la répulsion. A lire de près, par exemple, l'ouvrage militant où s'expriment ses convictions anti-réglementaristes ⁷⁷, l'on constate qu'à aucun moment Hayek ne récuse la nécessité de l'Etat. Non seulement il lui conserve sa place pour ainsi dire institutionnelle mais il en fait de surcroît l'agent effecteur de la préservation de l'intérêt général et de cette harmonisation des besoins particuliers qu'on pourrait croire socialement et épistémologiquement originaires.

L'histoire économique vient soutenir cette première approche. Le marché n'a jamais été un site neutre où se seraient spontanément ajustés, au juste prix, des chiffres et des demandes naturellement rationnelles et auto-régulables. S'il faut en croire Benveniste ⁷⁸, les premiers marchés furent ceux où s'acquiraient et se vendirent des esclaves, individus sans droits propres, non susceptibles de susciter aucune obligation éthique, si l'éthique exige la réciprocité et la reconnaissance. La sociologie historique de l'Antiquité souligne ce fait capital : ni la Grèce, ni Rome n'ont eu une claire conscience de ce que nous nommons aujourd'hui justice sociale ⁷⁹. A part la société hébraïque. L'évergétisme, à cet égard, ne saurait être considéré comme une ébauche de cette justice sociale puisqu'il n'entraînait aucun *droit* pour ses destinataires et qu'il était le prix payé pour s'assurer de leur dépossession politique.

Après la dislocation de l'Empire romain, le monde chrétien évangélisé, ne connaîtra pas non plus l'idée de justice sociale et d'éthique économique au sens où nous les concevons aujourd'hui. Seule prévaut l'idée de *charité* qui se différencie de la justice sociale en ce qu'elle est unilatérale et conjoncturelle, son opportunité et sa quotité étant laissées à l'appréciation individuelle de celui ou de celle qui se propose de la faire ⁸⁰.

C'est dans ce contexte, dominé institutionnellement par l'idéologie de l'ordre, où chacun se voit assigner une place nécessaire et intangible, et par celle de la charité dont la sanction ne peut avoir lieu que dans l'au-delà, que se développera le marché occidental, tel que nous pouvons le concevoir actuellement ⁸¹. Ce marché révélera des dynamiques contradictoires, voire incohérentes. L'une, de promotion sociale, portera progressivement marchands et financiers, vers les points clefs du pouvoir politique grâce à une intelligente manipulation de la modification des rapports de force dans la société féodale, et cela par la prise de conscience du clivage entre pouvoir politique nominal et puissance économique de fait ⁸². Le Roi,

76. Cf. l'étude de Bernard Manin, « *Le libéralisme radical de Friedrich August Hayek* », in *Problèmes Economiques*, 17 novembre 1985.

77. *La route de la servitude*, P.U.F., Quadrige, 1985, notamment pp. 102 et 143.

78. *Le vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, Editions de Minuit, tome 1, 1969, p. 137.

79. P. Veyne, *op. cit.*

80. J.L. Goglin, *Les Misérables dans l'Occident Médiéval*, Seuil, Histoire, 1976.

81. F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècles*, A. Colin.

82. Max Weber, *La Ville*, Aubier, 1982.

les nobles ont besoin pour préserver leur statut des moyens que détient la bourgeoisie. Celle-ci négociera le transfert d'une partie de ces moyens en exigeant en retour une part plus grande du pouvoir politique, exigence qui avait pour but : 1) de renforcer la base économique de la puissance bourgeoise et lui permettre de se reproduire et de se développer en tant que telle, 2) d'ouvrir une autre source du pouvoir par identification mimétique à la noblesse en espérant s'approprier ce que l'on nommera sa plus-value charismatique⁸³.

Mais ce mouvement de promotion provoque des réactions contradictoires : 1) la résistance de la noblesse, celle-ci vivant l'ouverture du « marché nobiliaire » et l'inflation des titres d'anoblissements comme une véritable panique identitaire avec la volonté forcenée de renforcer les distances sociales, volonté confinant dans certains cas à de véritables paranoïas héraldiques⁸⁴. A. Hirschmann a bien montré comment l'une de ces stratégies consistera à tenter de barrer l'accès à l'instance politique par déviation du désir de pouvoir dans le circuit économique qui s'en trouvera pour ainsi dire surinvesti — en termes purement fonctionnels⁸⁵. 2) le comportement d'exclusion par les nouveaux promus (gros négociants, gens de robe) de ceux qui entendaient suivre la même voie, comme le décrit Max Weber dans l'évolution des villes italiennes notamment, où le *popolo grosso*, ayant accédé aux portes du pouvoir tentait d'en barrer l'accès à son tour au *popolo minuto*⁸⁶. Quant au bas peuple, ou à la canaille, à ce que Loyseau dans son « Traité des Offices » nommait la gent mécanique, ses insurrections, ses « émois », ne seront jamais rapportés à l'exigence d'une justice sociale, à une éthique économique socialement conjonctive, mais toujours à des caractères ou à des stigmates que l'on pourrait qualifier de psycho-éthnologiques : *l'insolence*, par exemple, ce mot qui revient si souvent dans la correspondance des Intendants Généraux au XVII^e siècle⁸⁷.

Il faut donc reconnaître le complexe de contradictions qui empêche de parler de « Société Civile » : 1) la société se veut fondée sur une logique des ordres et des classifications intangibles, 2) elle est toutefois traversée par des dynamiques qui perturbent cette classification⁸⁸, 3) cette perturbation voudrait rester locale et sélective. La préservation d'un tel complexe implique alors une extraordinaire effort de rationalisation idéologique à base pseudo-anthropologique, pseudo-historique et pseudo-théologique qui aura pour effet immédiat de contribuer à stabiliser ces contradictions sociales mais qui lentement conduira la société qui crut pouvoir s'accommoder d'un tel illusionnement vers la crise révolutionnaire

83. R. Mousnier, *La vénalité des Offices sous Henri IV et Louis XIII*, P.U.F., 1971.

84. Saint-Simon, *Mémoires*, Editions Ramsay, 1979, tome VI. Cf. également, J. Meyer, *La Noblesse Bretonne au XVIII^e siècle*, Flammarion, 1974.

85. *Les Passions et les Intérêts*, P.U.F., 1981.

86. *Op. cit.*

87. Boris Porchnev, *op. cit.*

88. P. Bois, *Paysans de l'Ouest*, Flammarion, 1971.

dont elle ne sut, et pour cause, discerner les indices. Car l'essence même de cette contradiction s'éclaire davantage en rappelant que l'idéologie de l'ordre et de la charité n'empêchait pas le sourd travail de l'éthique de s'accomplir notamment par les revendications de juste prix, comme le rappelle fort clairement Everitt⁸⁹. C'est parce que la société se voulait « ordonnée », classificatoire, que sa propre logique lui était opposée en cas de crise économique et de disette. Certes, chacun se voyait assigner une place dans cette société, sans pouvoir la modifier mais il fallait tout de même que cette place fût considérée comme un site d'existence. D'où la revendication du juste prix en cas de crise économique. Et Everitt note que dans ce contexte les émeutes lorsqu'elles se produisaient avaient moins pour but le pillage des denrées ayant fait l'objet d'un accaparement indu et spéculatif que le rétablissement du *juste prix* au nom d'une conception soit « naïve », soit informée par d'autres références religieuses.

Cependant la Révolution Française elle-même n'aboutira pas à réduire ces contradictions qui tenteront de se reproduire en se rationalisant dans une juridicité à « deux étages », laquelle tentera de s'ériger en valeur — inductrice d'un certain état de droit — fondée en fait sur des rapports de force. C'est ce que dénoncera dès 1790 Robespierre⁹⁰ dans son discours sur le Marc d'argent en récusant la distinction juridique instaurée entre citoyens actifs et citoyens passifs, distinction considérée comme attentatoire à la morale révolutionnaire et à l'éthique qui légitimait, au contraire, la transformation politique de la France et son passage de la Monarchie à la République.

La séparation persistera et s'aggravera après la révolution industrielle. Le marché qui se développe alors et auquel sans doute Hegel faisait référence à propos de la société civile bourgeoise présente ces caractères qui sous la plume de Marx eussent pu paraître outranciers, mais qui au contraire prennent un autre relief sous la plume de Tocqueville décrivant l'état de la France dans le premier tiers du XIX^e siècle : « Maîtresse de tout, la classe moyenne qu'il faut appeler la classe gouvernementale s'étant cantonnée dans son pouvoir et bientôt dans son égoïsme prit des airs d'industrie privée ... oubliant dans son petit bien-être les affaires du peuple. Ces vices tenaient aux instincts naturels de la classe dominante »⁹¹.

Aucune éthique n'anime plus un marché fondé exclusivement sur le désir d'appropriation et la volonté d'accumuler. Le schème éthique s'abolit dans la structuration de la relation binaire et absolument antagoniste telle que Marx la formule dans les Manuscrits de 1844 : l'ouvrier connaît le capitaliste comme sa non existence, et inversement⁹². Cette abolition de l'éthique est mise en œuvre par l'Etat de Droit qui prétend la masquer. Elle se traduit, en fait, par la monopolisation d'un triple pouvoir juridique :

89. Cité par C. Tilly, *Food Supply and public order, The Formation of national state*, in *Modern Europe*, Princeton, U.P., 1975, p. 380.

90. *Discours et rapports*, Editions Sociales, 1974, tome I, p. 66.

91. *Souvenirs*, Gallimard, 1964, p. 31.

92. Editions Sociales, 1968.

le pouvoir législatif parlementaire, le pouvoir réglementaire à l'intérieur des lieux de travail, la réglementation de l'ordre domestique⁹³.

Dans ces conditions l'on ne voit plus très bien comment, et par qui, pourrait s'opérer la « médiation hégélienne » devenue illusoire, ou mystificatoire en un tel contexte. Serait-ce alors signifier que l'éthique économique ne saurait plus avoir aucune réalité ? Là encore, il faut tenter de sortir des descriptions incomplètes et des analyses unilatérales.

B) *Comportements d'ouverture et médiation de l'Etat*

On observera, en premier lieu, que si l'Antiquité grecque et romaine n'a pas accédé à l'idée de justice sociale, il n'en est pas de même — comme l'a fort bien souligné P. Veyne — pour la civilisation juive. L'éthique économique — la *Tsédeka* — y occupe une place fondamentale. Elle se développe dans un corpus juridique ordonné (la *Halakha*) où sont explicitées toutes les modalités du juste prix, du juste salaire, du repos chabbatique, de l'année chabbatique et du jubilé⁹⁴. Il faut prendre conscience que de ce point de vue la *Halakha* constitue un « gisement » conceptuel d'une importance considérable.

On notera en outre que la clarification des références philosophiques du libéralisme se raccorde à cette tradition là. On peut le vérifier chez John Stuart Mill qui distingue nettement *utilité*, instrumentale et égo-centrée, et *valeur* définie et terme d'intérêt collectif, qu'il raccorde explicitement au principe : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », formule dont on veut voir l'acte de naissance — comme le fait S. Mill — dans l'Évangile alors qu'en fait il se trouve formulé initialement dans le Lévitique⁹⁵. Par ailleurs chez Mill la définition de l'utilité est indissociable de la liberté de penser et de parole, libertés qui ne sauraient, sans se dénaturer, être limitées au petit nombre⁹⁶ socialement séparateur, à l'élite.

Mais l'accès à la différenciation entre utilité et valeur ne peut s'opérer par une sorte d'état de grâce philosophique. L'analyse psychologique et même psychanalytique apparaît ici d'une importance déterminante. Si l'explication psychologisante des phénomènes sociaux et économiques est sans doute stérile, et faussement éclairante, l'occultation de leur dimension psychologique, consciente et inconsciente, ne l'est pas moins. La pensée juive, les pensées grecques ont toujours souligné que l'obstacle à l'éthique économique, sociale et politique se trouvaient dans une certaine sorte de désir, égo-centrée, incitant aux comportements prédateurs et aux conduites d'emprise. Ce désir, la Thora la nomme *taava*, les grecs le nommaient

93. J.-P. Chaline, *Les Bourgeois de Rouen*, Presses de la F.N.S.P., 1982, p. 199.

94. Relevée par M. Mauss dans son *Essai sur le Don*, in *Anthropologie et Sociologie*, P.U.F., Quadrige, 1983.

95. C.F. A. Weingort, *op. cit.*

96. Voir notamment, *On Liberty of thought and discussion*, dans l'édition Every Man's Library, 1968, p. 78.

épthumia, ce que P. Veyne pour sa part appelle, dans une conceptualisation plus contemporaine, *narcissisme*. Le narcissisme se traduit par la volonté forcenée de paraître, par l'équation de l'Être et du paraître, le paraître n'étant pas une forme quelconque de la manifestation, mais étant polarisé par une figure mimétique, l'Empereur et son entourage pour l'Antiquité romaine, le Roi et la noblesse pour l'Ancien Régime en France⁹⁷. Mais le narcissisme du paraître présente cet autre aspect particulier qu'il ne peut se soutenir que par l'Avoir qui permet l'acquisition des biens nécessaires à la mise en scène, à l'effectuation du paraître. Autant fort sera ce dernier désir, autant violent sera le désir d'appropriation. Paraître et appropriation finissant alors par former une boucle où le but et le moyen se servent circulairement de cause. L'on ne devrait pas oublier que cette anthropologie économique constitue l'une des bases fondamentales de la pensée de Rousseau et de Hegel, qu'elle est récapitulée par leurs théories juridiques, sociales et politiques.

Dans ce cas, l'égo-centrage du désir et la constitution de l'Être sur le mode du paraître entraînent un double régression qui peut se transformer en dynamique véritablement destructrice : 1) la réactivation au niveau inconscient de ce que Freud nommait les pulsions d'emprise, celle par laquelle le *moi* ne ressent son existence que par captation fixatrice d'autrui transformé en objet, 2) l'autre qui aboutit à une régression de l'image du corps, car la pulsion d'emprise ne se manifeste à son tour que par ce qu'Imre Hermann appelle le réflexe de cramponnement⁹⁸. Le corps entier se réduit alors à la main qui saisit, se ferme et tire à soi l'objet saisi : mouvement inverse de celui de l'échange et de la réciprocité, mouvement qui égo-centre la relation au lieu de l'ouvrir.

Tel apparaît le substrat anthropologique et psychanalytique de la catégorie « mentale » de l'avoir en tant qu'elle nie la réalité de l'éthique qui se fonde sur celle du don et de l'échange. Comme l'a noté Benveniste, déjà cité, si l'on passe des considérations anthropologiques et psychanalytiques à celle de la sociologie économique l'on voit alors que la notion même de valeur s'est constituée sur des marchés bien particuliers, celui de l'achat et de la vente des *esclaves*, où s'abolit, en effet, toute référence éthique qui ne se veuille pas mystificatoire.

La société civile éthique — dans le sens où l'entendra ensuite par exemple Kant exige le dépassement de ce stade pulsionnel ou d'identification narcissique, ce que Veblen nommera la culture ostentatoire et prédatrice⁹⁹. Il semble alors, retrouvant Hegel, que l'Etat soit à la fois le moyen et la finalité de ce dépassement. Mais ne sommes-nous pas enfermés dans un cercle vicieux ? Nous pourrions rouvrir notre perspective grâce à Tocqueville dans l'un de ses discours qui concernent immédia-

97. Le désir semble résister aux situations limites telle que l'enfermement concentrationnaire. Robert Antelme en décrit les manifestations dans *L'Espèce Humaine*, *op. cit.*, p. 164.

98. In *L'instinct filial*, Denoël, 1972.

99. *La religion dans les limites de la simple raison*, Vrin, 1983.

tement notre propos en ce qu'il porte précisément sur le sujet de l'abolition de l'esclave et détermine les conditions d'intervention de l'État dans un tel contexte ¹⁰⁰ : « Face à la résistance des intérêts particuliers que fait la loi ? Elle place l'État *entre* les deux races dans une position supérieure à l'une et à l'autre, en état par conséquence de dominer l'une et l'autre, de plier de la même main et dans leur *intérêt commun* les blancs et les noirs et après d'amener graduellement à son terme la grande résolution qu'on a en vue ». L'État doit *s'interposer* entre intérêts antagonistes, non pas de manière statique mais dynamique pour forcer ces éléments réfractaires ¹⁰¹ à se « *combinaison* » entre eux, cela en vue de former « un seul et même *peuple* ». La dernière notation de Tocqueville indique nettement que l'État n'est pas une fin en soi, que l'intentionnalité de son action est bien la préservation, ou la constitution, de cette société qui n'aurait guère de chance d'exister si prévalait soit le désir de domination d'un des éléments qualifiés de réfractaires, soit la volonté de vengeance des dominés sauvagement libérés. Mais Tocqueville décrit ici une figure de l'intervention étatique, qui risquerait de rester isolée, si nous ne la raccordions pas à un schéma plus général. Si nous avons reconnu le geste — ouverture, réciprocité — qui caractérise la société civile éthique ¹⁰², ce geste non plus ne saurait rester à l'état de séquence unique. Peut-on le raccorder à ce que l'on pourrait appeler le *comportement* constitutif de la société civile éthique, en prenant le terme *comportement* dans le sens très précis que lui donne Piaget ¹⁰³, autrement dit non pas de conduite prédéterminée, mais au contraire de conduite inventive et comme telle conductrice du vivant, tout en le dégageant de son contexte « biologique ».

V. — LE PEUPLE COMME DEPASSEMENT DE LA SOCIÉTÉ INCESTUEUSE

A) *Contexte politique de la notion d'ensemble : Bolay, Cantor, Rousseau*

Par quoi nous sommes ramenés à la question sociale et politique qui trouvera son relief particulier dans le rappel d'une des tendances actuelles de l'épistémologie des sciences sociales : celle qui s'inspire de la théorie des *ensembles* ¹⁰⁴. L'idée d'ensemble paraît plus compatible avec celle de société civile, si on définit un ensemble par opposition à la totalité, comme un schème dont la cohérence est endogène et la dynamique réversible, et par opposition à la dispersion comme un schème orienté par une intentionnalité et un projet. Mais est-on sûr que cet emprunt soit praticable sans

100. *Écrits et Discours politiques*, tome III, Gallimard, 1962, pp. 113 et 114.

101. *Théorie de la classe de loisir*, Tél., Gallimard, 1978.

102. Geste que représente concrètement le Deutéronome « Ouvert, tu ouvriras ta main ».

103. *Le comportement, moteur de l'évolution*, Idées, Gallimard, 1976.

104. M. Serres, *Rome, Le livre des fondations*, Grasset, 1983.

malentendu ? Ne s'expose-t-on pas, par un recours naïf à la notion d'ensemble, à une insensible régression épistémologique qui aboutirait à abandonner le réel complexe pour la formalisation simple, mais déréalisée¹⁰⁵ ? A supposer que l'on se représente la société comme ensemble, comment sortir de la pure intellection mathématique, ou logique, pour retourner à la réalité substantielle tant sociologique que psychologique, consciente et inconsciente ? Comment réalisera-t-on pratiquement un ensemble social ? Comment s'établiront les liaisons et conjonctions qui différencient, en effet, les ensembles des totalités et des dispersions ? La même interrogation s'adresse au demeurant à des formalisations analogues, celles inspirées d'Hofstadter sur les hiérarchies enchevêtrées, l'enchevêtrement indiquant ici la relationalité de la hiérarchie, relationalité qui en modifie la structure et la logique¹⁰⁶, ou de J.P. Changeux, lorsqu'il souligne l'importance dans le système nerveux de la synapse, laquelle ne se réduit pas à une conjonction « géométrique » (à l'image des assemblages en queue d'aronde de la menuiserie) mais à un réseau souple et espace de connexions multiples¹⁰⁷, ou de Boris Rybak et de la notion d'interface, issue de la cristollographie et de la biologie¹⁰⁸, à laquelle l'on se reporte actuellement pour tenter de se dégager du schéma centre-périphérie¹⁰⁹, ou de David Bohm et de son modèle d'ordre « impliqué »¹¹⁰, lui-même issu de la physique quantique par opposition aux ordres consolidés de la physique mécanique. Tout ce contexte scientifique risquerait de rester métaphorique si n'étaient décrits en même temps les gestes, les conduites et les modalités institutionnelles permettant une véritable « traduction » sociologique, à supposer que celle-ci soit souhaitée.

Les travaux d'Hermann prémunissent contre une telle dérive justement parce que, s'agissant de la notion d'ensemble, ou de convergence, Hermann ne se contente pas de les considérer comme de pures idéalités, mais qu'il les restitue au contexte où ces notions sont apparues, cela par une double opération d'anamnèse scientifique et de sociologie de la connaissance¹¹¹.

Hermann rappelle ainsi que l'un des créateurs des mathématiques modernes et de la théorie des ensembles, Cantor, était fort concerné par les événements politiques de son époque et sensible aux métaphores... sociologiques. Selon Hermann, Cantor « accordait une place extraordinairement importante à l'idée de collectivité par rapport aux individus, parlant des Anglais, des francs-maçons, du cercle suprême, faisant fréquemment usage des notions générales de peuple et de race. Ces organisations constituaient à ses yeux un excellent modèle pour la théorie des ensembles à laquelle il allait donner une considérable impulsion ».

105. R. Feynmann, *La nature de la Physique*, Seuil, 1980.

106. Gödel, *Escher, Bach*, Penguin, 1977.

107. *L'homme neuronal*, Fayard, 1983.

108. *Psyché, Soma, Germen*, Gallimard, 1964.

109. S. Rokkan et Derek-W. Urwin, *Economy. Territory. Identity*, Sage, London, 1983.

110. *Wholeness and the implicate order*, Ark, Routledge and Kegan Paul, 1983.

111. *Parallélisme*, Denoël, 1980, et *Logique et psychanalyse*, Denoël, 1978.

Par ailleurs, si l'idée de distance sociale trouve sa rationalisation dans celle de parallèles, au sens euclidien, il est également significatif de reconstituer quelques données de l'invention des mathématiques non euclidiennes, dirigées par l'idée de convergence et marquées en l'occurrence, au XIX^e siècle, par les travaux de Bolay père et de Bolay fils. C'est ce dernier surtout qui s'acharnera à récuser l'idée de parallélisme absolu. Si Hermann assigne à cet acharnement un désir inconscient de se démarquer du père, de ne pas en être la simple duplication, la parallèle redondante, cet élément psychanalytique prend son sens par la formation intellectuelle de Bolay fils et notamment par l'influence de la pensée de *Jean-Jacques Rousseau*. Celle-ci se révèle sur deux plans au moins, l'un conceptuel, l'autre éthique. C'est en effet dans une lettre de 1803 à Gauss que Bolay cite Rousseau : « les forces de tous sont infiniment plus grandes prises *ensemble* que la somme des forces de chacun ». Opposition explicite de l'ensemble et de la somme qui s'éclairera davantage, dans quelques instants, directement dans et par la pensée de Rousseau. La primauté de l'ensemble n'est pas donnée toute faite : elle doit se dégager du modèle, multiséculaire et archaïque qui en est la négation : le modèle dominé par le centre à quoi tout doit être rapporté, centre de la décision, centre de la vie, centre de l'Être. Il est également à noter que la récusation du modèle centre-périphérie ne s'opère pas seulement dans un langage abstrait, mais dans un contexte psychologique et éthique : « le méchant se fait le centre de toute chose, l'autre, le bon, mesure son rayon et se tient à la circonférence. Alors il est ordonné au centre commun qui est Dieu et par rapport à tous les cercles concentriques qui sont les créatures »¹¹². L'on soulignera la différence entre les deux centres évoqués par Rousseau. L'un est égoclique, ramenant tout à soi, l'autre extériorisé et diffusionnel¹¹³. Serions-nous alors en présence de deux modèles formellement différents, mais axiomatiquement neutres ? Certes non. La différence chez Rousseau rappelons-le, pour aussi binaire qu'elle paraisse, est celle du méchant et du bon. Le critère différenciateur est bien la bonté spécifiée par ses deux particularités : 1) la secondarisation, au lieu de l'exaltation égocentrique, secondarisation qui permet la relation (exprimée ici par l'épithète *concentrique*) avec d'autres existences, 2) la reconnaissance d'une valeur supérieure (supérieure en tant qu'elle conditionne l'intégrité de cet ensemble-là) que Rousseau désigne nommément : Dieu, mais qu'il est possible, hors de toute formulation théologique, de rapporter à sa qualité prééminente : la bonté, l'une des qualités éthiques par excellence¹¹⁴.

Un autre problème demeure, suscité ici par la réintégration de la pensée politique. N'avons-nous pas abouti, en fait, à un système de

¹¹² *Parallélismes*, p 238

¹¹³. Cf. également A. Mazères, « Espace et hiérarchie », in *Psychologie et Science Administrative*, op. cit., p. 176.

¹¹⁴. Comme en témoigne Xénophon, Socrate définissait l'attitude éthique par la conjonction du *Beau et du Bon*. *Apologie de Socrate*, Garnier, 1967, p. 64.

références circulaires — dans lequel nous pourrions longtemps tourner en rond — constitué d'un côté par le raccord des représentations actuelles de la société civile en termes d'ensemble, et de l'autre par la réinsertion de la théorie des ensembles dans la pensée politique qu'ils étaient initialement destinés à éclairer ? Pour sortir de ce cercle, une voie s'ouvre : celle qui consiste à prolonger et à expliciter la référence précise à Jean-Jacques Rousseau. Par-là se relieront les éléments qui ont été examinés pour ainsi dire séparément : la société civile, les comportements disjoncteurs ou conjonctifs qui la constituent ou qui la détruisent, l'éthique qui commande le choix de ceux-là et l'abandon de ceux-ci.

B) *Société endogamique : langue servile ; société civile : langue libre*

Rappelons d'abord que pour Rousseau la réalité sociale est qualifiée explicitement d'état civil en tant qu'elle est relationnelle, et non pas séparatrice et despotique ; « sitôt qu'indépendamment des lois un homme prétend en soumettre un autre à sa volonté privée, il sort à l'instant de l'état civil et se met vis-à-vis de lui-même dans le pur état de nature où l'obéissance n'est jamais prescrite que par nécessité »¹¹⁵. La société civile régresse à l'état de nature lorsque la volonté privatiste s'oppose à la loi contractuelle. Mais qu'est-ce qui caractérise l'état civil contractuel ? Serait-ce une simple formule juridique sans rapport à une dynamique sociale ? Au contraire, pareille dynamique donne son plein sens au schème contractuel et c'est une dynamique de la *réciprocité* que Rousseau souligne : « il n'est pas possible de se mettre au-dessus de la loi sans renoncer à ses avantages. Personne ne doit rien à quiconque prétend ne rien devoir à personne »¹¹⁶.

Serait-on en mesure de définir d'une manière encore plus précise les positions institutionnelles avec les attitudes et les gestes de l'état civil, selon Rousseau — et éventuellement ce qui en serait la négation ? Par ailleurs, si l'état civil se caractérise par l'échange et la réciprocité comment ces liaisons actuelles sont-elle constituées ? Par le langage ? Mais qu'est-ce qui suscite le désir et le besoin de parler ?

La correspondance de Rousseau sur le premier point s'avère d'un intérêt exceptionnel¹¹⁷. On y découvre d'abord comment l'auteur du « Contrat social » fit l'expérience personnelle de la mise à distance, mais comment il réagit à cette distanciation. Lisons, par exemple, ces extraits de sa lettre du 17 mai 1759 au Maréchal de Luxembourg qui prétendait le prendre sous sa protection, sans pour autant reconnaître que tous deux appartenaient à la même espèce — pour reprendre la terminologie de R. Antelme : « Gens du monde et de la cour n'allez pas vous croire plus

115. Sur l'économie politique, in *Œuvres politiques*, La Pléiade, p. 244.

116. Cf. notre ouvrage, *Le Pouvoir et la Parole*, Payot, 1981.

117. In Jean-Jacques Rousseau, *Lettres*, La Guilde du Livre, Lausanne, 1959, p. 144.

sages que moi, nous ne différons que par nos chimères. » Par cette pétition de principe, Rousseau relativise la prétention nobiliaire à la différenciation ontologique et généalogique. Ce rappel l'autorise alors à ne pas accepter n'importe quelle conjonction, celle qui lui serait octroyée par condescendance, par pure « civilité », entendons « charité sociale », ou mondaine. Soulignons quelques mots décisifs dans la suite de cette correspondance : « je pense que si nous sommes tous deux tels que j'aime à le croire, nous pourrions former un spectacle rare et peut-être unique dans un *commerce* d'estime et d'*amitié* (vous m'avez dicté ce mot) entre deux hommes d'*états* si *divers* qu'ils ne semblaient pas faits pour avoir la moindre *relation* entre eux. Mais pour cela, Monsieur, il faut rester tel que vous êtes et me laisser tel que je suis. Ne veuillez pas à être mon patron. Je vous promets moi de ne pas être votre *panegyriste*. Je vous promets de plus que nous aurons fait *tous deux* une très belle chose et que notre *société*, si j'ose employer ce mot, sera pour l'un et pour l'autre un sujet d'éloge préférable à tous ceux que l'adulation prodigue. Au contraire si vous voulez me protéger, me tire de mon état et que j'acquiesce à vos bienfaits, vous n'aurez recherché qu'un faiseur de phrases et vous ne serez plus qu'un grand à mes yeux. J'espère que ce n'est pas à cette opinion *reciproque* qu'aboutiront les bontés dont vous m'honorez ».

Les termes soulignés dans ce texte peuvent être réagencés en trois séries ¹¹⁸, de sorte à bien faire apparaître l'enjeu de cette mise au point :

- 1) *série négative* : différence des états ↔ absence de la moindre relation. Vocabulaire de la disjonction et de la séparation ;
- 2) *série positive* : commerce d'estime ↔ notre société. Terminologie de la conjonction, émergence de l'idée d'ensemble ;
- 3) *série équivoque* : bienfaits ↔ panegyrique. Pseudo-communication, société illusoire, marché de dupes, immoralité de la situation.

Cette prétendue « société » étant récusée, avec le *langage* faussement relationnel qu'il contient, comment Rousseau se représente-t-il la possibilité d'une authentique relation inter-humaine, constitutive d'une société véritable et d'un commerce qui ne soit pas celui des leurres mondains mais de l'estime réciproque ? L'« Essai sur l'origine des langues » ¹¹⁹ est, en cette phase de notre étude, irremplaçable.

La lettre au Maréchal de Luxembourg établit clairement que Rousseau ne mélange pas conjonction et confusion, ni personnalisation et identification aliénante à un modèle fascinant, identification qui fait de la société civile un jeu de masques dans l'univers des ordres perpétués ¹²⁰. Pour Rousseau la société émerge dans la durée, celle de l'élaboration d'attitudes différentes, d'autres « gestes », comme il l'indique avec précision, ceux par lesquels, dit-il, « on s'apprivoise les uns avec les autres ». Dans cette

118. Cf. J. Simonin-Grunbach, *Pour une typologie des discours*, in *Langue, Discours, Société. Pour Emile Benveniste*, Seuil, 1975, p. 85.

119. Edité in « *Ecrits sur la musique* », Editions Stock, 1977.

120. Voir par exemple les jeux de masques et les substitutions de personnages dans le théâtre de Marivaux.

élaboration, langage et intellection — ou prise de conscience — se suscitent réciproquement et créent une socialité en devenir : « sortant de l'état de nature on s'efforçait de se faire entendre, on apprit à expliquer ... le geste empressé ne suffisait plus ... la voix l'accompagnait d'accents passionnés ». Le passage du geste à la parole révélerait ainsi une triple innovation :

1) Innovation institutionnelle à la source de laquelle se trouve *la préférence pour l'échange*, plutôt que la captation immédiate de l'être le plus proche réduit à l'état d'objet. Avant le passage à la parole : « chaque famille se suffisait à elle-même et se perpétuait par son seul sang... L'instinct tenait lieu de passion, l'habitude tenait lieu de préférence ». Et Rousseau précise ceci qui apparaît prémonitoire s'agissant des sciences sociales et humaines du XX^e siècle : « on devenait mari et femme sans avoir cessé d'être frère et sœur ». Simple allusion à une mutation décisive, celle de la déshabituaiton progressive de l'inceste (sur lequel Freud, Durkheim, Levi-Strauss ont tant attiré l'attention), inceste générateur d'apathie, d'atrophie et de mutisme car il ne comporte « rien d'assez animé pour dénouer la langue, rien qui pût arracher assez fréquemment les accents de passions pour les tourner en *institutions* »¹²¹. Ainsi l'institution, sans quoi la socialité se réduit à un nuage éphémère de points, ou à un magma sans figure propre, aurait à son origine l'abandon du *même* par l'apparition de la préférence pour l'*autre*, considéré non plus comme ennemi, anti-valeur, mais valeur fondatrice de l'état civil, cette valeur eût-elle été d'abord simple valeur d'usage.

2) Pourtant l'analyse « originelle » de Rousseau ne tombe-t-elle pas sous le coup de critiques de Nietzsche incriminant la connaissance « en arrière » que constitue selon lui la recherche illusoire des causes initiales ? Il ne semble pas. Chez Rousseau l'originel n'est pas le point de fuite de l'actuel mais la reconstitution de son « ombilic » épistémologique¹²² dans une société qui prétend fonder ses privilèges sur une mystification des conditions de sa naissance, en étouffant dans son germe la tentative et la tentation historique¹²³. Le rappel de l'inceste et de l'obligation d'y échapper mettent en cause les processus de constitution et de reconstitution des ordres et des corps par l'*endogamie* des recrutements et le *mimétisme* des choix matrimoniaux. Endogamie qui entrave le développement du langage interpersonnel lequel exprime ceci : *l'amour* dont Rousseau dénonce la scandaleuse, la mortelle absence que masque la courtoisie et la politesse mondaine dans le monde des apparences. Dans l'état de nature — métaphore de la société où il fait l'expérience de l'impossibilité de l'état « civil » : « il y avait des familles mais il n'y avait point de nations,

121. C'est nous qui soulignons ce mot capital dans un tel contexte.

122. Cf. J. Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Flammarion, 1970.

123. B. Porchnev rappelle qu'à son avènement Louis XIV détruira la presque totalité des archives de la Fronde, in *Les soulèvements populaires aux XVII^e siècle*, *op.cit.*

il y avait des langues domestiques mais il n'y avait point de langues populaires, *il y avait des mariages, mais il n'y avait point d'amour* ». Le XVIII^e siècle est préhistorique au regard de l'éthique civile de Rousseau.

Cet amour, socialement constituant, ne se réduit pas à la séduction ni à la capture érotique ou à l'exaltation bovaryque avant la lettre, mais véritablement à une éthique, celle qui nous fait accepter et désirer l'existence d'autrui en nous réjouissant de son bonheur¹²⁴. Relationalité établie par la *rencontre* qui l'inaugure, elle-même gagnée sur l'ignorance et l'incompréhension dans un état des choses : « où chacun s'estimait le maître de tout mais où nul ne connaissait et ne désirait que ce qui était *sous sa main* ». Nouvelle incitation à éviter la psychologie rudimentaire — bovaryque aussi à sa façon — de l'interdépendance innée des besoins sur laquelle voudrait se fonder une prétendue logique des intérêts « bien entendus », potentiellement harmoniques et qui ne demanderait qu'à s'exprimer sur un marché étrangement béatifié. L'on aura garde plutôt d'oublier ce temps — peut-être jamais passé — où « les besoins loin de rapprocher l'individu de ses semblables l'en éloignaient », quand « les hommes s'attaquaient dans la rencontre mais ne se rencontraient pas ».

3) Le développement de la « langue sociale » implique en fait un véritable renversement du vecteur identificatoire et de la psychologie des intérêts égocentrés¹²⁵. Le besoin de parler ne s'éprouve que si, et lorsque, l'existence d'autrui nous est devenue sensible. Cette perception n'est elle-même possible que si nous sommes capables de transmuier l'espace égoïque de l'état de nature, en le multipolarisant, en le reconnaissant tel un espace *habité*, espace relationnel, humainement qualifié. Alors que l'être d'avant la parole « était porté à faire aux autres tout le mal qu'il craignait d'eux », le voici à présent capable de souffrir avec autrui, capable de compassion et par suite de compréhension. Rousseau formule cette transformation en véritable axiome anthropologique : « ce n'est pas *dans nous*, c'est *dans lui* que nous souffrons ». Souffrir — ou se réjouir — en autrui, désigne le contraire de l'identification égoïque, réductrice, de l'affectivité intéressée, qui n'est en fait qu'une autre forme d'emprise et de sentimentalité manœuvrière. L'éthique s'instaure dans cette orientation-là, et se pratique dans les gestes qui la maintiennent ouverte vers rien moins que la constitution d'un peuple. Tel est l'objet et l'enjeu du dernier chapitre de l'« *Essai sur l'origine des langues* » qui confirme de nouveau le rejet de l'État despotique et de la monarchie absolutiste dont le prétendu souci du bien-être de ses peuples n'est que l'alibi faussement vertueux. Le peuple ne saurait être qu'assemblée, ensemblée si l'on nous permet ce néologisme. Le peuple est ensemble d'ensembles certes, à condition de l'être par les multiples paroles interlocutoires qui établissent et prouvent sa conjonc-

124. Voir G. Rosolato, *L'axe narcissique des dépressions*, in *La relation d'inconnu*, Gallimard, 1977. A. Green, *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Editions de Minuit, 1984.

125. Cf. la préface de G. Bachelard à l'ouvrage du Buber, « *Le Je et le Tu* », réédition, Aubier, 1982.

tivité interne ¹²⁶. Au contraire de la politique du bon plaisir qui désagrège, oblitère et désaffecte la parole humaine, lorsque la société n'est que le moyen de l'exploitation du grand nombre par le petit nombre qui s'auto-mythifie, en attendant les démythifications sauvages qui risquent de lui faire éprouver à son tour la terreur des répressions ¹²⁷. Dans cette situation quels discours resteraient à faire au peuple assemblé (en de pseudo Etats-Généraux par exemple...) ? Des sermons, répond Rousseau : « Et qu'importe à ceux qui les font de persuader le peuple puisque ce n'est pas lui qui nomme aux bénéfiques... et comme l'on n'a plus rien à dire au peuple, sinon « donnez de l'argent », on le dit avec des placards au coin des rues ou des soldats dans les maisons ». Substitution du slogan et de la force brute à l'interlocution socialement constituante. Dès lors la dispersion prévaut sur l'ensemble car il ne faut assembler personne pour cela, au contraire, « il faut tenir les sujets épars, c'est la première maxime de la politique moderne ». Réminiscence du Livre VI des *Lois* de Platon recommandant en effet que l'on maintienne les esclaves épars pour sauvegarder l'esclavage sans quoi le citoyen ne peut prendre part à la vie de la cité et le philosophe se donner le loisir de penser ?

Mais alors, le tissu social et la langue servile se pourrissent mutuellement tandis que la prolifération des sociolectes, des mots de passe, des langues de bois, qui voudraient masquer ce pourrissement ne font que l'aggraver ¹²⁸ : « Je dis que toute langue avec laquelle on ne peut se faire entendre au peuple assemblé est une langue servile. Il est impossible qu'un peuple demeure libre et qu'il parle cette langue-là ».

Dans ce cas, la régression est inscrite dans le désordre de l'ordre solipsiste, non éthique, où la liberté devient pour les uns la revendication élective de l'ennemi, la pensée du diable, et pour les autres soit l'objet d'un deuil interminable ou d'une voluptueuse mélancolie, soit l'aiguillon d'un ressentiment qui met aux lèvres le goût du sang.

Alors autant bien entendre et comprendre non pas la conclusion, mais la déduction de Rousseau. Elle pousse à une réflexion sans échappatoire les partisans d'une pseudo société civile où l'affaiblissement (ou l'absence) de l'Etat permettrait de mieux organiser la dispersion des citoyens redevenus sujets, de décourager ses nouvelles assemblées pour atomiser un marché où le *rien* ne serait légitimé qu'en tant que provision du *mien* et où autrui n'aurait plus qu'une seule utilité : celle de permettre au narcissisme de s'exalter dans la reconstitution de Persépolis ou de Versailles imaginaires, et d'autoriser la recherche du profit à s'ériger en liturgie dégradée d'une perverse religion de soi.

126. La différence qu'établit Heidegger entre langues parlantes et langues parlées vaudrait d'être réexaminée sous cet angle plus politologique. Cf. *Acheminements vers la parole*, Tel, Gallimard, Sur l'Etat comme pseudo ensemble d'ensembles. Cf. J. Kristeva, *La révolution du langage poétique*, Seuil, 1974.

127. Robespierre, *Discours sur les principes du Gouvernement révolutionnaire*, Editions Sociales, tome III, p. 98.

128. Cf. *Le pourrissement des sociétés*, U.G.E., 10-18.